



韩江传媒大学学院·学术丛刊

Han Chiang University College of Communication
Monograph Series

汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈
历史哲学的历史、原则与实践方向的
对话

Sinology and the Tradition of Field Research: An Empirical
Study of the Beliefs and Custom of Nanyang Chinese:

A Dialogue on the History, Principles, and Practices of
Historiographical Philosophy

主谈人：王琛发

对谈人：小武海樱子、蔡武晃

Moderated by Ong Seng Huat

Conversation by Sakurako KOMUKAI and Chai Wuhuang

韩江传媒大学学院·学术丛刊

Han Chiang University College of Communication Series of Monograph

**汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈
历史哲学的历史、原则与实践方向
的对话**

主谈人：王琛发

对谈人：小武海樱子、蔡武晃

Sinology and the Tradition of Field Research: An Empirical Study of the Beliefs and Custom of Nanyang Chinese:

A Dialogue on the History, Principles, and Practices of Historiographical Philosophy

Moderated by Ong Seng Huat

Conversation by Sakurako KOMUKAI and Chai Wuhuang

韩江传媒大学学院·学术丛刊

Han Chiang University College of Communication Series of Monograph

汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈
历史哲学的历史、原则与实践方向的
对话

王琛发

中国闽南师范大学“闽江学者”讲座教授

马来西亚韩江传媒大学学院中华研究院特聘教授

小武海樱子

日本成蹊大学文学部助教

蔡武晃

台湾华梵大学人文教育中心讲师

Sinology and the Tradition of Field Research: An Empirical Study of the
Beliefs and Custom of Nanyang Chinese:

A Dialogue on the History, Principles, and Practices of
Historiographical Philosophy

Ong Seng Huat

Provincial Endowed Academic Chair, Minnan Normal University

Distinguished Professor, School of Chinese Studies, Han Chiang University College of Communication

Sakurako KOMUKAI

日本成蹊大学文学部助教

Chai Wuhuang

台湾华梵大学人文教育中心讲师

韩江传媒大学学院·学术丛刊

Han Chiang University College of Communication Series of Monograph

Editorial Committee

丛刊编辑委员会

Advisors

Dr Beh Kok Hooi
Prof Dato' Dr. Teng Tjoon Tow
Jenny Khoo Gim Hoon

顾问

马国辉 博士
拿督邓俊涛 教授
邱金云

Editorial Board

编辑委员

Chief Editor

Dr Yeoh Kim Chuan

主编

杨金川 博士

Deputy Editor

Dr Jackson Loke Soo Ling
Dr Jocelyne Lee Jia Lin

副主编

陆思麟 博士
李佳凌 博士

Publisher: Han Chiang University College of Communication

Tel: (+604) 2831088 Fax: (+604) 2829325

Email: hcc@hju.edu.my

Address: Jalan Lim Lean Teng, 11600 Georgetown, Penang, Malaysia

Date: May 2023

e-ISBN 978-967-17212-9-2

All right reserved

配合着 2022 年 8 月 17 日举行的“东亚文明研究协作基地”推介礼，韩江传媒大学学院在推介礼主办了“汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈”专题论坛。这也是基地主办“东亚文明研究学术论坛系列”的第一场专题论坛。本次论坛由韩大中华研究院特聘教授王琛发教授担任主持兼引言人，两位对讲人分别是来自日本成蹊大学文学部助教小武海樱子博士，以及来自台湾华梵大学人文教育中心的蔡武晃博士。在这一场结合着理论与实务的对话中，三位学者以他们多年跨国研究华人信仰议题的实际经验，讨论各自跨国从事田野调查的心得。他们也从各自不同的研究领域，相互探讨了对于田野调查作为一种学术方法的内涵理解，以及大家对学理层面的关怀，并且也分享和回应；了本身对理论的反馈。

编者识

汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈

——历史哲学的历史、原则与实践方向的对话

地点：韩江传媒大学学院

日期：2022年8月17日

主谈人：王琛发^①

对谈人：小武海樱子^②、蔡武晃^③

笔录：陈淑媛^④、黄凯颖^⑤

编整：王琛发、杨金川^⑥、小武海樱子、蔡武晃

^① 王琛发，中国闽南师范大学“闽江学者”讲座教授，马来西亚韩江传媒大学学院中华研究院特聘教授，英国欧亚高等研究院-马来西亚道理书院院长，福建省闽江学者、广东省海外名师特聘教授。

^② 小武海樱子，日本成蹊大学文学部助教。

^③ 蔡武晃，台湾华梵大学人文教育中心讲师。

^④ 黄凯颖：韩江大学学院中华研究院硕士研究生。

^⑤ 陈淑媛：韩江大学学院中华研究院硕士研究生。

^⑥ 杨金川，韩江大学学院中华研究院院长、中国研究中心主任。

王琛发：

我们今天很荣幸能跨国邀请到小武海樱子和蔡武晃两位青年学者。我们这次邀请两位学者前来韩江传媒大学学院做客的特殊因缘，是我们在今天举行了成立“东亚文明研究协作基地”的推介，配合着推介仪式，举行了本次的专题论坛。这次论坛定名为“汉学与采风传统：南洋华人信俗的田野经验谈”。此次推介礼邀请了来自日本和台湾两位青年学者，主要原因是由于他们两位的师门都是我们熟悉的，而且这两位对谈人自过去至现在都是在实践着田野采风的理论和研究，又是以马来西亚华人社会作为他们研究场域。而我们配合着推介礼邀请这两位青年学者的原因，正如刚才所说，是为了因应成立“东亚文明研究协作基地”的目标。我们需要推动与支持更多东亚地区的青年学人，推动彼此相互交流，做更多务实的跨境的研究课题。

过去数年来，我常见到蔡武晃博士做东亚各国的赵玄坛信俗的研究，常常会到马来西亚进行田野工作，几乎都是悄悄地来又悄悄地走，每次他所出现在实地考察的信俗活动现场，都是把自己眼光聚焦在仪式进行空间，却极少和本地学界往来。而小武海博士，过去以来一路在研究中国近代的民众宗教，她从越南到马来西亚，注重研究各处的斋堂、佛堂。她的研究领域和研究方法，也包括研究传统的中华文士和文化学术界，以及他们和地方教派互动的关系，所以话说起来，其实我也是她研究的对象。这两位学者，一位是来自日本，一位来自台湾，都是来自东亚不同的地区，继承也积累了不同的学术环境的知识和经验。我们的平台就是要支持年轻学者跨国跨学科交流，也帮助出版年轻学者的见解。这两位年轻学者都是近年来，很认真真正按照学术规范在做着田野研究的学者。

本次对话论坛的开始，请容许我作个为较冗长的引言，为在座各位和同学们解释一下何谓“田野”？何为“田野”？

“田野工作”是现在中文学界常用的翻译，这个字在英语就是Fieldwork，也常被翻译为“实地调查”、“实地调研”、“野外调查”等。我们使用“田野”一词，主要源于过去西方博物志学者表

述他们一般访问的环境，以后形成了学术界约定俗成的表述。这样一个用词，到了把Field翻译成“田野”，再把Fieldwork翻译成“田野调查”或“田野工作”，作为实用于称谓研究方法的概念，就不再是指向乡村林野或民间社会，而是一个综合着研究某一场域的知识、方法、理论、问题于一体的学术术语。

过去一般老百姓，没有机会接触大专院校的社会科学训练，“田野工作”这个名词在他们听起来，称谓的工作内容，似乎很高深。可是，现在从事Fieldwork，选择的研究地点和活动范围，更不一定就是根据传统中文概念上的所谓“田野”，也可以是选择一处高科技产业区研究其中的人群。重要在大家要知道，各学科的“田野工作”都是本学科的基本功。各学科的“田野工作”，作为服务学科目标的科研方法，与其他学科的“田野工作”不可能相同，不是独立于学科以外的工作性质。例如澳洲国家院士的黄有光教授，他是我们韩江三校的老校友，就曾经劝告过我，讨论课题的行文中，可以根据实实在在的情况，应以“实地调查”表述的时候就用这四个字，这一点我很同意。

社会科学学科的研究当中，实地调研，或者田野调研，作为研究方法，目标是要采集更能反映真实状况的实际资料，以此回应社会科学研究对实地情况的理解。各学科研究现在一般称“田野”的部分，其实是有理论的，也是具有方法论，去作为本学科的一种研究方法，也结合其他的方法。现在马来西亚也有很多喜爱文史工作的朋友，自称本身在做田野工作。可是我还是得说明，田野工作从采集过程到建立某一学科对某件事的认识，是一种非常严谨的方法。

各类不同学科，都有属于本学科范畴的田野工作，这意味着不同学科的田野工作方法，互相是有分别的。例如：社会学的田野调查，受着实证主义的经典教导（positivist doctrine）影响，主要是以量化方法做大量问卷的采访，再通过对各项答案作数据上的结合或比较运算，综合与分析，进行过滤与比较，从深浅层次的架构，来了解当代问题，由此验证理论假设，或发现新的模式。可是社会学也有使用质化的的研究方法，例如格拉斯（Glaser）以及斯特劳斯（Strauss），他们合作提出的扎根方法论（grounded theory

method)，便是要求研究者参与被研究群体的日常生活，采用开放式访谈、田野观察、阅读文件等方式收集料，与研究对象密切互动，融合资料收集、分析、理论生成等三项工作，形成一再持续往返的过程，如此便能把理论根植于田野资料的证明和诠释，学会理解被研究方的行为和社会表现有何意义。

而民俗学的田野采访，一般以学者本身预先准备，拥有相关课题文献或其他知识来源作为打底，优先选择在采访区域访问相关课题的资深或出名老传承人，以及其他的长期参与者，从对人的逐渐深入的理解与认识，在访谈和参与过程一再深入细节，也一再循环完成更深入和全面的再认识，然后便能再建构本身的看法、理论考虑、结论，完成对课题的研究。

还有社会人类学或者文化人类学，马林诺夫斯基（Malinowski, Bronislaw Kaspar）在他那本《西太平洋的远洋航海者》的序言介绍何以“田野调查”在人类学研究是种科学方法，便曾指出，人类学的田野方法是“以直接的观察、详细充分地验证的资料为基础，参照专业的规范来确立法则和规则性，进而论证这一民族生活的实态和规律”。由于目标在于理解一个区域范围的社会或文化内容，实际就会牵涉比较研究不同的社会或文化群体，所以人类学的学科方法就其实是很强调“体验”，常常得要研究者亲自居住和生活在当地社会，以亲身去参与和融入对象之间。由此看，掌握研究对象的语言也是很关键，因为这涉及不论社会科学或自然科学的共同要求。因为一切科学的基础都是建立在对于材料的“完整的搜集”和“明确的记载”。

我记得日本学者中根千枝前辈在《田野工作的意义》引申和评论马林诺夫斯基上述的文字说过，她心目中最理想的研究，是研究者以不同于自己成长的社会作为研究对象，而研究者在调查的地方至少要住两年左右，以特定的社区为中心，集中地、细致地调查这一社会，是较为理想的状态。我且在这里抄录一段她文中的说法，与各位同道们一起分享：“为了了解人们生活的全部节奏，至少以一年为周期是非常必要的。开始的时候，对于那个社会背景的了解还不充分，容易把很多的东西搞错，即使从这个意义上而言，再次

重复这个调查周期也是非常必要的。事实上，对于社区的人们来说，研究者成为非常自然的社区中的一员，社区的人们已非常习惯研究者要得到的资料，要达到这一目的，至少需要半年的时间。”

至于历史学的田野调查，其学科的概念与方法虽说通常都是借鉴自人类学，可是两个学科还是有目标差别：人类学的田野调查关注的是文化差异和文化法则，而历史学田野调查则服务于历史学科目标，关注着社会中各种现象在变迁中的动态过程以及多样性。历史学做田野，其搜寻的范围，包括文献等实物，也包括日常生活方式里头的各种内容，有时要做口述历史，有时是依靠现场体验笔记，或辅以拍摄表达笔墨难以形容的一面；历史学侧重在发掘历史人物、事件或者是过去的社会结构流传在现代社会的物质或非物质遗痕，试图回首说明历史事实以及其后来变化。历史学人也会重视研究文化现象，考察从文化衍生出的人际互动内容，包括权利与义务、权威、言行规范、社会结构、仪式等等，历史学的做法不像人类学那样，后者往往是圈定某一地区的特定群体做历时性研究，而前者则着重在发掘旧事，强调不同时间之中何以发生各种变化。

现在回头说我对小武海樱子和蔡武晃的认识。他们两位不论在中国大陆和马来西亚从事田野调查，都是经历过相当长期的时日，是相当符合中根千枝的说法。当然，他们不可能是一次过长期逗留一年半载以上，他们是可以借助着现在的航空与网络的方便，数年间频密的每年二三次出入调查地区，分阶段长期逗留，由此也比上个世纪的学者多了兼顾两头的方便。可是，我还是要说，两位的为学经验是宝贵的。二位在南洋做田野，你们同时在自己的国度有家庭有工作，是不可能一次性的居住在南洋两年，你们又如何确保田野工作进行得顺利？我想请蔡武晃博士，由您先做个分享。

蔡武晃：

谢谢老师的邀请。线上与会的朋友大家好。其实，我在台湾已做了二十七年的田野。我来马来西亚或者南洋也已经有十二年的时间。我很习惯一直窝在里面去参与田野。就像我之前写过的安海龙

山寺的观音信仰。我会很常去到安海，而且一年很多次。甚至我在台湾自己的信仰研究，我已经跟了二十七年。大大小小的会议，我真的都跟在里面。在南洋这个地方，我比较自由，所以我时常飞过来马来西亚。马来西亚对台湾也是非常的友善，所以我就很常来。来到这里，时常都有因缘认识很多的长辈。我习惯在一个活动现场或民族现场，坐着跟他们一起吃饭、聊天、去了解他们。而且我很重视在地的“语汇”。例如这几天来到槟城看中元节的庆典，我很注意他们是哪一个族群，他们是如何运用每一个词汇的名称，例如称谓“大士爷”或“大士公”，是否有细节差异。

诚如我在 2015 年发表的一篇论文《迎妈祖、平安戏与年度祭典：南坎五福宫的轮祀组织研究》，探讨大家使用“迎妈祖”这个词，那是只有迎妈祖来祈求平安，还是有其他意涵呢？例如有些村落则是迎妈祖、祈平安、三界公戏、谢平安融合成一个祭典举办，故而当地民众大多只以“迎妈祖”称之，而负责此庆典的炉主则须与轮值村长共同负责筹办。而也有迎妈祖祈平安与三界公戏谢平安分开举办，故而当地民众多能分辨“迎妈祖”与“平安戏”之差别。更细者是迎妈祖祈平安、三界公戏、谢平安均细分举办，故而当地民众多能分辨“迎妈祖”、“三界公戏”与“平安戏”之差别。

所以，当我们来到田野场域，听到熟悉的字汇，必须要有二个意识，一者惊喜其有类似的语汇，或许是他方的一致，这正可以让我们去探究其脉络，不论从族群或道法传承上；二者我们不可以直接迷失于我们已经知晓的语汇，我们则必须打破砂锅问到底，去了解到底他隐含了哪些意涵，有可能是我们误解他们，因为田野不是靠我们自己的想象去理解他们，抑或是一个名称含有其他跨域跨族群跨时间的融合词。而在前边说的这篇论文中，我也归纳了单以桃园民间信仰文化，可以归纳出其民间信仰组织“炉主”及其头家调首的运作，呈现着相当多元化的祭祀运作模式，其中有关于轮值祭祀上，则有着一元层级、二元层级与多元层级的运作型态。我这里先分享我的演示文稿：根据图表（图1），“炉主”制度，可以从简单的由信众参与筮选炉主的一元层级，到由土地、水源灌溉等的土地信仰所产生的炉主来担任轮祀神明或中元普度炉主的二元层

级，甚至各土地信仰组织炉主再轮值担任地方公庙的总炉主之多元层级。虽然其中大多的信仰模式呈现着各层级单纯运作或少数层级，然其中则以南崁五福宫的轮祀组织最为庞杂，从土地信仰、三官大帝信仰、迎妈祖庆典、中元普度、到主神开台玄坛元帅的圣诞，紧密着扣在一起，是一种多元层级轮祀组织的范例。

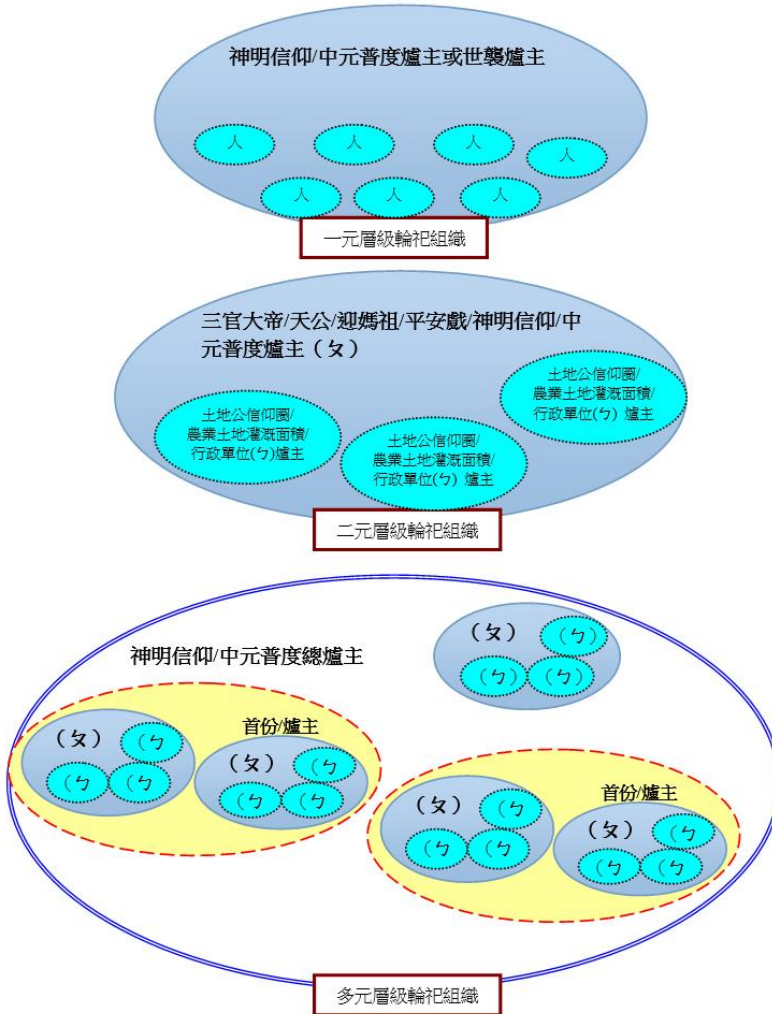


图 1：桃园县民间信仰组织运作的层级多元性示意图

因此我觉得必须尊重在地的语汇，这是非常重要的。因为每个单纯的语汇，往往都不是单纯字面意义，来到南洋、来到马来西亚，其实我希望找到的，我一直称它为“民俗基因”。我想它是一个脉络。那我这两年在发表一些论文，我常常会使用四个字写两个词，叫做“涵融”与“衍异”。我们有自己的发源，可是我来到这里要去探索，它在当地如何的发扬，如何去衍异和延伸与变化。我们还是可以看得到它原来的各种民俗基因在里面。其实我们一直很想建立一个比较大的民俗基因库。我来南洋，刚开始其实是为了找我的信仰。我一直在研究一位道教神祇：玄坛元帅赵公明的信仰，也就是现今大家熟知的武财神或五路财神。当初来到南洋的首要目的就是为了解他；我一直很立志想要探索他，去了解他在各地华人社会里面是如何的存在，信仰源流为何地，有哪些显化的神迹。所以我才会跑这么多的国家，北达日本与韩国，南至南洋东协诸国（图 2）。2018 年我在中国浙江大学发表一篇论文《神圣与世俗：玄坛赵公明元帅神格的地方化》，这篇除了透过典籍与民间文学考研“赵公明元帅”信俗，更进一步前往华人圈各国考察调研各地的赵元帅信俗。因各地庙宇创建年代与信俗演变的时空背景不同，当地道教的变迁，信仰群众的灵验认知，都是会有着在地化的信仰模式产生；还有各地道教科仪与民俗仪式的交互影响，在神圣与世俗间的徘徊，也会形成相当多样性的信仰样貌。然而，在当下田野观察，回溯近数十年，也会发现，一个世俗化的财神信仰趋势，在经济生活需求下，也逐渐改变着各地的信仰风貌；不论原先创建供奉时的神格为何，多纷纷顺应这种趋势而强化其财神神格，这是一个非常有趣的转变现象。



图 2：玄坛赵元帅各地显化类型分布图

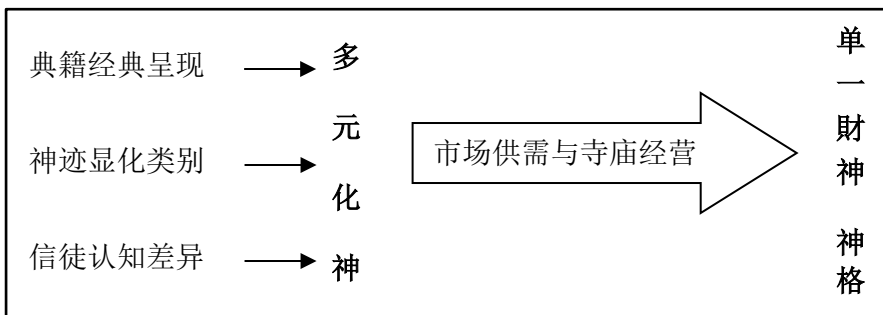


图 3：赵公明信仰神格转演过程

或许大众不明了，赵公明元帅所能庇佑功能或项目是相当多元化的，除了“驱雷役电，致雨呼风，除瘟剪疟，保病禳灾，公讼冤抑，公平买卖，求财利宜和合”，另外亦有“祈雨咒”、“治斜师咒”、“治瘟疫法”、“催生转胎符”、“治牛瘟咒”、“保产催生法”、“预禳官横法”等符法；更者在《封神演义》中，其“伏虎”一幕更让大众知晓。而我也很幸运地，能在赵公元帅的带领下，逐步在各地找寻到祂在各经典中所载的各式神功显化处。至于其所庇佑之神功如何在地化呢？下边做一陈述。

(一) 驱雷役电，致雨呼风

雷州半岛，雷州市是中国广东省湛江市下辖的一个县级市，也是世界第二雷区，年平均雷击天数有两百余天，因此，当地人多信奉“雷祖、雷公”等雷神，过往每年三次祭雷，二月“开雷”，六月廿四日“酬雷”，八月“封雷”，雷雩舞成为当地重要信俗特色，五雷公将、雷公、及玄坛为主要角色。这里的“玄坛赵元帅”则是一手持铁鞭，另一手拿着“锁链”，有克制雷神落雷之意。

(二) 除猛剪疢，保病禳灾

老虎是亚洲独产的兽中之王，是古时人们常会遇到的猛兽，主要生存在古中国的东北、华中与华南一带。参考汪玢玲撰写的《中国虎文化》，可知崇虎文化始于夏朝，“夏正建寅，以虎为岁首”，而在夏朝的文化彩陶上即见虎头纹，可知夏人崇虎之俗。虎虽然会侵扰人类，但其威猛形象又被人们视为勇猛之君，权威的象征，古人视其为害，也借助其威猛之姿而震慑万物。初以崇尚为山神，中国东北一带古时即有祀虎以为神，尊为山神；更有少数民族以虎为其祖先。因着畏虎崇虎，对似虎的形煞安抚，古时各地即有虎头山之命名或虎神庙的创立，今中国西安秦岭郊即有传为汉平帝八年所建的永丰村黑虎殿；中国泰山中天门旁有二块似虎的大石头，传说古时居民常见二只老虎在附近出没，而建二虎庙奉祀；另武当山有黑虎洞。

“武松打虎”大概是民间最耳熟的故事，然而，降伏老虎的人不只武松；而元代《新编连相搜神广记》、《绘图三教源流搜神大全》、明《新刻出像增补搜神记大全》中都已出现赵公明骑虎的画像。此外，传说赵公明在终南山修真时，山下有老虎为患，后来他怜悯百姓而收伏了黑虎成为其座骑，因此，有了“伏虎玄坛”之称。老虎虽然可以安抚，但习性却不稳定，非得有位可以震慑压制的人看管着，所以有赵公明跨虎骑虎的形象；当然另有山神、张道陵天师、伏虎罗汉弥勒尊者、至晚近南洋的洪仙大帝等神祉亦为骑虎。亦有一些虎神庙改为奉祀赵公明的庙宇，如前述的黑虎殿、二

虎庙、黑虎洞；而且有转变称为财神庙的，如武当山玄天黑虎洞即称黑虎财神。而在一些地方，为了挡虎形煞，也有奉祀赵公明庙宇的产生，温州永民玄坛庙为解明朝抗倭将士遭受海上神虎岛煞之病恙，香港东涌玄坛庙则是为了化解瘟疫，香港白蜡湾玄坛则是要化解海湾上白虎山对着刘姓客家聚落导致后者无法添新丁之苦。

而清代《安士全书子·木商某子·戒淫汇说》又有指出：

嘉靖末，宜兴节妇陈氏，有姿色。一木商见之，百端诱饵，知不可犯，乃夜掷木其家，闻官以盗，又贿胥吏窘辱，以冀其从。妇日夜祷玄坛，一日梦神曰：‘已命黑虎矣。’未几，木客入山，有黑虎跃出，越数人而食之。按：此等恶人，投畀豺虎，固不足惜。獨惜其白髮高堂，紅顏少婦在千鄉萬裡外，哭望天涯，骸櫬俱無著耳。客居之士，所當痛心而鏤骨矣。

可见玄坛元帅先前遣送黑虎助民之说，流传各处。

虽说珠江三角洲一带，如澳门、香港、顺德、东莞、佛山、深圳等地，并无强势的玄坛信仰，然而若从田野观察，亦可以处处看到玄坛元帅的足迹，当地人的玄坛信仰亦呈现着道教护法神之消灾形象，多安奉于消灾坛（下坛）与虎爷同祀，称为“玄坛太岁”或“伏虎玄坛”，主要为了消灾解厄。此外，著名的“打小人”仪式则可见将玄坛元帅结合于其中，且随着华人播迁将此信仰习俗传播于马来西亚与新加坡等广东籍移民地域庙宇中，如马来西亚怡保之各庙宇。

此外，台湾与闽南一带的玄坛庙，就其灵验传说亦可以了解到其道教护法神的特性，多为当地境主或铺主，然其早期以“镇煞”、“镇邪”之作用较为人所称道，如台湾宜兰冬山保安宫、大进泽安宫的创立，则为镇住当地煞气以及镇住水灾，可见其在道教典籍中之法力的呈现。

而在台湾田调玄坛赵元帅信仰，亦发现在许多地区，存在着医治疾病的神力，如南崁五福宫、褒忠福兴宫、金门南门境主玄坛公等，早期医药不发达的年代颇为灵验，其中褒忠福兴宫到今日更持

续以医治“精神疾病”著称，可见其“消灾解厄”，是否还隐含着早期主“瘟”的特性呢？此外，五福大帝信仰中，“赵光明”或“赵公明”为赵部灵公，亦呈现着早期五瘟-秋瘟赵公明的型态。

值得一提，若无田野调查的延续，笔者也难以有新发现。厦门同安灵济宫的玄坛公，是笔者目前发现唯一以解救“妇女难产”型态被奉祀的，但这不是没有根据，是与《道法会元》“正一玄坛赵元帅”之符咒祕法“催生转胎符”、“保产催生法”相辉映，而成为当地之顺产守护神。

（三）公平买卖，财利和合

玄坛赵元帅，一般称为“武财神”或“正财神”，也是最为当地人知晓的财神之一。玄坛爷之所以又被称为“五路财神”之“中路财神”，主要是受明小说《封神榜》中，被封为“金龙如意正一龙虎玄坛真君”，领招宝天尊、纳珍天尊、招财使者、利市仙官等四位正神所影响，而后可能与江南一带的“接路神”、“五路神”、“五通神”相结合而产生。（五路财神除了以赵元帅为主的五位外，尚有其他组合，如五位姓唐、张、葛、李、刘五位义贼；杜、孙、陈、简、华五位；或称为梁陈顾野王的五个儿子。）

明代杂录小说，陆粲《玄坛黑虎》即已呈现“玄坛神为偏财神”之神格：

吴俗喜斗蟋蟀，多以决赌财物。予里人张廷芳者好此戏，为之辄败，至鬻家具以偿焉，岁岁复然，遂荡其产。素敬事玄坛神，乃以诚祷，诉其困苦。夜梦神曰：‘尔勿尤，吾遣黑虎助尔。今化身在天妃宫东南角树下，汝往取之。’张往，掘土获一蟋蟀，深黑色而甚大。用以斗，无弗胜者，旬日间获利如所丧者加倍。至冬，促织死，张痛哭，以银作棺葬之。

而在台湾，百年来则另外演变出“韩单爷”、“邯鄣爷”、以及“寒单爷”（或称“走佛”、“烧佛”、“造佛”、“撞玄

坛”、“弄元坛”)的信仰,明治四十二年二月七日(1909)《台湾日日新报》一则题为〈莺蹄燕语〉的报导说:“大昨夜为旧历元宵。稻江有数十少年。依例为撞玄坛之事。既至中街。有林复源盛出爆竹以爆之。”同一报章在明治四十二年二月十三日第四版题为〈一刻千金〉的报导则说:“去五日为阴历灯节。城隍庙、竹莲寺、内外天后宫。各悬奇巧花灯。……甚有三五少年。坦荡弄元坛神輿。敲金击鼓。炬火匝地。蜂涌而过者。掷以爆竹。则欢呼跃舞。身受爆弹。惨不畏死。前后从行约数千百人。……”从以上报导可知,台湾在日治初期的台北与新竹都流行过炸玄坛活动,而后到了昭和四年大稻埕炸韩单爷活动即被禁止,由该报昭和四年二月二十六日〈大稻埕古历 上元灯节 禁止韩单爷〉的报导可知:

大稻埕古历 上元灯节 禁止韩单爷 去二十四日。值古历上元灯节。大稻埕各商铺。夜多燃放爆竹。音乐团。沿街灿烂。游人杂踏。备极热闹。为往年有无赖结队肩椅游街。即俗所谓韩单爷者。乃先时为北署禁止不见踪迹。可谓矫去一弊矣。

可是台湾苗栗竹南一带其实断断续续保留了此一“造佛”的传统,称赵玄坛为“邯鄣爷”;此外,近五十年来则又发展出以玄坛爷为主体,结合“王天君信仰”而成的“三目花脸”造型,其发源地在台东,这也是台东“寒单爷”的源头,许多商家认为越炸生意越旺而成为台湾重要民俗活动之一。

近十多年间,正值“财神信仰”蓬勃发展的时期,诸如:五路财神庙、八路财神庙、财神庙等等的各处庙宇神坛纷纷成立;而笔者针对华人圈各国玄坛赵元帅庙宇参访后发现,早期供奉玄坛元帅或赵元帅的庙宇,不论原先创建供奉时的神格为何,多纷纷顺应这种趋势而强化其财神神格,这是一个非常有趣的转变现象。

(四) 地方戏曲的影响

除了前述封神演义中伏虎形象而转为压煞的玄坛赵元帅信俗外，在浙江温州一带，陈十三娘与赵公明元帅信俗之间有了信众认知上的变化，其中《温州鼓词南游传·九、邱山老伯发重誓；神娘救其儿子命中》即演述着农历三月十五日岭门地区财神玄坛祭的故事，说当年正轮值当地较贫穷的邱山老伯家准备祭品，因拜神的猪头内没了猪舌头，大家质疑邱山老伯把舌头给吃了，对神明不敬，邱山伯于神前起誓“如有儿被虎啃”，衍生出一段陈十三娘与玄坛爷斗法故事，玄坛爷败阵庙被牵至平阳东门外。也因此，又衍生出陈十三娘不能与玄坛爷共同奉祀一庙或是临位之说，如金乡黄家宅永兴宫。

我时常看田野后，回去以后还要读更多的书，也带回不少田野地的典籍与研究文献。甚至说有时候还要因此去读很多的宗教经典。我们会发现到很多地方，不是没有经典，反而有很多经典是在这个地方是存在的，是这里的社会使用的，可是为何别的地方不会用？这个牵扯到在地的信众或居民，如何去看待和认识他自己的信仰。我觉得这个过程是非常有趣的，但是采访过程也是蛮累的。所以我通常都一个人，没办法带别人来，因为还需要顾虑别人。就像今晚论坛结束后，我晚上还要去看日本横街，看那边广府人，他们如何送大士公。所以我自己的话，待到很晚也没关系。这只是我初步的想法，我尽量地采集。来到槟城，坦白讲这一次来只是一个初探。我这次来，其实还有一个目的，我想要了解这里的饮食。比方说我们的福建虾面，其实福建虾面跟厦门的虾面、台湾的担仔面，在一些源流上是有一些关系的。我们都在找这些因素和基因。此外，星期五刚好是财帛星君圣诞。我最近在另外一个研讨会发表一篇关于财帛星君的论文。所以我想再来跑一下田野，然后去补足那一篇论文需要修订的看法。好，那我初步先说到这里。

王琛发：

记得章学诚先生曾经在《文史通义·言公》篇里说过：“做史贵知其意，非同于掌故，仅求事文之末”。严格来说，做文史的研究，的确不等于写掌故，田野调查作为专门的学问，拥有相应研究方法，应该可以涵盖在章学诚对于做学问的要求。若按照马林诺夫斯基《西太平洋的远洋航海者》，实践田野调查的方法，是要收集繁杂的实际生活细节和行为类型，以理解文化性质与制度性质的人类活动与人类需求，还有它们之间的多重交互关系。我们不论做历史考据、做民俗采集，或从事社会研究，之所以须要田野调研，就因为田野工作的专业内容有专门性，目标就是为了让研究者真正参与田野现场和体会被研究对象的处境，从体验去修整与确立研究者本身看待和解释研究对象的法则；其成功程度，基础在于自身能否在置身其中的过程，寻找和印证文献也是一言难尽的规范。正如汉学典籍常说的“设身处地”。

我在这里也事先做个说明，我在这场对话，是会较大幅度引用清代章学诚的学说。这首先源于我个人阅读章学诚的经验，感受章学诚《文史通义》提出“六经皆史”——当然包括《诗经》作为周人田野“采风”的遗痕——本质上就是把六经还原为史迹，视为古代文献与口述历史的再整理，视为历史叙事与历史观念的再生产，这可以类比西方诠释学的缘起。特别是章学诚重视学问有“道理”，认为“道”在历史、“理”不离事；还有他引用“通义”两字，也是由于这个词本来的词解即在以文史贯通义理、互通普遍适用的义理。我感觉他会如此讨论知识体系如何形成，以及关注知识体系和意义体系的关系，必然会导向重视百姓生活的实地实证；他的观点，遇上西方历史哲学某些影响着当代田野方法的理论，是会有对话空间。不过，最重要的原因还在章学诚对中国传统历史理论的传承，有许多贡献。不论是历史伦理、历史方法、地方修志，只要牵涉清朝乾嘉以来的学术精神，讨论清代至民国汉学学人对传统的回应和诠释，或多或少都离不开章学诚对史学、经学研究的承前启后。

我们这次邀请了两位对话的学者嘉宾，分别来自日本和台湾，他们共同的研究范围是华人的民众宗教和信俗。传统的信仰文化，其实既是民众在地区实践生活的记忆载体，也让大众依赖着其中的许多共同知识，认识事物秩序，建立彼此的关系，维系互相拥有的社会。

我们今天主要谈的是田野调查的经验。田野调查的原则，就是知行合一，只有力求亲身体验，身在研究的现场，才能更详细的认识清楚法则和规范。但是，我们有些时候，由于本身身在局中，反而可能会受制于他人过去留下的认识、或者也错觉于本身在其他地域的经验，导致考察眼前新的研究对象，会看得很不清楚，或有错误的理解。例如外国人，甚至包括中国人，是如何研究中华古代延续于现在东盟各国的华人民众宗教。我就要请小武海博士来谈一谈，她是怎么看待这些问题，她过去以来又是如何继续从事这个研究。

小武海樱子：

谢谢你们的邀请，我见到你们感到很荣幸。刚才王老师问，我们日本人或外国人要如何在国外进行田野调查呢？我的专业是历史学，主要研究明清时期的传统民间文化。我一直在中国大陆图书馆查汉籍，去档案馆查介绍传统民间民俗方面给的官方资料，很少去农村田野。有时候在中国大陆的庙会或寺庙里有活动的话，我就会去参观。之后，我发现中国的文献传播到海外，台湾、香港、东盟各国的很多地方。我发现中国大陆内陆的古代的文献流通到海外，与十九世纪盛隆的华人社会有关系。所以，后来我才开始在东南亚做田野调查。这是我第二次在马来西亚做田野调查。我刚开始在东南亚各国做调查，我对东南亚的历史与文化的理解还不够。但是我觉得很有意思的是，在中国全都是中国人，但是在东南亚各国家，除了国家的主要民族，还有当地的华人、越南人、印度人、暹罗人、马来人等等，更还有其他来自欧洲各地的族群。街上有教堂、基督教教堂、兴都庙、伊斯兰教堂，很多文化结合在一起。所以，当其他领域的学者写作东南亚历史议题的时候，他们如果研究马来西亚华人或者研究东南亚各国的华人，他们往往也就撰写他们主要

关注的华人文化；但是对我来说，马来西亚是华人和其他的种族在一起，共同创造文化多样、多民族的民间社会。所以中国的文献和民俗文化传播到东南亚的时候，我推测一定跟当地的其他民族，例如越南人、泰国人、马来人、峇峇娘惹、还有缅甸的华人融合在一起。对日本人的我来说，这样的多民族的交流很有意思。我的理解可能不比马来西亚的研究者来得多。但是我对马来西亚这里的多元化的社会非常有关心，之后也想要从历史的角度来探讨华人怎么跟当地的人们交流，融合在一起。例如在东南亚找到的中国的传统文献中，我看得有关斋堂或佛堂里，里面有马来语、台语、越南语。华人语言理解也产生变化，所以我想要研究这种华人的发展和变化。

王琛发：

小武海博士是从事历史研究出身的，所以她是很重视文献，更重视考据文献，以及文献所言及事物的来龙去脉。所以小武海博士的研究，最初就是以日本学者的身份，去阅读中国文献，然后发现到这些中国文献的内容涉及马来西亚，其中也有些文献流传到马来西亚，影响或指导过当地华人的社会生活内容。这些文献的影响，到了马来西亚看到这边又有了变化。对的，这个很重要。我们可能会以为文献就是文献，而看不到这个变化。我们从小居住在这个环境，所以就看不到这个变化。但是小武海他们是可以从过去文献内容作跨境比较，看到这个变化。

所以田野工作肯定是先后都涉及文献的解读和理论的对照，不仅仅是收集资料。田野工作，以本身处在具体的场所为必要，是从实际参与和体验出发，验证过去的定说和相关的假设。

这种做法，也是东亚旧学术传统很重视的，古人把它归纳在“知”与“行”的功夫上去了，重视的是“格物致知”；“格物”要看的是“物”本身，文字的考据则是支持“格物”的先行进路。现在流传的许多古人笔记，留下考据事物源流的文字，都是阅读文字与阅读现场的对照。只不过，我们得承认，他们大部分都不是专

程去做，很多是由于去某处游玩，或者在当地为官，总之是各种因缘际会，进入地方现场，触景生情，有机会对证自己过去的知识，印证或者纠正旧说。至于专诚从文献出发，跋涉各地作田野采集，再去纠正前人形成新文献，广为人知的例子也不少，例如李时珍的《本草纲目》。

当然，我们不能否认，古代人心中没有“田野”这个理论术语。他们的考据文字，很多是当时读了书再走进民间看，留下成果，现在也变成我们须要考据的古文献。可是这些古人走进社会做学问，留下文字，原来不一定有研究社会的目标，也不一定是预设课题去做实地考察；他们不是研究社会本身，也不是探讨研究社会现象的方法，当然就很少可能会重视实地考察，视为可以阐述和必须发展的一门独立的学问，或提炼出理论。更古早在《论语·八佾》说孔子“入太庙，每事问”，但毕竟止于孔子定论此事“是礼也”，却没有提及“问礼”作为一种求学问的学问，这种学问本身不等于“礼”也不等于“俗”，所以也就没有讨论，要如何去建构一套以细节互构系统的“问礼”学问，保存和发展其学问实践的理论和方法体系。

虽然小武海樱子和蔡武晃两位，互相来自不同的学科领域，但从他们刚才各自的经历分享，也让我联想到美的罗伯特·达恩顿（Robert Darnton）。罗伯特研究欧洲文化，是新文化史学派的代表人物，提倡以观念从心态史去研究社会史，所以主张“用人类学的田野调查方法去读档案”。我记得2019年10月，他在浙江大学做了三场演讲，其中一场的题目是《文学和国家：十八世纪的法国，十九世纪的印度和二十世纪的东德》，他提及人类学方式的历史学需要使用大量档案，不是以数十份计，最好能依靠成百上千份文献；与此同时，要能从研究获得一般性的结论，还得依赖许多的比较研究。我根据两位刚才的分享，觉得你们两位都已经是在采取相近的路子，也在借用着人类学的方法，去寻找和解读答案，可是都是围绕着想要尽可能体会文献内容，以及理解文献所要表述的整体对象，所以会想到亲自来到这边的现场，想要亲身目睹和体会到底文字中发

生的是什么事情。这种方式和传统上仅仅依靠文献的历史学研究不同。历史学者也可能是读了文献，就想办法从文献解释文献。

罗伯特·达恩顿在其 1984 年出版了《屠猫记：法国文化史钩沉》，其中有提到，新文化史的学术方法，注重的是文本的文化，包括文献所转述的人们的意识与思维结构，不仅想要了解人们的想法，而且要揭示人们如何思想，他们是如何建构这个世界，以及为其中各种内容赋予意义和情感。罗伯特·达恩顿处理的是西方文化史，而两位面向的领域是东亚历史文化衍生的课题。我想要请两位谈谈，你们在阅读的时候，你们又是会以怎么样的态度和方法去理解？

在罗伯特·达恩顿的想法，是认为学者研究的对象，永远就是“他者”（others），然后这个“他者”一定会有本身的思想；而我们在阅读，就是阅读“他者”是如何思想我们读着的情境。他这样的说法，对我们这次交流很有意思。例如两位的研究，两位的出发点都是自己的家乡，跨国研究在马来西亚的华人，肯定我们这个国度的人们就是两位的视野中的“他者”，然后你们要进入我们生活的社会里边，来了解我们。撇开那些课本的教导的内容，我们想两位从自己的经历和经验谈谈，你们自己是会怎么做，是怎么做到，你们用什么方法去思考我们。我先请蔡武晃博士来分享。

蔡武晃：

我是理工科出身。我平常都在做实验。我其实不太相信按个人对字词的理解去解读文献，我一定要亲眼看到、亲眼去体悟到，才算是我的东西。二十七年来我跑了很多的地方。这是我的所有的田野点。我觉得台湾刚好位于整个东亚的圆心地带，所以我去到各个地方，我的飞行时速都是差不多的。台湾很多朋友都知道，现在我正在跟你们开会，可能晚上十一点我打卡的时候，已经在两千公里外了。我每次出来跑田野之前，我身上一定都带厚厚的资料。我一定会阅读非常多的资料。比方说我这趟来槟城，我一定要搞清楚槟城的族群结构，他们平常到底是怎样。那我来到这里，才会有更多的新发现。因为跑了很多地方，所以我很快能够联通到各个地方。

其实我在采集“民俗资料库”，我希望能够去做比对。这里有本书，上边有一尊观音书图像，是我花了十八年写出来的。我今年年底或明年年初，会再出版以赵玄坛为主题的书。这也是这些年跑田野所写出来的东西。在阅读经典以外，然后我到了现场。我会发现到为什么他的某一神格的观念，是当地的老百姓会特别有用的。我们不管在《道藏》或各处田调，都会有提到他不同的神格。可是一旦阅读各地文献和田调，他又会回过来，我只相信那一个神格。我们现在会普遍说他是财神。可是在很多地方他无法变成财神，在当地他是以另外一个身份灵验。我找到他在大东亚的华人圈里有十四个神格。每个地方有它特别灵验之处。这几年在马来西亚我总共发表了两篇主要谈到关于赵玄坛的文章。

我们一直认为赵玄坛是财神，但他在《道藏》和其他典籍原来的神格呢？那其实我很感谢马来西亚，因为在马来西亚才发现到这个议题。我在马来西亚的乡村看到他们在祭白虎的仪式，还保存着早期 1910 年代的报纸看到的现象。我永远记得那时我看到及采集后，马上在马来西亚买了机票，飞到了珠三角一带再重新跑一次。我一直在看这张图，因为我很喜欢用“文化周圈”。其实我们会有很多的文化影响，我们学理工的喜欢使用图表表达，也看这些图表去理解，想要找出那些交叉点到底是什么？它在影响的过程中，产生了什么变化？当时我写了一篇星马的祭白虎打小人，发现不管是在潮州、广府、海南、福建或客家社群，其实就不是单纯在祭白虎。再到了南马、新加坡，它就变成虎爷诞。他们认为那一天是虎爷生日，例如对福建人来说，因为一些本身社群的习性，他们觉得打小人有点于心不忍。因此我在 2019 年《惊蛰祭白虎仪式在马星华人籍贯与居住地间的信俗变迁》这篇论文中提及“祭解补运”、“压煞”、“祭白虎”、“虎爷诞”是华人年度消灾祈福的重要信俗。近年间，我踏查了华人圈各国的华人社区与庙宇，采集地理虎煞与人运关煞的制化方式与仪式，其中在马星二国却保存着比原乡更传统的民俗面貌，也由于各祖籍间华人的交融亦产生了不同的信俗变迁，可以归纳如下：

(1) 在传统广府人的习俗中，多见赵大元帅骑着老虎神像，也习惯以玄坛伏虎八卦镜来辟邪解煞招祥，而在粤剧演出时，该戏台地若未曾演过戏，则会加演伏虎玄坛赵大元帅的“破台戏祭白虎”。

(2) 华人圈广府人的祭白虎打小人信俗中，东莞玄坛庙可能为祭白虎打小人的发源地之一，逐渐扩及珠江三角洲流域与南洋的广府人社群庙宇，大多可见消灾坛内供奉伏虎玄坛赵大元帅，庙内神婆等仪式执行者多在此处奉请伏虎玄坛爷爷帮信众进行祭白虎、消灾、过运、打天罗地网、制五鬼、化小人等仪式；然晚近此俗则逐渐扩及香港、澳门、及南洋地区各族华人社群中，“伏虎”之神祉则不再侷限于赵元帅，从观音菩萨、齐天大圣、保生大帝、福德正神、感天大帝、到洪仙大帝等，使得伏虎玄坛仅仅只在广府人庙宇中存在，且多数庙宇不愿意且禁止学者采访，致使晚近大多相关研究几乎无人把伏虎玄坛与消灾祭解的关联性做报导与研究。

(3) 祭白虎打小人在各华人族群的接受度产生了不同程度的转变，从惊蛰虎爷开口转变为“虎爷诞”，成为南洋广府人聚落以外的华社居民普遍认知的信仰，祭拜虎爷公，在虎爷公前过难化解年度流年关煞，贴贵人纸，而“打小人”则呈现逐渐被舍弃的习俗，而其使用的金银纸与供品也随之改变。

(4) 虎爷信俗在各华社中产生了不同的变化，亦随着伏虎玄坛的神格转变，从负面的虎煞、能帮忙制伏灾厄的虎爷公、到可以帮忙咬钱的招财虎爷的不同变迁。而这个源于广东东莞的信俗，随着广府移民传播至香港、澳门、以至于南洋各国的广府人社群，甚至其他族群，著名的香港非物质文化遗产“打小人”即为一鲜明案例；然考察这些地区的打小人仪式，发现祭白虎的原型实质与伏虎玄坛赵公明元帅有着紧密的关系，虽然在香港鹅颈桥下的打小人仪式多奉请观音娘娘或齐天大圣作为镇压白虎之神祉，然而我们却在广府人社群的庙宇中，多见安奉伏虎玄坛赵元帅，且祭白虎打小人仪式也于此进行。此外，在考察港澳与中国部分赵公明庙宇中，均见创建原因主要用于制服瘟煞与虎煞，粤剧中破台仪式亦以赵公元

帅收伏白虎之“祭白虎”戏剧演出；可见打小人仪式应为源于玄坛赵元帅能降伏老虎的神力传说所衍生之民间信仰仪式。

发源于珠江三角洲流域的广府人祭解信俗“祭白虎打小人”，而在台湾与中国闽粤的祭解习俗中，以及虎爷信仰上，各自存在着各自体系的运作，然而，随着各地移民往南洋各国迁徙，信仰习俗也随之被带到新家园，从原本单纯的族群地带到多元化的族群混居，原本各自的习俗仪式随着当地不同族群优势，而在各地产生不同程度的相互交融，而产生了新的仪式变迁与认知差异，就其各自的信俗“文化圆圈论”来探讨传统与变异，我们可以归纳以下几点：

（一）供奉神明的变迁

从畏惧老虎而遵奉其为山神，创虎神庙，到伏虎玄坛赵公元帅庙地设立，在宗教仪式上，赵公明“部下有八王猛将者，以应八卦也，有六毒大神者，以应天煞地煞年煞月煞日煞时煞也，五方雷神，五方猖兵，以应五行，二十八将，以应二十八宿，天和地合二将，所以象天门地户之阖辟，水火二营将，所以象春生秋煞之往来，驱雷役电，致雨呼风，除殛剪祟，保病禳灾，元帅之功莫大焉……”这正可以在广府区域形成一个敬奉伏虎玄坛来消灾解厄的信俗面貌；尔后，开始演变出如有 72 变的齐天大圣、闻声救苦的观音娘娘等神明亦可以保命消灾，这与台湾道坛鲜少用到玄坛元帅来祭解补运雷同，但在寺庙的神明奉祀场域来看，却在港澳广府人庙宇保有了伏虎玄坛与白虎的神位，只是少奉请玄坛爷爷。然而，在距离 2500 公里外的马来西亚，广府人庙宇中，仪式执行者则依然保有传承，于伏虎玄坛赵元帅或玄坛太岁前进行消灾祭解打天罗地网补运等仪式。

（二）仪式执行与名称的变迁

不论从广府人“祭白虎打小人仪式”或潮汕人、福建人“犯白虎煞祭拜虎爷祭解”的仪式性来看，仪式规模小，简单，容易学习，而产生了互相学习与交融的现象。至于“打小人”的接受度，

则产生了不同区域华人的取舍与变异，从“惊蛰日虎爷开口祭白虎”、“惊蛰日虎爷开口祭白虎打小人”、“惊蛰日虎爷诞拜虎爷打小人”、到“惊蛰日虎爷诞拜虎爷”，产生了虎爷生日的标准化为惊蛰日，但打小人部分则有不同程度的删减。

（三）“打小人金纸套装组”到“虎爷诞拜虎爷纸”的变异

笔者在香港澳门所采集的打小人纸，可以复杂到包含近二十件不同纸钱与符咒，但是到了柬埔寨金边与马来西亚广府人区域，则因仪式进行所需而缩减为只剩不到四件；但是也有些地区所采集的打小人纸则大大小小多有重复，因此，使用纸钱与相关符咒等的变化，部分因仪式执行者认知与需求而有变化；但是有许多则是因为供应商所组合的样式而行之。



图 4：祭白虎打小人信俗的两大地缘文化范围与交互影响

基本上我想去找寻中间的交叉点，台湾的影响或者是各地的影响。在整个大东亚的这个圈里面，我看到很多的交融和变化。最近一篇谈财帛星君，那时候我刚好去山东采集财帛星君材料。我在跑两广时，也看到非常多财帛星君。所以就开始从文献与田野着手。我想了解到底财帛星君随着台湾的粤东族群到了台湾，演变成为有所谓客家族群的说法以后，跟来到了马来西亚，财帛星君信俗到底是有些什么变化。我这次来也想要去看它在庆典时，参与的老百姓

和主祀者，他们如何去诠释它。虽然我来马来西亚十二年，我昨天才买了第一张的万字票。我在马来西亚跑的时候，我一直看到各地方都会有合法的万字开彩，但我完全不知道怎么下注。同样是华人，我希望的是从一个脉络，例如财帛星君这个例子，他在河北山东一带，他在那个地方慢慢地消失了，可是他在两广是存在的，从两广它又随着移民来到了南洋或者到了台湾。其实在台湾没有太多人知道，因为我的采集，大家才意识到原来我们有这个信俗。因为祂的信俗在台湾已变得非常隐性，可是在马来西亚或者南洋，它就变成了比较显性。这跟它的社会背景有关，尤其在槟城张卫波师傅那边，他的财帛星君这个独天之物，财帛星君的总庙的串联也产生了一个新的发展。我想这是在地的一个发展。

跨域的比较研究，近来由于累积了不小的田野数据库，我也开始试图去比较不同区域的民俗现象，是个从原乡移居二地后，完全不同的发展面貌，如近期 2022 年发表的《走出原乡：台马财帛星君信仰的流变》一文。财帛星君是古老的神社，相传祂是太白星转世，属金神，职衔“都天致富财帛星君”，专管天下的金银财帛，是汉民族民间信仰的文财神；又有一说为今河北曲周、山东淄川一带的古代传奇廉官，姓李名诡祖，能夜审阴日判阳及除妖拯溺，赐增福神、增福相公、增福财神，今该处尚存财帛星君李诡祖墓一座。近十余年来，两地均举办财神节等活动试图发扬其信仰。

而在两广地带大多寺庙多有供奉财帛星君信俗，但对财帛星君却有着诸多不同的认知，有李长庚、比干、赵公明或其部下招宝天尊等说法，然其宝诞多为七月二十二日，而其信俗也随着两广百姓移居南洋与台湾，其形态与信仰对象则呈现更多元面貌。就马来西亚而言，财帛星君在广府族群内与原乡仍相似，近 30 年来亦有多座财帛星君庙成为信众广知，也成为求财祈福的重要庙宇。反观台湾，财帛星君信仰几乎为粤东客家人所奉祀，其形态有配祀于庙堂内，以及书写于天神位内，这恰恰与笔者在粤东原乡所采集相同模式。然而，将财帛星君视为管理金银财帛的模式，却在屏东前堆与后堆地带出现，其将财帛星君神位设立于烧金炉上方，笔者在原乡尚未能采集到此类型。而客家先民将财帛星君等原乡信仰携至台湾

落脚，并不是普遍性的，全台目前笔者也才采集到 20 处，当然在其祠堂神位上，尚有诸多原乡神祉书写于神牌上，但多仅止于自家奉祀，大多无法踏出厅堂成为地方共同信仰。

在马来西亚有广府、客家、潮州、广西等两广族群定居，财帛星君信仰较以显性在社群庙宇间奉祀，也较为人所知晓；而在台湾，则仅以粤东客家族群为主体的财帛星君信仰，对于客家族群而言，也并非广为人知，相对于马来西亚的信仰状况，台湾则更显隐性，但其类型却又是比较多元。

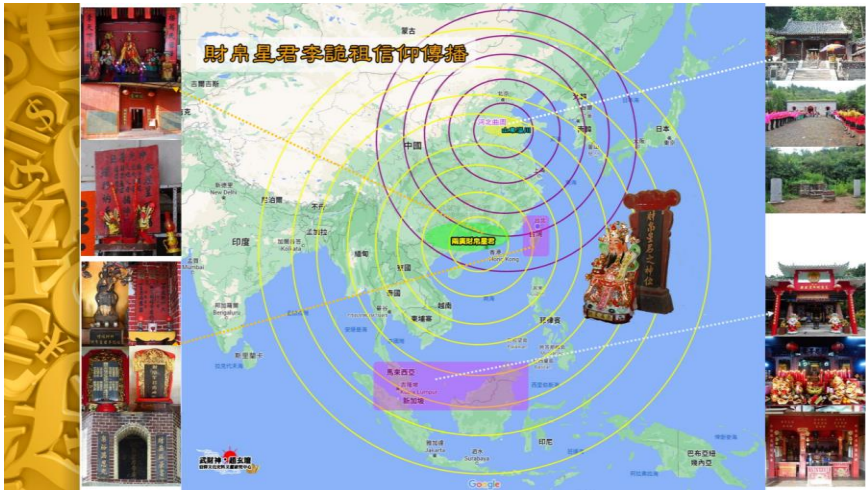


图 5：目前已确定的财帛星君信俗的跨海传播范围

我昨天晚上去拜访那个木炭炒果条，老板很热心，一直告诉我那个叫“锅气”，就是要维持一个温度在哪里。在建立民俗基因库上，我一直在做经典阅读和汇整。虽然是非本科，现在可通过网络找到很多经典。再来就是命题的设定。我喜欢坐着跟人家聊天，以这种口传方式做采集。然后我会做仪式的记录与比较，还有族群的社会与经济的关系。我本身在学校教经济，所以我对于那种宫庆捐献募款报效的运作方式都会很敏感。所以我会到处去问，那个纸扎神像系列，由大士爷与其众随从构成地方中元庆典的祭祀对象，一组要多少钱？是谁捐的？我都觉得那个价格超级甜，很想运回去！接下来是信仰的思维与供需，信俗的涵融和衍异，他如何去海纳百川，然后产生独特的变化。我一直在找寻“他方的一致”。我曾经

到云南的白族，调查他们八月一号的财神祭，我竟然看到了他们对于那些牲礼，杀猪杀鸡的方法，我非常惊讶他们竟然保存比台湾更传统的宰杀法。台湾只有几天大庆典才看得到，可是他们还完完整整地保存，而且他们白族自认为他们才是汉人。所以我觉得非常有趣。我就分享到这儿。

王琛发：

好的，听了武晔博士的分享，现在也请小武海博士回应和分享。

小武海樱子：

蔡博士以进行田野调查为主。而我的研究方法主要还是以阅读文献为主。在研究生的时候，我一直看清朝的档案。历史上发生过很多民众起义，我主要看明清社会经济社会如何变容，皇帝如何处理事件。在中国的民众宗教研究一般关注“邪教”的角度来看它的性质，或者社村、巡礼等村落组织的地域关系。另一方，一般的日本东洋史研究却不太关心宗教，关注起义与社会运动的关系比较多，并不了解民众的民间宗教如何在日常生活密切。我从来对民众心态的历史有兴趣，比如在明清时代研究，孔飞力（Philip A. Kuhn）的《叫魂：1786年中国妖术大恐慌》（*Soulstealers--The Chinese Sorcery Scare of 1768*），描写清代民众的社会不安与乾隆时代的权力结构，里面提及的妖术作为一种事件的起因，白莲教被视为一种证明妖术存在的根据。日本京都大学东洋史研究者太田出教授也曾分析清代乾隆时期的白莲教的妖术，清代的民众没看过白莲教的信徒，也没看过妖术，但是他们听到妖术的谣言；当谣言传到民众的生活之中，白莲教就被认知为“真的存在”，官僚也写下各种文字，叙述白莲教来到一处城镇的状况，以及铺陈的来历，拼命的要让民众知悉，以此稳当民心方向。官方的文献上出现的白莲教，往往是这样描写的形象，它在民众生活中的定位一直是“邪教”。

如果你只是从清朝的档案来看普通老百姓的话，不一定能理解中国一般人的生活。从科举知识人的资料、日记与笔记，也可以理

解明清时代的生活方式，但是知识人看事情的观点还是他们官场社会，他们很少写民间老百姓在生活上琐碎的事情。所以后来我继续探索资料，要知道何处才可找到民间老百姓的思想？然后我在庙会、佛堂、斋堂的经卷里找到。这种经卷可能是佛教、道教或者下层的知识人写的。官僚往往判断他们写得挺乱七八糟的，是没有价值的东西。但是这些文字里面，恰恰写的是老百姓的烦恼，他们如何过活，需要什么等等。明代末年至清初期出现的经卷形式多是“宝卷”，而清代后期出现了一些线装本的善书。看到这些资料，才会明白民众的叫喊，理解民众追求人命的尊严与人性的根本。

华人去到海外时，也把经卷一起带过去。我来到台湾、香港、东南亚时，才发现华人也开了佛堂。我在大陆山东大学开会时，第一次见到王琛发老师。那时我才知道东南亚也有华人民间团体，没想到华人在东南亚也有庙会。所谓“白莲教”之后有各种各样的民众的信仰，而且明清时代直到现在，这些信仰还发展给华人新时代的面貌。这些看法是自己去海外调查之后才自觉了。刚才王教授问我如何理解华人？华人的社会结构，经过历史阶段形成，最初是男人劳动力与会党势力去海外开拓华人生活圈，十九世纪后期华人社会又有许多的商人出现，这些新一代的绅商，在殖民地和中国的官场都有联系，有的是会馆的馆长，有的是老板，有的是政治家。但是很多新的南来者，一开始初到南洋，是没有钱、没有家人，一个人过来东南亚，单独在这里工作，他们是依靠什么过生活？如何得到教育？他们在那里怎么学习华语？这样的情况在中国完全不同，尤其在十九世纪东南亚英国殖民政府管理，华人生活肯定有多种文化的影响。民间的经卷与佛堂是华人民间团体的一种权威，同时是这些移民老百姓所依靠的一部分。通过他们的活动学汉字，学汉族文化历史，学儒教等传统思想可能对华人来说是很重要的。所以我要从这个佛堂和斋堂的存在意义来看一般人如何过生活。

王琛发：

小武海博士提供了她很重要的经验方法。她是从历史文献看到了知识人记载的文献，想从文献去寻找，认识一般老百姓是怎么生活。然后她在发现这种文献以后，又是主动“脱离”了知识人的文献，看了文献，把文献视为线索，去做田野，寻找文献以外的真实，在田野中又发现新文献，再用新文献去对照一般人的生活。武晃博士也是一样，他在马来西亚各处街头巷尾都有熟人，所以就更能从聊天与参与活动感受和比较马台两地同一神明信俗的同与异。但我觉得她们能否实践现在的田野调查方式，原因也在他们主要的作业地点是在马来西亚、越南、港台地区，社会环境自本世纪以来是相对开放，所以较少障碍。

我们在马来西亚常见的社会学教科用书，有阿伦布·莱曼（Alan Bryman）在牛津大学出版社出版的《社会研究方法》，2021年已经是第7版了。这书讨论各种调研方法，里头谈到的“田野调查”，就有说及公开或隐蔽两种方式。公开的参与，可以通过他人介绍，对方已经知道我们到他们之间的工作；如果原来不认识，也没有熟人在中间，别人可能不会让你知道太多细节，甚至不说真相。可是在一些时候，基于调研者的身份或组织，或内外的利害关系和气候氛围，人们是不会让你全盘理解的，甚至不想让我们进入课题。如果还是有必要做这个课题的田野调查，就不能不是采取隐蔽的方式。

再说就是两位在这里的调研，看起来，东盟各国社会开放的背景很有利外国学者深入田野工作。在社会环境开放的背景下，“熟人”就是优势，这会有利研究的成果。我觉得两位的研究方法各有偏重，而可贵之处，在于你们都会从文献出发，再形成对文献的反问。

我们都有同感，不能只看那些体制认可的文献，或以为有知识的人的讲话就是对的。你若是在现实社会做田野，就可能发现有些事情看起来好像不似你在文献阅读的印象，甚至觉得荒唐，不符合过去阅读的认知。但是，这些通过参与研究对象的田野调查，得到的另一种印象，可能刚好就反映真正的集体思想，是那个群体赖以建构和维系彼此社会的底子。就好像小武海博士研究青莲教之类民

众宗教，如果按照清朝认可正统的体制内宗教，这些提倡三教合一而的教派，不论理论、制度、活动方式，都不见得符合儒释道教“正统”的意识形态与建制；可是它们在南洋却几乎支持着每个乡镇内部的文化传承、社会福利与文字教化，是维持社会运作的组成。又像武晃博士常会接触闽台地方信俗文献，这些文献都是聚焦在记载者或研究者视野所能及的“当地”，也就很难注意到很多各地的“本土”本该是早就已经“国际”的证据，而这些“本土”论述又牵涉那时的社会或地方权力对外区隔的必要。如果不是像两位这样，可以一再来往于两个以上国域社会，看文献又做田野，可能就不会有上述经验谈。

我这里大致想要说的是真正做田野调查的好处，的确是可以让我们感受和理解研究对象，理解他们在生活赋予一切事物的意义体系。田野是真正接触研究的对象，从而有机会反省先前各种“人的知识”的界定，抛弃认识上的不足、偏差和限制。

尤其是牵涉南洋华人的文史研究，这很重要。田野调查首先除了要能 Access，进入研究的环境，还得要求我们在主观和主动上不让既有的“认识”套牢。面向“南洋华人”这个情境，我们得先考虑本地属于后殖民社会、长期经历过动乱和威权时代的沧桑；还有就是精英阶层基于不同利害关系和立场一再企图诠释历史文化，而现在一些作为基础的知识，其实也是成见，本来是缺乏文化修养和学术研究支撑，但往往构成许多研究书写文本思考的起点和背景。由此而生的对历史的、社会的、文化的认识，以及各种各类的文献表述，其实都源于权力和话语的制造。

这其实也是全球类同的况，这是1960-70年代西方知识界早有关怀的课题，导向了学科哲学的讨论与批判。像福柯（Michel Foucault）的《词与物》、《知识考古学》和《规训与惩罚》等书，对于“学科”、“学问”和“知识”的批判是说，文本宣称某些事物真伪，总是涉及权力和知识话语（a discourse of knowledge）的复杂体系，左右着事物的认定和解说，也决定着谁有权力进行这样认定；正如福柯以“寓言”为例，讨论何以一些“异常”的意义体系会被斥责，原因是西方人的思想限制，他们不可能那么思考。

换句话说，我们可以不否认历史和文化可以是有连续性的，甚至可以论证长期的跨境的联系结构，但是我们也应关注，解释和处理历史、社会、文化的知识，乃至解释人本身的知识，是非连续性的、断裂的、有差异的，源于由权力体现在话语的形式，而建构出来的；亦可说任何话语（discourse）不论是否文字语言的形式，都是隐蔽在其脉络的资本、威权、意识形态的权力体现，在出现的同时也是在驯服与规范大众思想和态度。

权力这种暴力，总是会通过和话语的联姻，渗透社会的机体。当知识里头含有着权力的实践，而权力生产与构成话语的内容，话语以系列的陈述形成表述、沟通、理解事情的形式，知识的生产事实上就是“话语-权力”一再实现的形式，以循环着的扩大去操纵人们的思维，包括左右日常生活的实践形式。所以，我们也得注意我们从选题研究开始，一直到田野调查的准备和过程，一旦不曾关注研究话语本身，而是受着话语影响的先入为主，就可能是不假思索的被前边的认知谬误拖得更远。

我建议有兴趣文史研究的朋友，不妨阅读福柯对西方历史哲学和传统史学方法的批判。特别是我们当中有些文史爱好者，缺乏历史哲学和方法学的营养，又是不其然的接受着许多过去的认知。而福柯评论的欧洲，也正是 19 世纪以来影响我们思维的欧洲，其间的各种学问知识，在前殖民地社会，既是不完整传入，却又是强势的笼罩，引导着我们对一切概念的理解，又抱持这些概念去论述自己和外在的世界。

其实福柯所说的“知识”是两重互构的人的，一种是“认知”或“认识”，他称为 *Connaissance*，成就于人对具体的事物的感知和理解；另一种是 *Savoir*，指的是由这些具体认识组成的体系，其先行的存在也会影响 *Connaissance* 的形式。所以，我们从他人接受知识、向他人提供知识，一旦未加考据，很容易都是基于由“话语-权力”构成的定见。参照福柯关于“话语-权力”的论述，或能“他山之石，可以攻玉”，不清楚这个问题，研究成果本身也作为一种“话语”的存在，很容易是为虎作伥。

再者，福柯称为“知识考古”的理论，对“知识”进行“考古”，重视其作为形成的“话语”表达的权力结构和社会规则；这意味着研究课题者，是需要考虑构成课题的知识、以及其中形成的某种理念，细究构成其知识的话语，深挖之所以形成的具体背景。福柯就是强调文献的“话语”不是历史的完整保存，而是以本身形成一个事件、一个规则的说明，发现过去“观念史”研究途径所不能发现的缺陷。福柯还在《知识考古学》中指出，历史学依赖文献的做法已经过时，需要做的是将“文献”视为“遗迹”去考据，并且扩大史料范围，将建筑、机构、规则、技术、物品、习俗等能承载记忆的东西都包含进来，再通过考古学和系谱学的方法，考察其中的话语的构成及网络。

许多史家已经不再认为语言能透明准确地记录史实，也不认为历史书写能心如所愿地重构有关过去的叙述了。我们做田野，就是为了“阅读”文献以外的。进入环境，以视觉和体验去印证话语的实证，变得很重要。

虽然东亚的汉文字基本就是表象字的传统，和西方的表音文字传统，是不同的文字体系，经历着不同的发展过程；福柯论述的许多方面，也不一定能顺畅的转化运用在华人世界的研究；但是不能否认，汉学立足在训诂文词和义理考据的传统，原来也应是拥有对“知识”进行“考古”的传统。章学诚《文史通义》主张六经皆史，他在《文史通义·史德》是说“史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也”当章学诚主张把六经的 context 视为史料，他追求的不止是资料的实证性，还要考据文词记载事件的表述结构，管窥其背后意义的体系，所以他在《文史通义·原道下》提出：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也”。

在东亚文明的传统中，古人对待古文献是重视一字一词考据其中微言大义，不论考据历朝政治环境与得失，或者治理地方方志讨论当地情境，或探索由村镇到家族的各种人事避讳，也能从行文解读其中隐而不说或说而不破题的各种关系；常有学者，是根据文献

或语言的文词联系与陈述，进行索隐考据。所以汉学的传统，原本也是拥有研究“权力”、“知识”和“话语”关系的治学传统。

最重要例子还在那些祭祀场所，牌匾碑文仪仗陈设各自表述的意义，不是仅仅依靠上边的文字，这些文字可能只记载着从捐献人的名字与捐献日期；要说它们表达的“知识”或“话语”，就得看他们各自的大小、形状、材料、雕刻图纹、所在位置、使用方式，以及在时空之中如何构成关系，由此体现当地的“信仰常识”兼“地方知识”。

金石文字是来自现场的资料，金石文字只是部分资料，现场是不立文字的，只能投身在其中才能知悉人们这些文字由来的真实义。

这里再提一提福柯在 1970 年代的《历史与人民的记忆》，他在其中提到，许多的历史书写，在于阻断、抹去、改写人民的记忆，但是人民的记忆毕竟是绵绵不绝的。所以，我常要建议同学，我们本身不论是阅读民国和先前的历史文献，或参考中外人物和现代人的地方文史书写，即使没有做田野的，也应当记住自己从父祖辈起，几代人就是生活在课题的“田野”场域；所以，我们要多点回头思考黎民百姓的日常生活，想一想大家原本是怎样思考又怎样生活。尤其如果在文献上遇见的都是帝皇将相的话语，深入民间的田野调查和知识发掘就更重要，因为这是我们服务人民话语发声的机会。

我想，我现在也不妨站在马来西亚华人的位置，从被研究对象的角度请教问题。你们会如何去思考你的研究对象的自我印象和想法？我们不讳言，很多时候一些学者的描写文字，是他们在想像别人在想什么、或判断别人应该是怎样的，而不是真正去发掘别人家是真正在想什么、怎么想。有些人甚至是长期在本土现场缺席，却根据研究文献去发表文献。但你们两位不同，你们是拥有本地生活的体验，在本地实地调研。

我想请教两位，你们如何能在最大程度确保研究的同理同情，能清楚的解释被研究者如何解释自己的世界。这也是我们作为被研究的社会，应该关切的重要问题。先请武晃博士先分享。

蔡武晃：

其实我一直强调我喜欢跟人家聊天。像我这几天就常在马来西亚的街区，和当地民众坐在一起聊天，跟主事的负责人，然后跟着道长，跟着信众，我会很喜欢去看每一份他准备的东西，跟他们聊。其实我没有公开说我是来做研究的。我就说我是来旅游，我对这个很有兴趣。他们就会觉得我从台湾远道而来，就一直跟我分享，拿手机的照片给我看。其实我都没讲什么话，我习惯默默地听他们想要陈述给我的那个感动吧！他们会讲这些活动应该是怎么样，他们觉得怎么样。谈到很多的变迁，以前是怎么样做。那当然他们也会觉得很奇怪，为什么我会每个重要时刻就会出现，他们也大概会了解。昨天闹了一个笑话。其实我在台湾有上电视节目，结果被认出了，他说那个某某节目看过我。其实我一贯的田野，我有时是参与式的，有时我会在旁边观察他们做什么。看到主祀，我通常就会公开让他知道我到来的目的。他们都会很热心地给我很多资料。

另一就是我会在这里交朋友。尤其我很感谢南马新山的中华公会，还有各方的好朋友，他们对我都非常好。我每次来，就会一直跟在他们的旁边，去了解他们很多的想法。我们大家会互相聊天，会去了解。因为好沟通，所以我就可以去了解他们到底是怎么去想的。其实我不只跑南洋，我也会跑日本。毕竟台湾有五十年受着日本统治，所以台湾很多的民俗基因，确实会有不少日本元素，所以我也会到日本去找寻那些我可能在南洋或在中国找不到的东西。我也问过长辈，他们在日本时代接受日本教育的时候学过了什么，然后我会跑到日本去了解他们相关的文化。那我分享一个有趣的经历，之前有一位长辈跟我说：“原来你就是那个蔡老师啊！”我说：“啊？什么？”然后他说，他当炉主一年，很多人跟他讲说：“你如果不知道啊，可以去请教那个蔡老师。”然后他一直很好奇那个蔡老师是谁呀？别人就告诉他说：“就是那个常常来这边帮你拍照的那个啊！”那位长辈才想起说：“哦，你说那个那个小蔡啊！我跟他很熟。”因为其他人是完全连接不起来我们两个人是在干嘛的。其实我没有学过相关的理论，不管是人类学还是社会学，但我在学校确实教过研究方法。因为我们还是要开研究方法课，那

我会一直用我本身实验设计一直学的那一套，或者是经济学的那一套去看很多的现象。好，那这是我的看法。

王琛发：

有选题有目标的田野调查，基本工夫的准备，一开始就要接触“Access”和“Involvement”的考虑，前一个问题，是“走入门槛”，意味着我们应该如何才能进入研究对象的世界，开始进行田野调查；第二个问题，在中文解意，即是在指“介入的程度”，所以我们现在要继续谈的，是我们用什么方式来“involve”？参与程度有多深。这两个问题不是太清楚，没有先做好准备，就可能导致田野工作的入场方式不明确，配合不上原定的目标。

Janet.M.Ruane 的《研究方法概论》，我们这边流行的是英语版，也是常被用作课堂参考的一本。网上是可以查阅台湾出版社在 2007 年的翻译版，很方便中文读者。这本书的第二章就谈到社会科学各学科共同的一些研究伦理，在我看是阅读的时候千万不要跳过的一章，否则研究会失去意义。我对这本书讨论田野调查，印象最为深刻，心有戚戚焉，是作者对于田野的自然本质（naturalness）的关怀，建议调研者在进入田野场景以后，尽量不要造成研究法感觉不自然，或为着回应而出现了“被动反应效果”（Reactive Effect）。

回归到东亚历史文化去追溯，现在我们叫“田野调查”，在中国古代很早就有类似的做法，就叫“采风”。“风”即是《诗经》所谓“风、雅、颂”的“风”，《汉书·王贡两龚鲍传》的说法是“百里不同风，千里不同俗”。以《礼记》和《史记》的内容相结合，在《礼记·王制》是有说“天子五年一巡守（狩）……命太师陈诗以观民风”，而司马迁的《史记·乐书》基本上是转载战国时期《乐记》的说法：“州异国殊，情习不同，故博采风俗，协比声律，以补短移化，助流政教”。由此可见，至迟在周代，“采风”已经出现在体制政策，是政府行为，也即是古代的“社会研究”、“田野调查”。

周代的采风，所要采集的是各地民风民俗反映的民情，主要是以“诗”的形式呈现的。《左传襄公·二十七年》《尚书·尧典》《庄子·天下篇》《荀子·儒效》都有提到“诗言志”这个概念，大抵就是古代人对于各地的流传诗歌，已经是据由诗歌形成、内容、形式和社会效应，形成一种一般性的理论认识。我们现在借助《诗经》作为佐证，可以发现里边的内容，其实就是报道着各地发生的各种自然现象和社会现象，还有民众对于这些现象的反应，以各种言论表态喜怒哀乐。

《史记·孔子世家》中说：“古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取其可施于礼仪，而成之”。我们且不管后人一再有争议这段文字可靠程度的争议，如果把“采风”视为古代社会学研究的田野调查、把留下在《诗经》传世的古诗视为学习古代社会史的素材，那就比较容易理解孔子何以在《论语·季氏》把教学《诗经》的要求提高至告诉后学“不学诗，无以言”，却偏偏不删除郑诗；这导致他表面看似的自相矛盾，在《论语·卫灵公》是批评了“郑声淫，佞人殆”，当《论语·为政》把学诗联系着学政治，又是把郑诗包括在内，总结说“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”。如果从“采风”的需要看，孔子没有自相矛盾。因为古人做学问，一样讲究材料客观真实，得来材料必须保持自然本质，这种古代的田野调查才能反映现实，服务于施政和对策的需要。孔子在《论语·阳货》对总体田野调查的功用是说：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名”，对其中部分地区材料做具体课题研究，尽可能如实保存采集的结果，结论则可以是“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者”。现在的学术研究也一样，学科和研究方法是一回事，课题和成果结论是另一回事，调研过程和采集样本的客观性则是一致的要求。

后来隋朝王通的《中说》，曾经根据前人文献评述后世说：“诸侯不贡诗，天子不采风，乐官不达雅，国史不明变，呜呼，斯则久矣，《诗》可以不续乎！”可知这种古代帝皇时代对于民间社

会的实地考察，是通过政府的渠道，有诸侯本身组织的，也有天子派人前往的。

对照《礼记·王制》的记忆，“采风”那时虽说是朝廷行为，可周朝是意识着内部的多元一体，确实也得尊重和理解真实民情，以维系其分封制度的稳定和大一统，所以各地采风的原则，乃至根据采风得到反馈去订立政策，本身就得重视保持田野的自然本质，并且也要预防民众对采访过程出现被动的反应，导致统治阶层判断失误。这在《礼记·王制》是有说明的，当时的知识原则：“凡居民材，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔轻重，迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜”；由着尊重各地自有各地的客观因缘，所以跟随在上述文字的后边，说明了不论采风前后都得尽可能遵守的“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜”。

在我想来，不论是周朝的“采风”，或者现在各学科田野调查；不论是古代东方的孔子讲究从《诗经》学到的好处，或者是当代西方的福柯提醒研究者必须透彻权力隐藏在话语当中的作用，共同点都是要寻求研究对象和材料的全面与真实。而在 Ruane 的《研究方法概论》，这是基本上是要从根本解决的问题，一入场首先得端正伦理态度，而且只要是在 Involve 就要确保自己的 Involvement 一贯是尊重田野场景的自然本质，也要避开自己有意或无意间引导对方主观上或不期然的对我们“被动反应”。这种“被动”不一定是消极、提防或对抗的态度，被访者有时也会是为了各种理由，过度提供和满足我们自己的期许和想象，甚至提供了他们想像中可以取悦和满足我们的伪造信息。

我们想再听听小武海樱子博士的经验和意见。

小武海樱子：

我目前所进行的调查实际上与现代的人没有太大的关系，因为我的研究对象是历史。因为对象是宗教组织，有的佛堂或者斋堂，有的话题很敏感，所以他们不太想说。而佛堂的源头大多是清代，因此我会阅读并理解清朝末年至民国初年的文献。由于通过文献并不能全面把握宗教团体的面貌，所以我会向他们询问以理解他们的

生活和现在的状态，比如：问问他现在会一起做什么，有没有吃斋吃素，有什么戒律，或者他们怎么过生活？通过他们现在的生活状态，以推测过去在清代的模样。因为文献不能全面把握宗教团体的情况。我的研究角度更偏向于佛堂与斋堂的变化过程，按照各地的经济、社会、人口的变化、华人的异动、还有社会的制度来分析佛堂的华人所面对的问题。我会从这各个角度以全面地理解过去的历史。当我进行田野调查，面对他们不太想说话时，我也不太会勉强，我只会观察他们目前的生活状态。

还有我很注意的是，民众的宗教知识。华人的佛堂与斋堂因为不是正统的佛教或道教的组织，有时候宗教职能者会鄙视民间佛堂与经卷，也不听他们的讲话。但是民众文化是在民众的手中，儒佛道三教合一的民众思想也是很重要的传统中国宗教的知识体系。很多时候佛堂的人不太了解经卷的教义与佛堂的历史，但是我们研究者应该尊重现在华人民间信仰的情况，同时要探讨民众宗教知识体系的历史意义，把它把握在华人的历史发展的过程中。

王琛发：

从访问现去对比文献，这是一种用历史学结合人类学的方法，通过采访现在的人，便有可能试图从现代继续流传的迹象，或者从验证出由过去演变而来的迹象，去了解文献上记载的过的历史。另外，我想请两位与现场和线上的一些同学、朋友，更深入的以一些具体例证，谈一谈两位老师在田野调查的经验。

田野调查其实是很成熟的专业科目。上述《社会研究概论》即提到，研究者进入田野调查的过程，可以考虑四种不同的观察角色，它们基本上有很大区别，即：1. 局外观察者（complete observer），过程中最小化调研者对田野现场的影响，包括远距离观察，让对象主体注意不到调研者的存在；2. 观察者的参与（observer-as-participant），以公开身份进入现场的调研，但尽量不打扰，尽可能最小程度参与主体的活动；3. 参与者的观察（participant-as-observer），极大程度的参与了活动，但保持调研者的身份；4. 完全参与者（complete participant），自己融入成为田野

现场的主体，有的是不揭露自己调研者的身份，也有的是大家都知悉其身份，可是把调研者视为内部“自家人”。刚才两位各自提及的经验，武晃很多时候是第三种或第四种身份的参与者，以致大家都知道他是“小蔡”，而小武海樱子更像是保持着第一种身份的一位观察者，而我自己本身的身份则常是以观察者去参与，或者在某一些团体里面我则是扮演参与者，而在观察，甚至就后又变成主导其事的完全参与者。

在我的经验中，研究者一旦开始走入田野场景，已经是 **Involvement**，就得在第一步开展之前首先有意识的分析自身所处的处境，主动打算自己应该扮演的观察角色。当然，研究者固然可以在过程中因应需要，决定改变角色，改变角色的理由，还有如何改变，都不是以主观意识为转移，是基于研究目标与所处处境的相互关系。这在田野调查科班训练，是不能忽略的。

东亚诸国古代有史官制度，各部门也有档案编整。章学诚的历史研究则是选择了地方史，收集地方史料和编写方志作为理论实践的对象。他在《方志略例》里头说“制度由上而下，采摭由下而上”，又说“地近而易于质实，时近而不能托于传闻”。在章学诚的史学讨论，他是把史纂、史考等作法，均视为不足以称“史学”，因为历史的叙事要能真正作为“学”，是要能够发挥回应现实的精神，切于人伦日用，也就是他说的，要能展现学者本身的“史识”、又能展现历史本身的“史义”。历史的知识来自学者本身修学的积累，历史的意义源于学者拥有足够的知识去发掘叙事者的话语，贯通他们使用的文字话语所体现的思想。所以，如果要求丰富的材料支持这样高度的研究原则，要做到“地近”兼且“时近”的“采摭由下而上”，“采风”是必然的，但不是把写作和整理地方掌故视为史学，是要先有与老百姓同心同在的情怀，民胞物与，将百姓日用之道和历史叙事发挥的义理相互发明，这一点我是颇有同感的。由此我们会发现章学诚重视从编撰地方史、方志、年谱做学问，福柯以边缘的或细琐碎的课题为讨论对象，都是由小建大、由微言说大义的贡献；我觉得，这起比现在一些人忙着写空的

虚的大部头式的通史，却无从返回他写的题目的基础层次去解释具体课题，是更有意义。

我在这里，是很期待这座两位青年学者分享丰富的经验，也就是两位各自本身研究课题的特殊经验。其实，很多有经验的研究者都知道，进行田野调查前思考采访的方法和入场的形式，很是重要。特别是在现代社会，绝大多数各学科学者专家选择的田野现场，能够证明这个地方原貌的事物，毕竟是越来越少，于是我们就发现，现在不少不同目标的田野调查，不论是研究现代社会网络，或者研究传统文化意识的演变，还有研究社区商业与流行文化的影响，乃至恢复历史原貌的梳理工作，都同样是只能选择研究习俗、信仰、节庆，从神话与仪式入手。如果再遇上研究者原本在这些领域认识不足，或者个人有定见障碍，那就更难以评价验收成果了。

你们两位的经验是宝贵的。两位都曾经在最难进行田野调查的几处地方做调研。例如在中国大陆的乡野进行田野调查，那里人口太多了，而且地区变化很大，各时期新旧人口流动也大，再加经历过许多动乱的地方，很多记忆都是片段的、断片的，或者经过当事人有意无意的增删与修饰，往往是受访者也会把思考的问题告诉采访者，结果是采访者和受访者都在想答案。香港和台湾也一样，都是遭受过殖民统治、拥有白色恐怖记忆，不同时代使用过或流传下来的词汇，包括社会文化活动展现的事物细节，都可能属于不同意义体系的话语，也可能是交织在一块。可是我们深入其中做田野，不一定是为了剔除其中元素，企图去“复原”其“纯粹”。相反的，深入参与和观察，就可能发现这些交织是如何陆续一再发生交织和一再被诠释，以及如何构成现在，又如何融合形成符合民众之所欲。

在事实上，两位的田野经验，比起我个人的田野经验，更可以带给同学很好的劝告。我做田野，主要都是在东盟国家，又通常都是涉及当地大学或公立研究所的协作项目，作业是很少遇上语言和体制障碍，而且不论交通住宿和资源支援也较充足，是较轻松的。这样一来，从另一角度去说，我这里的田野实务的经验，可说是较为逊色。我不太像两位是真正必须出门面向其他国度，拥有着比较

生活的经验；我也不似两位可能先要在当地反复逗留，积累人脉，也积累过各种克服困难的经历，可以教导和启发同学们。以两位丰富的经验，不妨请给劝告，劝告各位在场的年轻朋友和同学们，研究者在进行田野调查以前，应该具备怎样的心态呢？怎样才能采取最好的、最快的方法去确保任务的有效成功？

蔡武晃：

谢谢老师。我常说，读万卷书虽然不如行万里路，但是你没有读上千卷书，你也没办法行万里路。对，我觉得这个是很重要，它们是相互的。我一直记得在刘枝万老师生前我曾经跟他吃过饭，他一直努力地扎扎实实及尊敬田野工作。我觉得每到一个田野场，真的是要对它非常尊敬。其实我在田野场时，每个人看到我，可能会觉得我是一个小伙子，也会来拜拜。他就会很热心地想要教我很多东西。可是他可能不知道我其实是来观察的。其实我入境随俗，我来到这里该怎么样我就会跟着怎么样，该去上香我一定会上香。毕竟大家都是华人，所以大家都不会把你分得很清楚。那这个时候大家就会觉得你是融入他们的，然后他慢慢地就会告诉你很多东西。另外，我对每一样东西都表现得特别好奇。近这几年开始，我在中元节的时候不是待在台湾，我以前是很忌讳七月出国的。可是我这几年就开始去香港，去潮州，也来东南亚，甚至我还去看了日本的御盆节（Obon）。我在台湾的时候也经常讲这个笑话，就是我每次经常会到普渡场逛逛，去观察每个人准备的东西。很多人都会说：“那你干嘛老是看人家这个？”我说当有人问我的时候，我就跟他讲一句话：“啊，你看得到我？”他们就会吓到了。这只是开玩笑，其实也不该开这样的玩笑。因为其实我会很细微地去看很多东西，我会看到很多细微差别。

再来就是我刚一直谈到的资料库。因为我们学理工，所以其实我一直在采集大数据。获得大数据的内容以后，你一定要整理。千万不要把大数据收集回来以后就丢在电脑里面，也从来不去处理它。我也很感谢这些年，很多老师在帮忙，让我有机会能够在这个领域发表相关论文，所以我就得要逼着自己去整理。当你整理出来

的时候，你一定会发现到你缺了很多东西，所以我又得要飞一次，又得要来看看哪些东西。我们一定要整理，就是我们常讲的就是一定要一直去循环看自己的资料库。那你就会渐渐掌握当中的脉络。当你去整理以后，再去别的地方看到某一个东西，你马上就会勾起说：“哦，原来我在哪里有什么相类似的东西，那我要如何再去串出来。”所以你会不断地串，串出一个很大的网。

王琛发：

说得很好。真正的完整意义上的田野调查，确实不纯粹等于去现场采访、搜集资料和整理发表。田野工作作为方法，背后有相应学科。我们如果真的是认真的田野工作，我们首先必须感激和关注那些写掌故的文史工作者，他们的记叙、他们表达的地方视野和他们经验的表达，都应是我们的数据来源，是必须端正态度感恩的对象，也是用心关怀和真实对话的对象；但作为学科的研究，从学科出发，我们不止于此。我们需要有比较，从循环的比较促成循环的丰富与提升认识。

当然，我个人觉得在这里需要说明，我们从文献走到田野，目的就是要寻找事实，包括被研究对象事实上的观点；可是一定要关心，他们的观点的事实，也就是他们在事实上会表述的观点，甚至可能是长期遭受威权话语霸凌改造以后的结果。在这其中，各种政经意识形态的，包括殖民的、种族的、资本的、功利的、消费主义的，等等，都在影响着人们对世界对自己的认识和表述，表达在他们的文字、口述和无声的语言行为。正如帕斯卡尔（Gadamer）所言：研究者研究的是社会的行动，必须把被研究者赋予自身活动的意义，视为重要的研究资源；可是，被研究群体的各种行为和活动的意义，虽然是社会科学的必要起点，他们的日常观点却经常呈现为片段而零碎，很难说是知识的最终权威。反之，我们作为研究者对自身的要求，是要有系统地掌握经验证据，并且以超越论证去进行推理，由此寻找关于整体社会结构的科学说明。所以研究者的社会科学训练，也往往会导致研究者的说明不同于被研究群体的日常观点，甚至相互矛盾。

我觉得我们现在有一个困惑：就是我们明明生活在一个知识爆炸的时代，明明身在“书到用时方恨少”的处境，就怕缺乏反躬自省，一心想着要著述论说。我一直提出，我们想做好份内的事，还得看很多书，包括重视跨界视域。像伽达默尔（Gadamer）的哲学诠释学（philosophical hermeneutics），特别是他在1960年代以来便提出的“视域融合”（fusion of horizons）思想，就很值得我们参考，至少启发了成熟而丰富的田野调查成果，是如何能反映事实，又能反映作者的“史识”和诠释现场的“史义”。

伽达默尔（Gadamer）的说法，其实也是我们作为研究者应该承认的共同经验。我们走入田野研究他人，自己不可能没有事先的认识，也不可能认识完整而没有偏见。可是在伽达默尔而言，恰恰是如此，我们才能以自身在先前的理解、先前的知识，包括我们的偏见，作为研究的资源，去发现差异，我们才可能对其他人的言行进行解释。这很正常，我们最好能不耻下问，放下学者的身段，甚至以自身的知识，可能会被民众觉得不可思议的无知或浅薄，作为最初基础，向受访者提出请教，接着根据受访者的回答来调整自身的先前的认知和理解，然后再问新的问题。伽达默尔是把这样一个不断沟通理解的过程称为“诠释循环”（hermeneutic circle）中不断地发展。由着如此过程，研究者对受访者言行的解释，就不是简单的采访工作，也不是受访者观点翻版，更不是凭着自己先前的认知和目的去杜撰或者断章取义，而是抓紧着客观事实，由此呈现自身知识的创造与解释。

要说得实际和做得实际，还得回归到操作的实践层次去说。田野工作有两个部分一定要做的：第一个部分是访谈（Interview），但是你不要把访谈当成是结果，因为把访谈当成结果而不是去思考整理的话，其实我们的工作只是停留在第一阶段。你不一定要理论思考，可是你如果从天夜现场采访以后，没有按照学科的训练和学理的需要去消化，你忙着写出来的，可能更接近大众传媒每日应付新闻的要求，你写下的就是专题报道（Feature reports），不见得是一个研究论文。当然，如果要做到传播知识、社会教育，要满足大众知道事情的权力，这也是一种需要。

而田野调查最需要做的不是听闻任何消息就忙着发表。Interview 的过程，最需要与之配合，是自己要准备好天天勤劳书写田野笔记（Field notes）。因为田野调查的访谈，是一种社会科学定性研究的方法，最先需要的很多次非正式的访谈，获取普遍性的讯息，调整访问者自己事先的认识和想法，然后才能后来聚焦在一些需要重要课题，进行有目的性的访谈，而进入研究问题的访谈，为了保证效果，是要有设计的，是半结构性质或者结构性质的访谈。科学的活动，就要有科学活动的整体记录，才能作为研究进程的研究材料。

田野笔记，作为个人对待研究过程的记录，一开始便是一种基础的记录，所要记录的不止是对方说过什么和拍照留证，而是要做好本身长久身在田野现场的演变记载，这是田野调查和新闻采访的最大差别。研究者必须做的，是尽可能记录自己和对方双方所谈的事项，包括所在的背景环境、行为、交流的问题，发生的时间和费时的长短，中间还发生甚么事件，等等。这是一次又一次循环访问也循环记录的过程。在记录之外，还会在后头补充先前忘却的访谈现场回忆、文献的联想，自己访谈当时或完毕后的思路和感受，等等。特别是做人类学的田野，或者主要不能依靠文献的时候，上述的各种步骤更是保障研究成效的基础。

好的，我想再请小武海樱子博士和我们继续分享。

小武海樱子：

因为我主要关注文献，我在调查中有时候会发现佛堂的人，他们的看法与我所收集过文献的说法不一样，或他们的说法与一些其他新加坡报纸，政府里面的文档案，文献所写的观点不一样。当出现这样的矛盾时，我应该选择重视田野调查的结果吗？还是选择比较客观的历史资料呢？这个是比较大的问题。因为如果我依据历史的资料写出来，他们读了相关内容发现有矛盾的话可能会不高兴。但是在田野调查时我们听到的，采访到的东西并不是全部都是真实，这是他们的世界观。所以我们在写论文的时候，一定要注重他们的看法。同时，也结合历史学者的历程立场，文献以及一些其他

材料加以判断，而并不是单纯地把田野的调查结果记录下来。但万一我所写的内容还是令他们不高兴的话，那我也只好坚持自己作为学者的立场了。

王琛发：

这次的论坛，其实有点小遗憾，就是我们这两位来自日本和台湾的学人，都有发表过好些很有看头的文章，但在座各位可能都还没看机会接触。无论如何，根据以上他们两位的论述，或者我们可以发现一个共同点，就是学术研究的内容，是会持续的呈现着一种主体与客体的话语关系，研究者是思想的主体，研究对象作为客体，其实是研究者思考框架范围以内的时空和其中的人事。学术研究的过程，就是以人的知识在思考人的活动。学术研究，怕的是研究者的知识障碍，有意或无意间把太多他不清楚是重要的，或者他不屑学懂的，放在框架外。更可怕的是，研究者无知，不懂得有那么一些人和物，有那么一回事。

由于讨论的对象是人和社会，因此就得小心一开始就单凭文献去思考，可能造成失算。仅仅依靠自己的知识去解读文献，由此而诠释对象，进而给出一个定义，然后再进入研究，是有风险的。在大多数时候，文献不充足，得着的印象就会以偏概全；文献内容不详尽，阅读者对不同时代、文化、地域的文词表述理解不足，也会出现歧义。如果只是定义一件物品，那还比较容易获得简单而客观的定论。可是凭着个人认知，根据自身知识，先去定义一件牵涉人类活动的事情，例如制度、规范、人际关系、节日、信俗等等，把概念给具体化了，不知不觉就可能是个人定见作主，从产生研究的问题意识那刻起，就可能有风险。法文有个说法，叫“搞砸的提问”（question mal posée），意即提出错误的问题，把研究引导去错误方向。因此，学会田野调查的科班操作，懂得注意步骤和细节，价值不仅在丰富材料，也有利自己纠错。一旦研究者能做到深入到系统的运作之中观察，学习了地方群体的内部视角，理解参相关人类活动的本质和行为模式，他还是有机会为自己纠偏，调整自己的立场和思路。

回到汉学研究，我想再谈一谈章学诚。汉学考据方法，知识和方法都要炉火纯青，不见得是止于纯技术活，是得端正心态。清代章学诚提出过“临文主敬”和“论古必恕”两个概念，我觉得是很重要的启发。就是刚才小武海樱子在这次的谈话中，也有表达了同类的观念。“临文主敬”是指研究者阅读或书写材料的态度；章学诚在《文史通义·文德》说道：“主敬则心平，而气有所摄，自能变化从容以合度也”、“文非气不立，而气贵于平”、“文非情不得，而情贵于正”；至于章学诚主张“论古必恕”，则是立足在“恕非宽容之谓者，能为古人设身而处地也”，在《文史通义·文德》又有阐释：“不知古人之世，不可妄论古人之文辞；知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也。”

章学诚的史学，主要还是文献考据为方法，但是我们当注意，他的治史经验源于重视“修志”，即是要有采集地方历史文化经验，作为思考的基础。而他的治史方法论引用了《孟子·万章》，提出根据上述两个概念，是维护“论世知人”的原则，说明研究者对待研究对象应有的态度。《文史通义》全书第一段第一句就根据“史”先于“经”，把六经视为先王编纂口述与文献的集成，说“六经皆史也。古人不着书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”。这种史学主张，确实可以通于“采风”的传统，也符合地方撰史修志访问风土民情的作业原则，是可以被视为古代形态的“田野调查”一种传统遗风。《孟子·万章下》原文是说：“以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。”我们可以参阅章学诚在《文史通义·知难》篇中说法，他对于“论世知人”的有所判断，就在于“夫人之所以谓知者，非知其姓与名也，亦非知其声容之与笑貌也；读其书，知其言，知其所以为言而已矣。”

人类学者讨论田野现场关系，常会使用的“共情/共鸣”（empathy），既是学科的术语也是现实的建议，要求着研究者接近被研究者时应有的自觉，主客方彼此相处在同样空间处境，理应抱持同理同情态度。而历史学者使用的专门术语，其实也常有人提及“历史的情境返照”（historical mindeness），同样是说研究者研究

过去的人物或事件，理应把自己放在那个时空的情境里头去设想。清代章学诚思考总结与发展前人的传统，提出“临文主敬”和“论古必恕”，其实是从一个主体出发，首先要看到也尊重着客体如何存在的互构关系，主动和自觉以同理同情，从“敬”和“恕”的角度去处理自己对客体的思考。

我们遇到文献或者口述，都是由语言文字组成的，研究对象使用着语言文字解释的一切，源于他的本体论，源于他的世界观，不一定跟真实是相同的，但是这样反而更能确切的反映着他整个群体的真实面貌。我们得有敬意，一定要尊重他。这样才可能理解他的知识的结构，他的知识如何组成他看待一切的意义体系。遇到古人的话、遇到古人的事情，遇到历史上的事情，我们就必须先设身处地，站在古人的立场去思考。

时候也不早了。我们今天的讨论就到此暂停。我们今天概括讨论了相关田野调查的一些关键概念，两位也提供了线上线下各位参与者许多宝贵的理论反馈与实践经验，这些都是难能可贵的经验谈，是真正可以启发大家，特别是在座和线上的同学，让大家在未来从事田野调查时候事半功倍。

在这次论坛，我觉得我们把论坛的最后部分总结在“临文主敬”和“论古必恕”这两个概念的思考，对于同学们扩大学习视野，应该是很有意思的。东亚各国各区域毕竟也是有着本身各自历史文化背景，也有着长远的文史研究和社会研究的实践，有各种明察暗访的方法，又有讨论民情民风的各种理论建构。只是我们现在的学习，是相当接轨近代西方制度化以来的系统，接收着主要来自当代西方的学术教育，除非是为了选择研究生论文课题，否则少有机会回顾东亚各民族自己的学术源流。

章学诚在《文史通义》会提出“临文主敬”和“论古必恕”，不只是可以对照和对话“田野调查”。这原本是他延续着《孟子》的思想，主张做学问要能“论世知人”，经过几番思考前人，方才提出这套治学理念，以必敬必恕相为结构。这两个概念必须结合在一起，既是提供做学问当有的随时自觉和反省，也建议了清代以来传统的学术/研究伦理规范，又是提供从搜集材料到编撰文论的方法

原则和操作指导。对于本校中华研究院的师生而言，也包括东盟各国学习本族文史学问的华人学生，这属于的自家传统的那部分，是我们本身应该有所了解也有待继承。

最后，感谢各位线上线下出席本次论坛的朋友们，也非常感谢蔡武晃和小武野樱子两位远道而来，完成这次丰富的学术分享。

建议延伸阅读

- [1] Anderson,R.J.,Hughes,J.A. and Sharrock,W.W.,Philosophy and the Human Sciences,London:Croom Helm,1986.
- [2] Atkinson,P.and Hammersley,M.,Ethnography and Participant observation”, in N.K.Denzin and Y.S.Lincoln (ed.) ,Strategies of Qualitative Inquiry,Thousand Oaks,California:Sage Publications, 1998.
- [3] Benton,T.and Craib,I.,Philosophy of Social Science:The Philosophical Foundations of Social Thought,Basingstoke: Palgrave,2001.
- [4] Bryman,A.,Social Research Methods,Oxford:Oxford University Press,2021.
- [5] Cuff,E.C.,Sharrock,W.W.and Francis,D.W.,Perspectives in Sociology (3rd ed.),London:Unwin Hyman,1990.
- [6] Darnton, R.,The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History. New York: Vintage Books, 1984.
- [7] Darnton, R.,Censors at Work: How States Shaped Literature. New York: W.W. Norton.2014.
- [8] Gray, D.E., Doing Research in The Real World. California: Sage. 2021.
- [9] Hammersley,M.,What’s Wrong with Ethnography?:Methodological Explorations,London:Routledge,1992.
- [10] Hughes,J.A.and Sharrock,W.W.,The Philosophy of Social Research (3rd ed.),London:Longman,1997.
- [11] Lofland, J. and Lofland, L.H., Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis. Wadsworth.1995.
- [12] Perelman, E. and Curran, S.R. eds., A Handbook for Social Science Field Research: Essays and Bibliographic Sources on Research Design and Methods. California:Sage.2006.
- [13] Ruane, J.M., Essentials of Research Methods: A guide to social science research. Oxford:Blackwell Publishing,2005.
- [14] 【法】米歇尔·福柯著，董树宝译：《知识考古学》，三联书店，2021年。
- [15] 【法】米歇尔·福柯著，莫伟民译：《词与物：人文科学考古学》，上海三联书店，2001年。
- [16] 【法】雷蒙·布东著，殷世才译：《社会学的方法》，商务印书馆1995年版。
- [17] 【德】汉斯·格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，商务印书馆，2021年。

- [18] 【德】汉斯·格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法：补充和索引》，商务印书馆，2021年。
- [19] 【美】古塔·弗格森编著，骆建建等译：《人类学定位-田野科学的界限与基础》，华夏出版社，2005年
- [20] 【美】西达·斯考切波编，封积文等译：《历史社会学的视野与方法》，上海人民出版社，2007年版。
- [21] 【美】保罗·康纳顿著，纳日碧力戈译：《社会如何记忆》，上海人民出版社，2000年。
- [22] 【英】丹尼斯·史密斯著，周辉荣、井建斌等译：《历史社会学的兴起》，上海人民出版社，2000年。
- [23] 【英】罗伯特·莱顿著，蒙养山人译，《他者的眼光-人类学理论入门》，华夏出版社，2005年。
- [24] 【英】彼得·伯克著，姚朋、周玉鹏等译：《历史学与社会理论》，上海人民出版社，2001年版。
- [25] 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》（附《校讎通义·卷一》），中华书局，1985年。
- [26] 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆，1997年版。
- [27] 李亦园：《田野图像：我的人类学研究生涯》，山东画报出版社，1999年。
- [28] 洪汉鼎：《诠释学-它的历史和当代发展》，人民出版社，2001。
- [29] 林耀华：《社会人类学讲义》，鹭江出版社，2003年。
- [30] 黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社，2004年。
- [31] 凌纯声、林耀华等：《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》，民族出版社，2004年。

