

“泉州学”/ 跨文化研究 / 文化并存

王 铭 铭

深秋季节，北方的寒意可比隆冬的南方；一次涉及“文化互动”的学术会议⁽¹⁾，定在依然温润的东南滨海之城泉州举行。会议联络人之一，是泉州海外交通史博物馆馆长王连茂学长。他约我以“海上丝绸之路泉州”为例，来讨论中外文化互动的历史、作用及意义。不讳言我不是这一行的专家；所幸者，我自己生在泉州，对家乡文化史之爱，没有随着时间流逝而降温。我更景仰家乡文史界前辈的成就，欣赏曾活跃于地方史学界的《泉州文史》杂志及中国海交史研究会（会址设在泉州海外交通史博物馆，简称“海交馆”）会刊《海交史研究》的学术追求及人文关怀。况且，在过去这二十多年里，我可以与“泉州”与“文化互动”这两个名称结下了一种特殊的学术缘份。因而，来谈谈这个城市与她的世界，侃侃她那“有容乃大”的胸怀，无论是否合适，是否深刻，是否令人满意，却能尽一抒己见、以文会友之欢。

“蓝蓝的泉州湾”

知新必先温故。我曾在厦门大学人类学系从庄为玑、叶文程、庄景辉等先生那里学到一点泉州考古学，并在庄为玑先生

的指导下写了一篇关于泉州港如何兴起的习作。十五年前，我开始博士学位研究，最后选定以家乡泉州为研究地点来展开田野调查。那项研究，涉及到“海上丝绸之路泉州”的地方并不多，它是以社会人类学角度展开的，除了地方史、历史地理和文化史的回顾之外，论文更多地侧重我关注的主题——古今泉州“官俗”与“民俗”的互动。

大家知道，自著名的社会学家杨庆堃先生发表了《中国社会中的宗教》（Yang 1961），“官俗”与“民俗”的区别与关系的探讨，便在中国宗教和文化的研究中成为一个广受瞩目的论题。在过去的几十年里，这一区别，这一关系，被认为是中国文化史的一般现象。原籍泉州的著名人类学家李亦园先生几年前撰文论述“泉州学”时，也明确提出，要“辨析泉州文化的特色”，就有必要借用这个区分。李先生将这个论题回溯到美国芝加哥大学人类学家雷德菲尔德（Robert Redfield）的大小传统之分，说泉州“地区文化所展现的民间文化或民俗文化所占的比重，实际上要比士绅文化或经典文化多得多”，因而“小传统的研究更显重要”（李亦园 2002: 6）。我怀着十分崇敬和喜悦的心情迎接李先生对泉州民间文化的论述；而我在自己的研究中也深深感到，泉州“官俗”与“民俗”互动历史的过程中，“海”的影响和印记颇深，即使是到了改革开放以来的今天，无论是政府的文化工作，还是民间围绕庙宇展开的仪式活动，都不仅具有特殊的地缘性，而且也直接或间接地超越地缘性的“海外关系”构成某种历史和社会联系。在这一意义上，我们可以说，关于泉州的历史、考古及文化人类学以至一般社会科学的研究，脱离了“海”就丢失了它的原本的地方性。

“海”曾被认为不是中国的主流象征，我们拥有的，被认为是一片无边无际的“黄土地”。然而，从“蓝蓝的泉州湾”

（知名泉州文人陈日升语）展望海洋，让我产生一种对流逝在历史长河里的繁荣的畅想，让我带着更加浓厚的兴致去想象我们的文化，由此，我意识到从“海”展开去的跨文化研究对于我们的“文化自觉”（费孝通2001：358—364）的意义。

文化的组合性格

今天，跨文化研究在中外学术界的共同努力下出现了不少值得称道的成就，而在过去的几年，我有幸地与不少跨文化研究者密切合作，也从他们那里获得不少启发。

在人类学研究的学科史上，“跨文化比较”（cross-cultural comparison）曾经成为一种主流方法。过去，一些人类学家曾相信，通过对世界各民族地区的特定文化变项的筛选和类型学的比较，我们可以对一般的文化理论提出看法。这种研究方法，在今天的研究里还有用。不过，人类学的“跨文化比较”与这里所说的“跨文化研究”显然是不同的。不同之处何在？主要在于“跨文化比较”采纳的是类型比较（typological comparison）的方法，而“跨文化研究”则更注重文化接触（cultural contacts）过程的研究与思考。跨文化研究，有时被称为“cross-cultural studies”，但为了强调“跨”这个字代表的多面性，欧洲的同仁采用了“trans-cultural”这个在英语里读起来有点拗口的词语。名实之辩何妨：无论用哪个词语，无论用的新词语听起来是否让人习惯，这里运用的广义的“跨文化研究”，其宗旨在于通过文化的跨越来实现文化之间智慧和见识的互惠，而具体的“跨文化研究”，则围绕人类群体在具体历史情景中进行的互动及这些互动的结果展开。

令人兴奋的是，与“跨文化研究”的概念出现几乎同时，

泉州文史界的不少前辈已经撰文就“泉州学”展开了论辩，而且，如李亦园前辈所言，他们还特别强调“泉州学”必须具有世界性（参见李亦园2002）。值得注意的是，在反省过去十年来“泉州学”的发展状况后，王连茂先生最近说“地方学术界在认同‘泉州学’的同时，始终没有对建立这个‘学’所具备的条件及其理论依据进行过必要的论证”（王连茂1999：2）。在展望“泉州学”的未来时，王先生借用李亦园先生关于海外交通史是“泉州学”中的“显学”的论点，从一个新的角度阐释了海外交通史研究（一般简称“海交史研究”）的重要性，并指出“文化接触”的探讨在这一综合研究领域中的重要性。王先生说：

……有关中外文化接触的问题，至今依然是困扰着学术界的文化之谜。这个极为重要的研究课题如果没有大体弄清楚，将很难有一部比较完整的泉州海交史。^④

人类学家李亦园先生对“泉州学”的期待很高，他以为这个“学”，“应该把研究的‘指标框架’（frame of reference）放在中国文化的脉络中进行”。对此，王连茂先生的论文给予了高度评价。可是，为什么“泉州学”的研究经过长期的摸索之后，在21世纪的转折时期却出现了“文化接触”问题的关注？王先生强调这个观点，与泉州历史的实际情况有关，也与我这里要讨论的从文化“类型比较”到“跨文化研究”的转变有着密切的关联。

可以想见，若采纳“跨文化比较”的方法来研究泉州，我们会发现其中的难度很大。人们可以用儒家或道家代表的“中华文化”来作为一种文化的理想型来与海外文化比较。在其中，泉州只是这个理想型意义上的“文化”内部的一个地区性类型，

要说比较，恐怕也只能与这个“文化”内部的其他地区型类型进行比较。比如，有一位来自北京的学者曾在泉州被当地人灌个烂醉，于是他感到泉州人很不像我们一般意义上的“南方人”，而与蒙古人的“北方”有相近之处。而有一位老一辈人类学家曾对我打趣说，泉州人的性格比较像心理人类学家本尼迪克特（Ruth Benedict）意义上的“酒神型”（Dionysian），有“天生的豪爽、好客”的“狂野”面，却缺乏“太阳神型”（Apollonian）的理智与自律（参见本尼迪克特 1988 [1934]）。我说泉州作为一种文化比较的类型很难成立，就是因为泉州人除了外人印象中的那一面之外，还混杂了其他特质。大家知道，泉州人虽有点像“酒神型”人格，但却很能做生意，在当今中国，他们在私营企业的创造中扮演主角。泉州人做生意既表现出“酒神型”文化性格的“慷慨”，却又不具有这种文化性格理想上的“个人主义”色彩。从历史上到今天，泉州人特别地“迷信”，宋明的新儒在这个地区，也曾长期获得广泛的“群众基础”，因而，这个地方的人们，性格上也兼备了“太阳神型”的自律。他们更骄傲地说，养育他们的一方水土，曾留着“朱子过化”的众多痕迹。

怎样理解一个地区所谓的“文化性格”的多面性？我想，这个问题有待我们深入讨论，而我这里不能展开概念辨析的工作。我曾借用泉州文史界精英的论述，写出《逝去的繁荣》（1999）一书，来论述我对泉州历史的一己之见。书里探讨的问题，主要是历史人类学在城市研究中的运用问题，但在写作过程中，其他一些问题却一直缠绕着我的心绪：为什么泉州人既有浪费、摆阔、豪爽的“原始夸富心态”的一面，又那么像诸如韦伯（Max Weber）这样的社会理论家说的那样，具有一种“资本主义精神”？为什么具有这种特定形态的“资本主义精神”

的泉州人，又通常要将自己约束在儒家的“君君、臣臣、父父、子子”的伦理秩序中？在那本书里，我隐约地想提出一个答案，我企图说，这样一种所谓的“组合性格”，不能被简单解释成“儒家精神包含资本主义”，而必须被放置在这个地区的特定历史命运中考察。

历史的面相

泉州这个地方的建置史很复杂，但这个地方在历史上成为一个人人们向往的地方，与“晋江”和“洛阳江”这两条河流有着密切关系。史书上说，最早在这个地方生活的，可能是闽越人的一个分支，而到了泉州城市建立以前（8世纪），从这个地方的南北流入东海的两条河流，已经居住了很早来自北方的书香门第，“晋”和“洛阳”这两个名称，就是这个由北向南迁徙史给我们留下的历史印记。在泉州历史的早期，这个地方在北方战乱的情况下，招徕了充满智慧的失落文人与政治家。到五代十国时期，地方性王国的统治者没有忘记这个地方的特色，他们充分发挥了“招纳贤才”的政策优势，集纳了来自全国各地优秀人才。那时，经济文化的发展，当然与整个国家历史地理的演变有着莫大关系。但是，五代十国时期除了招引人才之外实行的海外通商措施，也为泉州地区财富的积累奠定了坚实的基础。经过官方和民间的共同努力，到了宋代，泉州已经成为人口汇聚的繁忙港市

宋元时期是泉州最为繁荣的时代，这个繁荣时代的到来，是这个地区长期的历史积累的必然产物，其间宋室的南迁，也曾起过重要的推动作用。正是在与南宋都城杭州的距离拉近过程中，泉州获得了一次重要的中央与地方密切合作的机会。在

南外宗正司的直接参与中，泉州的对外贸易得到了进一步的扩大。到了元朝，在非汉民族的支配下，中国进入了一个被明代朝廷指责为“以胡乱华”、“以夷变夏”的时代。这个时代的到来，对于本土主义的明王朝来说，是一个悲惨的年代，但对于泉州来说，却必然或偶然地促进了当地对外交流和贸易的发展。

对于宋元时期泉州繁荣的面貌，历史学家已经做出了值得泉州人骄傲的论述。倘若要我说一说对于这些论述提供的洞见的看法，那么，我愿意说，所有的论述都在支持一种观点，即：宋元时期的泉州典范地表现了历史上不同族群、不同宗教信仰、不同生活习惯、不同政治见解的人们共处一城的面貌。这并不意味着那个繁荣的时代完全是一个和平时代，因为我们不能忘记元朝实行的接近于印度种姓制度或种族分类制度的“四等人制”曾在元末走进穷途末路的境地，以至于导致了泉州元末十年的大动乱（参见庄为玘1980；吴幼雄2002〔1992〕）。然而，在10到13世纪之间，泉州的总体面貌是文化多元的，当地的财富积累和城市发展，也是空前的。在这样一个时期里，文化之间怎样互动？多文化并存的面貌如何？这种面貌又怎样得到维持的？在日常的文化接触过程中，中华文化与海外文化怎样交流？在交流中，本地文化有没有“海外化”？回答这些问题，对于我们今天有着特别重要的理论和现实意义。

在人类学界，针对文化接触的历史，曾经出现两种看法。其中，早期的看法认为，外来之海外的“侵略性”文化在历史发展中占据支配地位，因而时常能引起本地文化的改变甚至丧失。我曾访问非洲的马里，在那里我看到从公元9世纪开始，印度教和伊斯兰教的势力相继侵袭非洲，在给非洲带来“去非洲化”的文明的同时，也部分破坏了这里的部落文化。同一个历史过程也曾影响过中国的东南沿海，相继于唐和宋元时期进人

泉州的印度教和伊斯兰教，或许与非洲文化接触的历史属于同一过程。然而，在印度教和伊斯兰教进入泉州的历史进程中，本地的中华帝国符号却没有遭到破坏，正是在同一个进程中，泉州的城市建设在中华帝国的宇宙观蓝图的引领下综合了港口发展需要得到了高度的发展，“文化侵略”的概念，似乎很难解释这个地方的古代史。⁽²⁾ 这个观察，必然让我转向另一种比较新近的看法。这个观点由芝加哥大学著名人类学家萨林斯（Marshall Sahlins）提出，主张文化接触实际上是一个“文化并接”（conjunction）的过程，而“文化并接”的结构因素，一般而言是本土文化的宇宙观秩序（参见萨林斯2001）。不过，萨林斯的观点，无非为我们提出一个问题：在宋元时期的泉州城里，不同的文化是不是被遮蔽在中华帝国文化的宇宙观体系里？

“华夷”之间

面对泉州，元人庄弥邵曾叹曰：

一城要地，莫盛于南关，四海舶商、诸番琛贾，皆是乎集。⁽³⁾

已经有不少历史学家指出，泉州这个地方，在10至13世纪之间，经过数度“飞跃”，“成为全国最大的贸易港”（李玉昆1996：174）；而最近一批欧美学者则称，那个时代的泉州，是“天下之货仓”（the emporium of the world），代表欧洲中心的世界体系之前存在的另外一此更为古老的世界体系交接的地点。作为“天下之货仓”，物资的生产和集散，是泉州经济的主要特征。因而，一批欧美的中国学家在一部新近出版的论文集中指出，宋元泉州的经济情况，构成了对西方传统的中国观的挑战。以往，大多数的西方中国学者认为，古代中国人从来没有将

“国际贸易”当成是一种商业活动，而是将这种活动纳入官方的“朝贡贸易”体系之中，其目的是为了维护“中国”作为世界中心的政治符号地位（Schottenhammer 2001：1），而宋元泉州的案例让我们看到，所谓的“朝贡贸易”不只是一种儒家政治文化体系，还包含着大量的具有实质意义的商业活动，在其中，商人的作用极为重要。因《在欧洲霸权形成以前》（1989）一书而出名的阿布——卢格霍德（Janet Abu-Lughod），从而成为这些海外泉州研究者的理论依据。

有必要指出，尽管商业已在宋元泉州留下了深刻的烙印，但这个“天下之货仓”装着的，显然不仅是经济，它同时也包含着一种文化交流的空间。那么，在这一空间中呈现出来的文化接触面貌，能用什么样的思路来论述？那个时代，泉州与世界其他地方一样，经受了印度教世界和伊斯兰世界的相继冲击。可是，与非洲等地不同，这种冲击并没有导致主体的本地文化的丧失意义，也不像“文化并接”的情况那样，由本土文化的宇宙观秩序来完全遮盖海外文化的精华。走进泉州海外交通史博物馆“泉州湾古船陈列厅”，在入门处，我们看见一艘航船，它象征着本地海上航行技术的伟大成就，是这样的船送我们祖先的产品，带来了大量的舶来品，招徕了四海宾客。进入海交馆新馆，在它的右侧，陈列着泉州对外交流史的种种实证资料，在它的左侧，我们进入了一个宗教的多元世界，在那个世界里，世界各大宗教各得其所。离开海交馆，我们访问泉州城区和郊外的名胜，同样一个“世界宗教博物馆”展现在我们眼前……所有的一切证明，是并存，而非并接，使泉州成为泉州。因而，已故的庄为玠教授给我们留下如下意味深长的话语：

泉州港的历史不仅充分显示出我国光辉文明，同时也是一座中外友好的丰碑。各国先人的坟墓，还完

整地保留在这里；他们先人的教堂，也被我国宣布为国家重点文物加以保护；他们的后裔作为我国少数民族共享平等的权利；他们的祖先，仍被记录在泉州各姓族谱里；他们的血统，保存在中国人民的血统里；他们的花草，也曾移植在泉州的土地上发出馨香……

（庄为玑1989：6）

是什么因素促成了这种文化并存？是什么原因让古代泉州具有那种古时难得的多种族、多宗教的“市井十洲人”的面貌？我与泉州文史界的同仁一样骄傲地看到，我们生活的地方在近千年前就出现了一个“开放时代”。可是，这个“开放时代”在古代社会中是怎样出现的？要回答这个问题，我们还需要煞费一番苦心，我们特别要关注的一个问题，就是世界史中贸易体系的演变。关于这个问题，由法国年鉴学派史学家提出的“长时段”史学方法，在三十年前造就了“世界体系”的理论，主张真正具有世界性的“世界史”是15世纪以来地中海文明扩张的历史。⁽⁴⁾近些年来，人类学界的研究则证明，世界性的贸易体系在所谓“世界体系”出现之前的东方就存在，这些以朝贡贸易为生产方式的“前世界体系的世界体系”，可以是十分地方性的，也可以像印度世界为中心、伊斯兰世界为中心、以中国为中心的“世界”那样，具有充分的世界性（Abu-Lughod 1989）。在这样的世界贸易体系存在的年代里，不同的国家、地区和族群，要面对的势力，不只是来自内部的，而且还有来自域外的。宋元泉州成为一个“天下之货仓”，与不同地区的“世界体系”显然有着密切关系。值得注意的是，当泉州成为“东方大港”之时，中国的朝贡制度也随着世界的变化发生了变化，以中央—地方、化内—化外、文—野等区分来维持“礼尚往来”的礼仪式朝贡制度，这时要面对大量来自其他“世界性朝

贡生产方式”的挑战（参见wolf 1982）。为了维持自身在世界上的尊贵地位，坚持古代朝贡制度的原则，自然得到朝廷的重视。然而，为了在实质上维护这个制度的有效性，对制度本身做出改革，也成为历史的必然。于是，正是在泉州这个地方，我们看到像真德秀这样的“大儒”因时顺势地为招徕海外商船、鼓励对外贸易举办“祈风仪式”，看到一大批的地方官及诸如南外宗正司这样的“皇家集团”在泉州这个“经济特区”参与商业贸易活动（参见李玉昆 1995；Schotten-hammer ed. 2001）。与此同时，从宋到元，一代代致力于海外研究的学者涌现出来，他们以“天下之货仓”泉州为出发点，探寻世界其他地区的文化与物产的面貌，甚至有汪大渊这样的人出行海外远行，从事实地的“田野考察”，先于欧洲人类学，为古代世界的民族志奠定了基础（Wang 2000）。

自大的类别

宋元时期跨越海洋的贸易，与中古时期东方朝贡生产方式之间存在着微妙的关系。这种关系反映出来的境内中央与地方的财政与文化关系，政府顺应时势做出的政策调整，以及这种变化和调整与知识界之间的互动，是解释宋元文化并存面貌的重要角度。这同时也说明，研究泉州，文化理想类型的比较，有必要退让于文化接触及其历史的研究，因为是宋元时期不同文化的并存造就了泉州这个城市的形象，在这样一个地方，生硬地去寻找“中外文化比较”的“理想型”，其结果往往令人失望。

当然，这并不是说，当人们说近一千年来，儒学给中国文化造成的影响是不重要的。在福建这个地方，颇有意思的是，

我们学界今天所说的“新儒学”是在宋元商贸极为发达的时期开始成为学派的。朱熹本人曾在泉州境内的同安县任“主簿”，也曾在闽南地区宣讲他的理论，而跟随其后的一大批文人、士绅、官员，对这一学派的继承发展也做了很大贡献。⁽⁵⁾不过，引起我们关注的儒学时代，大体来说与明朝有关。从明太祖开始，儒学被彻底地官方化，从民间的学术思想论述，转变为官方的“礼教”。

不幸的是，正如美国考古学家皮尔森（Richard Pearson）和他的中国学生李民、李果说的，“泉州与她的海洋腹地之间的关系，是动态的，在不同的历史时期，包含着截然不同的经济结构……”（Pearson, Li Min, and Li Guo 2001: 179）。也是在儒学被推崇的同时，泉州与海洋的关系，失去了一个连贯性的“合法性”，转变成“走私”。在明帝国早期，也曾有郑和下西洋的壮举，但作为一个连贯性的“立国方针”，在“华”与“夷”之间刻画出一条明确的界线，看来是明政府的一贯关怀。在这样的情况下，本土的儒家哲学被发展成一整套文化复兴的方针，文化多元的面貌被政治家形容成“以夷乱华”，对于中华这个文化理想类型的追求愈多，跨文化互动的宽容愈少。我们于是可以说，自从那时起，泉州面对了一个“文化本土化”和“文化类型化”的时代。

在这样一个时代里，在“官俗”中得到发挥的，就是以那些整齐划一的国家符号和礼仪，在“民俗”中“礼教”延伸到各个里社（铺境）（参见王铭铭1999）。明清两代，泉州民间文化最为特色的发展，就是“地方主义”。泉州依然没有脱离海，很多私商和海盗依然在海上求生存，以至于到了明清之交，还能扩张成为诸如郑芝龙集团这样一个“没有国家的海上贸易帝国”。然而，著名历史学家傅衣凌曾在论及泉州安平商人时提出

一个在泉州文史界引起争论的论点，认为这个时代的泉州商人既具有宋元时期的那种开拓精神和早期资产阶级的性格，同时又身陷于地方社会以“土地”为中心的乡族主义文化之中，难以成为完全的资本主义推进者（傅衣凌1989：87—89）。尽管这个观点是否正确还需要经过历史研究的检验，但对于明清泉州史的研究来说，是值得参考和进一步讨论的。

“闽在海中”——这句不贴切的古话，贴切地解释了福建沿海的区域特征。由此逻辑地推衍出来，一位泉州学者曾称：海上丝绸之路开通，泉州港就繁荣发展，而海上丝绸之路阻塞，泉州港就萎缩衰落（许在全2001：1）。^⑥在近代世界史的研究中，15世纪以来，欧洲海洋帝国的兴起及其对欧洲中心的现代世界体系的贡献，是一个重要的论题。有一种观点主张，欧洲之所以能在近代世界里成为“动力”，是因为在近代史的前期，海盗和海商的力量，与欧洲本土国家的力量得到结合，在欧洲国家那里获得了合法的承认。也有历史学家猜想说，中国本来可以成为一个世界体系的核心，然而，由于封建官僚制度的长期延续，由于土地相对于海洋而言，对国家的治理更为重要，因而，海洋的力量一直停留在边缘地位上，以至于当欧洲极力发展海洋帝国之时，中国却出现了“海禁”，这就使中国失去了充当近代史历史发展动力的机会（陈尚胜1997）。对于这么一些观点，我们仍然需要进一步的辨析与讨论，而从泉州的历史经验看，有一点看来是明晰的：从文化并存的城市到“文化类型化”的转变，同时也是海商力量被疏远于正统主义的朝廷和“礼教”之外的过程。对于繁盛过的泉州来说，这个转变的过程是一个文化单一化给我们留下的历史教诲，而对于从事文化研究的学者而言，这一历史教诲又有特定的含义。

“海”的意义

“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”^⑦上面这若干年前由人类学家费孝通先生提出的16个字，表达着人对自身的美好希望。对这16个字，费先生自己解释说：

“各美其美”就是不同文化中的不同人群对自己的传统的欣赏。这是处于分散、孤立状态中的人群所必然具有的文化心理状态。“美人之美”就是要求合作共存时必需具备的对不同文化的相互态度。“美美与共”就是在“天下大同”的世界里，不同人群在人文价值上取得共识以促使不同的人文类型和平共处和发展。（费孝通2001：361）

理想就是理想，它不一定能成为现实。然而，在世纪转折时期提出这个理想，难以不考虑它的针对性：在文化接触日益频繁的今天，有什么样的共同生活方式既能适合国与国、民族与民族、宗教与宗教、地区与地区之间的和睦共处，又能有益于文化差异的保护？在这样一个年代里，我们进入了一个需要“美人之美”的人文世界，但诸多的文化研究并没有离开分散、孤立的状态，并没有在类型化的“各美其美”中得到解放。

于是，从“泉州学”的研究中能提炼出来的见解，是伟大的。“泉州学”能让我们看到，类型化的文化比较，在特定历史时期，有着特定的意义和特定的局限性，历史上的文化本土主义意识形态，对我们今天面对的问题的解决，显然无济于事。那么，文化本土主义无法解决的，有哪些问题呢？首先，它无法解释一个问题：为什么泉州越“古老”，文化越开放，无法解释为什么明朝早期的封闭曾作为治理开放之弊端的方法出现，

无法解释为什么一个开放的时代、一个文化并存的时代被重新纳入“各美其美”的民族主义时代？“前事不忘，后事之师。”历史问题，有着它的现实意义。在泉州展开跨文化研究，能让我们看到“海上丝绸之路”上的一个连接点，曾经怎样解决人类文化差异和共同生存问题，从而能让我们一步步接近人类面对的迫切需要解决的文化问题的解决。然而，为了实现“美美与共”，泉州的跨文化研究，有待“创造出一个跨文化的研讨，让不同文化在对话、沟通中取长补短，达到我们的老话‘和而不同’的世界文化一体”（同上）。泉州的跨文化研究，要达到跨文化并存和对话，需要针对地方古代史的研究展开世界史式的人文价值论述，对所谓“古今”的时间进行重新思考。这样的研究和反思，有赖于“海交史研究”的铺垫。

“海”是一个空间，也构成一个纽带。大凡文化都是陆地上生活的“单栖动物”——人类——发明出来的，在没有飞机和现代高科技传播媒体的情况下，海洋上的航船，是各大洲人民之间交往的主要工具。“海交史研究”曾被定义为对中国的海外交通史的研究。传统上，它的主体是中国，客体是海外。我在这里试图展开的论述，意味着“海交史”有着更广阔视野。在我看来，“海交史”应指人类地缘—宗教共同体之间，经由海洋来进行的跨地区、跨文化、跨宗教交往的历史，而“海交史研究”应指对这种复杂的历史过程的跨学科研究。也就是说，“海交史研究”不应是传统史学的一个专门研究领域，作为研究跨地区、跨文化、跨宗教互动过程的学问，它有着更高的学术追求和文化理想。这一综合性的人文学研究，需更多地、更活跃地出现在政治地理与文化地理的边界线上，蔑视政治地理的一般分类，抵制民族中心主义，强调介于不同政治—文化实体之间的“第三领域”的意义，讲求交流与对话。这一

综合性的人文学研究，需要指出文化产生与相互借鉴和相互结合，而单一文化的论点，不仅没有反映历史的真实，而且缺乏对于现实的关怀。在具备这些品质之后，我们便可以宣称：这样海交史研究，就是跨文化研究，而跨文化研究脱离了像泉州这样的——当然并非是唯一的——能够展示经过海洋交流实现的文化并存的历史平台，就失去了它的实在性。

（作者系北京大学社会学人类学研究所教授）

注释：

(1) 该会全称“中华文化与城外文化互动暨海上丝绸之路泉州学术研讨会”，于2002年10月18—22日在泉州酒店举行，同时，泉州海交史与跨文化研究所宣布成立。

(2) 对于整个元代来说，陈垣的“西域人华化”的论点反而是人们接受的观点。陈垣指出，西域人“归化中国”，从宋晚期以个别人物为先导得以开始。元朝虽分所治为蒙古、色目、汉人、南人，但“元时并不轻视儒学”，且设立各种礼仪制度祭祀孔子（陈垣2000 [1923]：133）。

(3) （乾隆）《泉州府志》卷11。

(4) 在其他地方，我已经介绍了“世界体系”的基本论调和启发（如王铭铭2002：116—134）。

(5) 朱熹曾于宋绍兴二十三年（1153年）来泉讲学，后人在泉州行春门外建泉山书院以祭祀朱熹，书院于明初改为县学，乾隆七年（1742年），又改“温陵书院”。与朱熹讲学的足迹相关的，还有小山丛竹书院，据说，朱熹曾“种竹、建亭、讲学其中”。明嘉靖间，泉州通判陈尧典重建该亭，更其名为“过化”。于斯处祀朱熹。“过化”之说，在泉州方志中，得到频繁的记述。参见：方彦寿2000：20；29

(6) 其实，“海上丝绸之路”从来不以泉州港的开放与封闭为转移，因为这是一条跨国的贸易之路。下文也将指出，所谓“海上丝绸之路”在明以后的“衰落”，无非是这种贸易变成一种“非正统”、“非官方”、“非法”的“走私”过程，这是一个观念形态转变的过程，事实上，这种跨国的贸易向来没有停止过。

(7) 近期得知，费孝通采纳有关人士的建议，将“天下大同”改为“和而不

同”，这一“改句”，意义重大，“和而不同”确实更贴切地反映了文化多样性和文化并存的观点。

引用论著：

方彦寿：《朱熹书院门人考》，华东师范大学出版社，2000年。

王连茂：“‘泉州学’与海外交通史研究刍议”，《海交史研究》，第1—11页，1999（2）。

王铭铭：《人类学是什么？》，北京大学出版社，2002年。

王铭铭：《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》，浙江人民出版社，1999年。

本尼迪克特：《文化模式》（王炜译），北京三联书店，1988年。

庄为玠“元末外族叛乱与泉州港的衰落”，《泉州文史》，第19—26页，1980（4）。

庄为玠：《古刺桐港》，厦门大学出版社，1989年。

许在全：“泉州港与‘海上丝绸之路’”，《泉州港与海上丝绸之路》（陈进兴主编），第8—24页，中国社会科学出版社，2002年。

吴幼雄：“论元末泉州亦思巴奚战乱”，《泉州港与海上丝绸之路》（中国航海学会、泉州市人民政府编），第311—323页，中国社会科学出版社，2002年。

李玉昆：《泉州海外交通史略》，厦门大学出版社，1995年。

李亦园：“‘泉州学’的新视野”，《泉州学研究》（陈世兴主编），第1—24页，福建教育出版社，2002年。

陈尚胜：《“怀夷”与“抑商”》，山东人民出版社，1997年。

陈垣：《元西域人华化考》，上海古籍出版社，2000年。

费孝通：《师承·补课·治学》北京三联书店，2001年。

萨林斯（Marshall Sahlins）：“资本主义宇宙观”（赵丙祥译），《人文世界》（王铭铭等主编），第81—133页，2001年。

傅衣凌：《傅衣凌治史五十年》，上海人民出版社，1989年。

Janet L.Abu-Lughod.1989.*Before European Hegemony.The World System A.D. 1250-1350*.New York and Oxford: Oxford University Press.

Richard Pearson, Li Min, and Li Guo.2001. "Port, city and hinterlands", in *The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400*. Angela