《从“大喜乐”和“演揲儿”中拯救历史》一文的贡献在于，通过对源出于西夏、元、明的汉译藏传密教文献的研究，揭示了长时间不为学界所具体了解，且被污名化的“演揲儿法”和“秘密大喜乐禅定”。据作者的考证，“演揲儿法”指的是藏传密教中的幻轮修法，类似于今日流行的气功瑜伽修习法，不是一种“性瑜伽”，也与宫廷的淫乐无关。而“秘密大喜乐禅定”则是密教性爱的一种形式，或曰“双修法”。以上就是本文的主要贡献。但或许是作者意图为藏传佛教辩解的想法太过急切，作者在本文中犯了很多错误，反倒是越写越糊涂了。

首先是资料上的欠缺。同上文《论蒙元王朝于明代中国的政治和宗教遗产》中的问题一样，究竟作者是从什么史料中得出结论，明代的大部分皇帝对藏传佛教的信仰较之其蒙古前任有过之而无不及？愈是反“常识”的结论，愈是要有坚实的证据作为支撑，作者的做法接近于空口无凭了。

其次是逻辑上的前后矛盾。一，我们不妨先假定作者所说的“有过之而无不及”是对的，且“演揲儿法”继续流行于明廷，既然如此，为何又有明人对藏传佛教“一无所知”的说法，且直到作者写本文的时候“迄今为止没有人能弄清这个非汉语词汇的来历，并对其本来的涵义做出令人信服的解释”，岂不矛盾？二，作者说明人以及今人大都是对藏传密教进行错误的“色情化”，但是，作者的研究也仅仅否定了“演揲儿法”和“十六天魔舞”的色情属性，却肯定了“秘密大喜乐禅定”与“性”有关联，从这个意义上来说，后人的观感并非所来无由，而是否程序严格、秘密，就能否认其“淫”的性质？似乎找不到逻辑的链条。

作者在解释的工夫上也有所欠缺。为什么密教会堂而皇之地将“性”当作是宗教仪式的重要部分，而类似的行为却不见于任何相对高度发达的宗教中（如亚伯拉罕宗教，佛教，道教）？密教的仪轨与苯教之间的关联如何，苯教是否可被视为是一种落后的原始宗教？“性”究竟在密教中扮演怎样的角色？藏传佛教中，密教占有多大的地位？这些都是对宗教本身的深入探讨，正是掀开掩盖在藏传佛教面纱的直接方式。作者只在其外缘，而未能进入其中，而这不也正是作者所提倡的“大元史”的题中应有之义。

本文与《论蒙元王朝于明代中国的政治和宗教遗产》一起，为读者提示了蒙元研究中西藏因素，特别是藏传佛教的重要性（之前的忽视正与作者的反复强调人们的误解相矛盾）。大概是作者辩诬的心态过于急切，反倒在行文中落了下招。

《我看“新清史”的热闹与门道》算是本书的“题眼”，是本书中最受关注的文章，也是作者集结文章成书的肇因。

总结作者所提到的两位新清史的主要任务米华健和欧立德的说法来看，“新清史”主要是一种研究历史的新态度，其要点为：将视角从传统中国历史书写范式对“汉化”的关注转移出来，从“中国的”和“内亚的”帝国两个维度来研究清史，更加推崇清代的非汉人团体，强调满族统治者与内亚民族、地区互动对理解清史的重要性；重视非汉文文献，特别是满文文献；重视全球背景。

仅就上面所提要点来看，“新清史”无疑是有价值，但作者根据自己专业领域（元清西藏史的研究）的知识，审视“新清史”学者的作品，发现其所谓的“内亚维度”、“内亚性质”存在较大的问题。首先是在讨论“内亚”时，脱离了清以前的历史；主要强调乾隆的所作所为，对其他清朝皇帝缺乏关注；对藏传佛教理解肤浅乃至错误，但又在具体实践中用“藏传佛教化”事实上取代了“汉化”的地位；提倡满文文献，但实际上利用的不多；“藏传佛教化”实际上根本不能够作为帝国的意识形态。

上述的这些技术上的问题，使得“新清史”的许多作品在学术上，很难完全站得住脚（但其实，作者的文章亦有类似之病，详见上文），但作者也认为“新清史”的基本出发点还是好的，对“满文资料的重视”、关注“内亚维度”是一种发展。但引起中国大陆学者最为激烈辩论的地方，则在于不少采用“新清史”方法的学者，都在作品中或明或暗地认为，中国现在的疆域是不合适的，不具有统辖新疆、西藏等地的资格。这确实是一个存在的问题，但作者认为，应当吸收“新清史”提出的有益意见，以乐观的态度回应相应的批评和挑战。

有趣的是，据作者所说，“新清史”于1990年代于美国刚刚出现之时，并没有引起美国学界的特别重视，许多美国学者也不赞同其理念。其实正是中国大陆学者的激烈反对，使得这一流派取得了他们未曾预料的学术地位和影响（这部分可以解释为何“新清史”的作品在技术上存在那么多的漏洞，因为其本来就不是“主流”，参与的学者也有限，缺乏“大家”）。但作者将其称为“霸权”则有些滑稽，分明是自己把别人抬高到这样的地位的，怎么还回过头来说是别人的“霸权”？不过作者的基本态度还是可取的，应当对“新清史”的挑战积极回应，取长补短，拓展自己研究的视野。