

水运码头:双重“生与熟”共构的二元“居与游”世界 ——岷江下游古镇黄龙溪的历史人类学研究

曹辉林

(贵州师范学院 马列主义教学部,贵州 贵阳 550018)

摘要:传统中国社会是一个“水与土”“生与熟”“居与游”“农与商”均具且多元的复合整体。社会人类学中国研究以往陷于深沉的乡土的“土”“熟”“居”的偏见情结之中,轻视或忽视了对其“水”“生”“游”的省思。对于中国社会的研究,需要一种以水解社会历史、以水悟文明的眼光和思维。“水运码头”视角或类型意在呈现中国内陆沿江临河的水运码头社会空间“生与熟”“居与游”的社会生活图景。岷江下游千年水运码头黄龙溪是水运码头兼地方集镇式的空间聚落,是一个类似于“百家姓”式的“复合宗族”村落社区,是以经水道由远地而来的商帮和船帮等“陌生人”与当地“熟人”内与外之间互动的“居与游”为主、以本地“熟人”迫于生计由内而外或由外而内的“居与游”为辅交织型构的社会场域,即“双重生与熟结构”的“二元居与游”世界。码头社会空间里的陌生人在淡化了血缘关系之后,共同创造了一种超越以往狭隘认同的具有浓厚商业观念意识的“码头文化”。清至民国社会的江湖袍哥组织作为码头上的“码头”,是黄龙溪这个特殊社会空间场域里“权力的文化网络”最核心的体现。相对于家族“贮存地”,码头集镇的社会空间舞台正是传统中国社会人们进退于农与商、居与游之间实现“生与熟”身份转换的“过渡地带”。作为传统中国社会“作为中心的边缘”地带,水运码头展现了传统中国“热社会”的一面。

关键词:水运码头;居与游;生与熟;黄龙溪;乡土中国;人类学

中图分类号:C912.4

文献标识码:A

文章编号:1008-7699(2013)03-0061-16

传统中国社会原本是一个“水与土”交融的生态结构、“生与熟”并存的社会结构、“居与游”形态兼有的社会。然而,社会人类学以往的中国研究从一定意义上来看,可以说大多数轻视抑或忽视了“水”对社会与文明的重要意义。也许正因为学术研究曾过度地沉湎于“乡土中国”论的想象、建构和阐释,致使我们的学术见解陷于深沉的乡土的“熟”的偏见情结之中,似乎忘记了传统乡村社会还有“生”的一面,而它恰恰是一个对传统中国社会具有重大影响和意义的要素。以往之所以把传统乡土社会描述为恒常不变的、固定的“居”的印象,是因为只是把目光局限于宗法血缘家族村落的视野之内,而将其他社会区域里存在的“游”的形态给忽略了。^①如若把

收稿日期:2013-05-09

作者简介:曹辉林(1969-),男,湖南资兴人,贵州师范学院马列主义教学部副教授,博士。

① 20世纪三四十年代,在燕京大学“中国社会学派”的推动下,中国的社会研究出现了一个“乡土中国”时代。学界一时涌现了不少有关中国乡土性的经典学术论著,其中以费孝通的《乡土中国 生育制度》颇具代表性。费氏在这本名著的开篇“乡土本色”中,对“乡土中国”意象做了生动形象而高度的概括:“从基层上看去,中国社会是乡土性的。……乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。常态的生活是终老是乡。”参见北京大学出版社1998年版费孝通所著《乡土中国 生育制度》一书第6-11页。费氏这一理论观点影响深远,以致一直以来成了中国社会人类学的主流话语和思想圭臬。后来,不仅费氏自己对这一观点作了反思,王铭铭也对费氏的“乡土中国”论表达过反思性的理解。诚如王铭铭中肯评价的,“过去多数社会研究课题多关注费孝通所说的‘被土地束缚的中国’。尽管所谓‘乡土中国’之说并不无道理,但在这一学说忽略了流动的水。事实上,相对于固定的土地,流动的水照样能为社会科学家提供众多重要的课题。”参见广西师范大学出版社2006年版王铭铭所著《心与物游》一书第162页。这无非已说明,“乡土中国”论对中国社会的解释力不够充足,难免要陷入困境之中,必然面临挑战。同时也提醒我们,社会研究中要更多关注流动的“水”的重要性。关于水与中国社会历史文明的关系,王铭铭有过相关的探讨和论述,参见广西师范大学出版社2006年版王铭铭所著《心与物游》一书第150-163页,以及广西师范大学出版社2007年版王铭铭所著《经验与心态:历史、世界想象与社会》一书第191-196页。

“居与游”说^①与“乡土中国”论两者的合理性结合起来研究中国社会的结构与形态,兴许可以找到接近中国社会历史文化本真的解释。为规避学界以往的偏颇,对于中国社会的研究需要有水解中国历史文化的视角和思维。

人类交通发展史表明,历史上便利的交通一般肇端于水运,水道以及水道上的码头在人类社会文明史上扮演着重要角色。中国是一个淡水文明的国度,中华文明是独特而深沉的大河文明。^②中国东面临海,内有长江与黄河贯穿东西,还有无数大小的支系与之联结并网络整个中国版图,水运资源不可谓不丰富。水运码头的分布历来十分广泛,并且大中型城市码头不计其数。有识于此,笔者选取中国西南区域长江上游^③之岷江下游千年水运码头古镇黄龙溪作为田野调查点,针对“水运码头”的水运与当地社会历史形态的关系,进行历史人类学的探讨,^④拟呈现出中国社会历史的特点,即中国内陆沿江临河的水运码头社会空间普遍存在的“生与熟”“居与游”的社会生活图景。

一、千年水运码头集镇黄龙溪

黄龙溪,现属成都市双流县治下一个水运码头古镇,距成都西南40多公里,地处岷江流域的锦江下游。据方志载,黄龙溪古称赤水,地处锦江、鹿溪河两江汇流处,北靠牧马山,与二峨山隔江对峙,乃古蜀王国的军事要地。《水经注》载:“武阳有赤水,其下注江。建安二十四年,有黄龙见此水,九日方去。”另据《仁寿县志》记载:“赤水与锦江汇流,溪水褐,江水清,古人谓之黄龙渡清江,真龙内中藏。”千古一溪,因此得名“黄龙”。

① 正如王铭铭所言:“中国社会研究的许多范式,都是围绕着土地概念建立起来的。……相形之下,作为世界另一重要构成因素的水,则似乎没有那么受到关注。……社会研究的偏见,致使人们误以为,水与我们的人文世界关系不大。其实,如同土地一样,水在人创造的人文世界中,重要性不容忽视。关键的问题在于,我们怎样更贴切地理解包括水在内的物与人之间的关系为何。”参见广西师范大学出版社2006年版王铭铭所著《心与物游》一书第159页。在对“乡土中国”论提出质疑与反思之际,王铭铭以福建泉州滨海侨乡塘东村为田野研究个案,提出了一个足以挑战“乡土中国”论的学术概念,即基于侨乡塘东的社会历史事实而提炼出来的“居与游”说。他在旧日“南派”学者和学界其他社会文化史研究者研究经验的启发下,用侨乡塘东的社会历史文化现象阐释了一种相异于“乡土中国”意象的“居与游”生活形态和社会图景;与其他(汉人)社会群体一样,塘东人也素有“耕读”传统,但不同的是,他们还有濒临海洋的地理优势。所以,塘东人在所谓“乡土”的“居”的生命和生活历程中,不仅有通过科举考试的途径取得功名与升迁的自下而上的流动;更兼有内陆社会一般缺乏的通过“海外交通”的渠道实现自内而外和自外而回归的流动。也就是说,他们在从“贫贱”到“富贵”、从“乡土”到“海外”,自下而上、自北而南、自内而外的社会生活形态与情境中,创造了另一种中国社会历史。参见广西师范大学出版社2005年版王铭铭所著《西学“中国化”的历史困境》一书第182页。

② 中国的文化是从水文化开始的,水文化是中华文明的母体。可以说,水是生命、民族文明之源。

③ 王笛曾对长江上游区域社会的近代历史做过详细研究。关于水路交通运输,据他的统计显示(清代):以长江为主干河流,全域(指上游区域)众水归流,汇集于长江,形成一个天然而完整的水道交通网。仅就四川而言,全川共有大小河流540条,总长4.4万公里,其中通航河流90余条。全川河流除川西北的白河、黑河及达拉沟三条小河北流入黄河外,其他如雅砻江、岷江、沱江、嘉陵江、涪江、渠江、乌江等七大主要河流以及綦江、赤水河、永宁河、大宁河等均属长江水系。这七大干流通航里程4062公里;支流97条,通航里程达7914公里;干、支流相加共计11976公里。参见中华书局2006年版王笛所著《跨出封闭的世界:长江上游区域社会研究(1644-1911)》一书第33-38页。可见,在中国西南范围内,仅四川一省的水运潜力就如此之大,自然遑论整个西南其他更广阔的区域。四川历史上有“蜀道之难难于上青天”的描述。在“前汽车”交通时代,水道运输无疑就是最重要的交通方式。另外,西南是中国族群成分类别最多且最复杂的地带,而且自然地理环境也最为殊异。可以想见,水运码头社会空间在这一地域的族际交往和区际互动的历程中,必定起过巨大的社会场域作用。自然,在关于这一带的民族学或社会人类学研究中,以水运码头为切入点的研究潜力不可忽略。众所周知,水是流动的,人是游走的,而集聚和网络了各种人与物等因素而成为集镇或城镇的码头社会空间也一定承载着深厚的社会文明史。如此说来,对西南区域内水运码头的社会研究,也许将具有重要的方法与理论上的学术价值和意义。既然码头研究的取向对中国人类学西南视野的社会研究可以带来学术启发和助推作用,无疑,码头社会的研究视角也将会对中国人类学的经验积累和学术发展产生其应有的意义。推而论之,它也许将对世界人类学的研究提供可资借鉴的知识和经验。若如此,那将应了周大鸣的学术反思与期望。他结合李亦园的研究见解指出,我们的(人类学)“本土化”情结最终要解决的是建构一个人类社会文化发展的解释框架,中国人类学的“本土化”研究有可能从“历史取向”的研究方法中产生出“中国经验”的理论方法并对世界人类学发展做出贡献。参见云南大学出版社2007年版周大鸣所著《人类学导论》一书第52页。

④ 王铭铭在梳理以往社会科学研究经验的基础上指出,“既有的涉及水的社会科学研究,除了‘治水理论’外,还都只是在侧面提到水和水利。社会研究者在论述水的社会性时,各自从‘集权政治’和‘民间社会’概念中获取资源,所以各执一词,各有偏颇,但都有价值。从政治经济学的眼光看水在治理中的作用,我以为,社会科学研究者可以区分为‘丰水型’、‘缺水型’与‘水运型’三类。”参见广西师范大学出版社2006年版王铭铭所著《心与物游》一书第162-163页。鉴于此,“水运码头”正是其所谓的“水运型”社会历史现象的研究。

这里是旧时成都南下必经的水运码头,也是南方丝绸之路上的物资集散地。历史上水运兴盛之时,这里呈现过“百货山集,帆桅如林”的景象。在“前汽车”交通时代,其地位十分重要。它北面华阳、南临彭山、东向仁寿。从古至今,黄龙溪在地理位置上一直有“鸡鸣三县”“一足踏三县”的重要特点。^① 正因为它地处水运要冲和三县接壤之域,所以一直是地方上重要的码头集镇。^②

本文研究所指为当地人俗称的“老街上”的区域空间,目前其面积约 0.5km²。据调查了解,黄龙溪“老街上”的规模和地理形状与过去近似。如今的“老街上”是黄龙社区行政管辖下的黄龙溪社区的核心部分。2007年11月,由黄龙溪社区与皇坟社区合并组建为新的黄龙社区,与北边的嘉禾村、南面的彭山武阳乡相邻,辖7个居民小组,幅员面积约2km²,总人口约3319人。^③ 现在黄龙溪老街的核心场镇大抵以两座寺庙为端,一街建有三个寺庙,有三条基本的街道和九道巷子,过去曾有“七街八庙九台子”的说法。^[1] 场镇正街的南、北、中分别排列着古龙寺、镇江寺、潮音寺,形成“街中有庙、庙中有街”的神圣与世俗交融的空间格局。据史载,因为黄龙溪地处“三不管”的“金三角”地带,清朝与民国时期,民事、水利、经济纠纷和匪患经常困扰三县,于是曾在此专设“三县衙门”,以便共管民事、水政及匪患。^④ 黄龙溪由于有沿江临河的便利,加上又是地处两江交汇之点,所以在近两千年的历史中,水与黄龙溪社会历史文化和民俗有着深厚的渊源关系。它因水而立,因水而生,也因水而兴替。因之,黄龙溪历史上相应地留下了许多治水神话、龙的传说和相关的宗教民俗仪式活动。^⑤

这里的居民人口随时代不同而有所波动。由于复杂的历史原因,其较为精确的历史人口数据现已无从可考,但是从田野报道人粗略的描述中可以得到一般的了解。据龄近九十的报道人Z^⑥说,“20世纪初以来,老街场镇人口近800左右。那时水运繁忙,码头集镇商业兴旺,每天约有300~400艘船停泊在老街码头上下边。但是,解放后,随着现代交通运输条件的改善与发展,自1960年代锦江航运逐渐衰落以至中断以来,黄龙溪社会与商业都不景气,大量人口为了生活而向外迁移,以致老街上人口一时降至不足400人。目前老街上人口大概有800左右。”这些变动的人口数字从一个侧面反映了,水运码头的兴衰直接地影响着老街社

① 这里所谓三县,指过去的华阳(今双流)、仁寿和彭山。在不同的历史时期,黄龙溪也曾分别为此三县的治下属地,历来所属管辖的沿革较为多变。

② 关于中国社会研究,与费孝通和弗里德曼的研究不同,施坚雅提出的市场和区域体系理论超越了村落社区和宗族研究的范围。“施坚雅模式”理论包括集市体系理论和区域体系理论。他基于市场理论,在对城市中心与区域的研究中,得出了“宏观区域理论”“区域发展周期理论”,并以此回答幅员辽阔、地区差异巨大的中国如何能够历久不衰地整合为一个统一国家的问题。参见中国社会科学出版社1998年版施坚雅所著《中国农村的市场和社会结构》与中华书局2002年版施坚雅所著《中华帝国晚期的城市》两书。他的集镇研究模式将晚清至民国时期的中国市场体系分为基层市场、中间市场和中心市场三个层次。此外,施坚雅将市场体系提升到与行政体系等量齐观的高度。为此,他否定了以村落为农村社区基本单位的意义,确立以市场集镇为社会体系中心的地位,认为只有市场结构才具有农民社会或传统农耕社会的全部特征,并把市场看作一种社会体系、空间体系和经济体系。他的宏观区域理论还突破了美国汉学研究中将行政区划作为研究中国社会基本单位的传统框架。

③ 资料来源于现黄龙社区委员会统计数据。

④ 据杜赞奇的华北研究,在20世纪前半期的乡村中国,有两个巨大的历史进程值得注意:第一,由于受西方入侵的影响,经济方面发生了一系列的变化;第二,国家竭尽全力,企图加深并加强其对乡村社会的控制。国家权力的扩张企图进一步深入乡村社会的努力始于清末新政,被一些学者称为“国家政权建设”过程,这一过程是在民族主义和“现代化”的招牌下进行的。清末新政包括:建立新式学校、实行财政革新、创建警察和新军、划分行政区域以及建立各级“自治”组织。在20世纪前期的中国政治舞台上,不论在中央,还是地方,政权都在急剧地更替,所有的中央和地方政权都企图将国家权力深入到社会基层。不论其目的如何,它们都相信这些新延伸的政权机构是控制乡村社会的最有效的手段。参见江苏人民出版社2006年版杜赞奇所著《文化、权力与国家》一书第1-2页。在对黄龙溪码头集镇空间的社会历史调研中,笔者与杜赞奇的华北研究一样,感觉到了国家权力的下延和在场,这可以从黄龙溪的历史地理管辖和行政治理的变化中得到见证。过去的黄龙溪地处三县交界所形成的三角区域,在历史上随着朝代的变换经历过多次行政管辖变更。但是以往无论怎样变化,黄龙溪曾经是国家权力长期处于近似真空状态的一个特殊角落,国家政权的介入只是晚近才发生的事。据当地方志记载,黄龙溪直到清乾隆时期以来和民国时期,才设立了明确而特殊的清帝国和国民政府的行政办事机构,现留存于古龙寺内的“三县衙门”就是历史的明证。这表明,帝国国家权力的触角已经逐渐伸入到了昔日长期以来没有介入过的“三不管”地域。由此可以窥测19世纪末20世纪初以来国家权力向乡村渗透的程度。

⑤ 黄龙溪在清民时代,有民间组织举办火龙节的火龙灯舞会、龙舟会、镇江王爷会、放生会、庙会等宗教民俗仪式活动,其中部分民俗活动保存至今。

⑥ 关于田野报道人,兹按照田野调查方法一般惯例,不写真实姓名,仅以其姓氏大写首字母称之。

区的商业和当地居民的生活状况。

整个黄龙溪老街沿河而建,以码头为中心向两边伸展,呈“一”字长条形布局。黄龙溪这样的聚落形态特点是四川历史上移民运动留存的人文痕迹。据陈世松对“湖广填四川”移民史和住地类型的考证,历史上初入蜀境的移民由于各自的情况与处境千差万别,这就决定他们入川之后,在初居地选择上,必定有不同的取向,一般有“住山”型、“住坝”型、“滨河”型或者“住乡”型与“住城”型等。^[2]黄龙溪码头场镇可谓“滨河”型的“河滨人家”。但是这个“河滨人家”群体因有来自移民的性质,所以具有不同于传统宗族村落社会的结构特点。

与其移民历史特征相应的现象还表现在黄龙溪社会结构中姓氏的复杂多元性。在田野调查中,笔者发现这里目前尚存很多不同的家族姓氏,有罗、唐、周、夏、贺、陈、杨、乔、李、苏、曾、陶、钟、刘等。据当地人说,过去还曾有过其他姓氏,但是由于后来外迁,有些姓氏不复存在。据调查,在场镇上的这些姓氏中,没有哪一个姓氏的人口比例和家族势力占明显的优势。除现在的罗姓在历史上有其家族祠堂外,一般没有建立各家族祠堂。罗姓能有家族祠堂,也是因为罗姓有一个与老街场镇紧密相邻的比较单独的罗姓家族村落。而其他姓氏祖籍地的家族村落一般距离老街场镇相对较远,也就是说,如有必要,他们还得回到远处的家族村落参与其家族各种宗教仪式活动,并与那里保持家族血缘联系。由此看来,在规模不大的黄龙溪码头集镇,姓氏竟如此众多,充分表明它是一个类似于“百家姓”式的“复合宗族”村落社区,这与弗里德曼研究的华南单一宗族村落具有明显的不同。^[3]当然,黄龙溪历史上的姓氏到底存在多少,现已不得而知。不过,一个地方姓氏的多少与存否,虽然有其历史的变动性,但是在一定历史时期内,还是有其相对的稳定性与连续性。所以,今天留存的姓氏还是有其参考价值的。

一般说来,码头的特点就是人与物的集散与流通。正因为码头社会空间里有众多的人与物的频繁流通与集散,所以,只要有码头,也就有“吃”码头饭的人,也就会有帮会组织,也就会有争斗。这样,码头也就成了各种行业和商业的经营场所。历史上的黄龙溪就是这样的一个码头集镇,那里的人们主要依靠码头讨生活。据了解,黄龙溪人因为看到日有无数南来北往的商客和运输货物的船只停靠在河边码头上下,于是就为那些外来的商旅过客提供各种日常生活所需的服务。比如,开设商铺、饭店、茶馆、客栈、货栈、当铺、钱庄,以及其他各种手工匠铺和五花八门的行业服务,等等。老人 Z 告诉笔者:“大约 1930 年代,那时候这里的饭店酒铺有 30 多家,茶馆有 40 多家,还有其他许多生意铺子或字号。所以黄龙溪人过去一般不种地,因为场镇上的居民几乎没有了田地。过去,‘三县衙门’不管当地的商业事务,税也不多,也没有类似现在所谓的‘营业税’,一般只收取屠宰、酿造和烟酒等交易税。其它的税,县里上面有人下来收取。过去,收租收税的人员一般在渡口码头那里进行,因为那里是人们过往黄龙溪的出入口,所以方便收取。时至改革开放前后,场镇上的居民都是吃国家‘居民粮’。因为他们大多数人来自周边村落,离开了原来的家族以后,自然只能靠另谋生计来维持生活。”由此看来,黄龙溪人占据着沿江临河的码头位置,天然地为他们创造了特殊的经济来源和生活方式。凭借着水运码头,一代一代的黄龙溪人才得以繁衍发展。

由于黄龙溪特殊的地理区位和悠久的商业文化底蕴,所以它自古以来是兵家必争、商贾云集的码头重镇,也因此孕育了其丰富的“码头文化”。黄龙溪是控扼成都锦江航线要冲的水运码头,又是地方集镇。而且它在地理位置上历来处于行政区划的“三不管”交叉地带,朝代更替使其历史沿革历经多变,再加上战乱的屡次破坏,导致它的居民结构具有来自外省移民等特点。也正因其具备“三不管”的码头地理位置和移民社会结构特点,这里很有可能是催生“生与熟”的社会群体之间相互杂合的布迪厄式的社会“场域”,^[4]进而也是传统乡村社会商业意识萌发和贸易行为发生的温床。在这样的社会空间里,它使习惯于宗族血缘身份秩序的“熟人社会”有了突破宗族封闭的可能,并逐渐形成和接受一种新的地缘社会群体规范和商业意识,从而使它内生一种传统乡村社会所缺乏的生机与活力。所以,这样一个历史自然形成的码头集镇加上其宗教寺庙建构的神圣空域,使它既成为一个人们跨地区交流的黄金水道上的重要码头,也是一个“金三角”地带中具有宗

教圣化了的“世界中心”意义的地方集镇。^[5]^①这一切赋予了它无限的资源与商机,从而使码头空间成了一个集资本与权力于一体的社会场域。

二、双重“生与熟”共构的码头社会

(一)商运“五帮”:外来的陌生人群

考察黄龙溪社会历史,清至民国时代,黄龙溪码头集镇曾经是无数远道而来的商帮和船帮等“陌生人”经常往来活动的驿站。据报道人L描述:“过去,黄龙溪是这一带地方的一个重要水运码头,它上达成都,下接彭山江口。尤其是,从水道上来的商客和运输船只一般都必要在黄龙溪码头停泊一晚,而且,从成都沿府河下来的船只也一般要在这里停歇一夜,因为黄龙溪的位置与上下码头的距离正好方便他们办理运输、卸货、结帐、购货等商业事务。据说,那时候,岷江流域的下游、长江上中下游等地方,比如乐山、宜宾、重庆等地方的商人和船帮,瞄准了成都这个大消费市场。为了商业和生计,他们经常转徙往来于成都与外地之间,进行商品购销和水上运输。于是,很多生意人以行业为‘帮’,组成了各种各样的行业帮。他们从组织货源,到包装、运输和销售,形成了紧密的一条龙服务。”这些商业行帮的存在与经常往来赋予黄龙溪“‘五帮’不夜城”的历史美誉。^②历史证明,黄龙溪码头场镇上的居民正是靠着这些南来北往的“陌生人”,才成就了码头场镇历史的兴盛与繁荣。

在传统中国社会,只有对“外”才可以发生商业贸易关系,即商的“外”性质。^[6]或者说,商业往来关系只在陌生人之间才有可能存在。如所周知,以农为本的传统中国社会,农耕自然是最主要的经济成分,但它绝不是纯而又纯的。在农业自然经济发展到一定阶段之后,必然要求某些必要的商业活动作为补充。但在中国历史上,商业经济一直没有得到比较充分的发展。因为中国历史上曾经坚定不移、长久不衰地推行“重农抑商”政策,并且从政治、文化、舆论以及经济分配等各方面保证这种政策的执行。对于商业的发展,在各个方面予以压抑甚至打击。反过来,对小农经济文化的偏重又促进了封建中央集权制度的一统天下。这就是中国社会所谓的“混凝土统治了马铃薯”^③的历史怪象。^[7]难怪在中国汉文化语汇中,把从事商业的行为叫做“舍本逐末”,即商业是末业,农业才是根本。如此看来,在传统中国乡村社会,在家族或宗族村落社区内部,一般是不会发生经济学意义上的商业交易行为的。商业贸易的存在一般只发生在宗族村落范围之外或者说在市场或集镇空间里,说到底就是,熟人社会一般是不发生商业关系的。^④然而,据调查,在黄龙溪历史上,曾经存在两种类型的“陌生人”:从远地来的经常在码头上往来跑运输和经营商务等的“外地人”;黄龙溪社区的“本地人”原本也是一个“陌生人”的结构群体。黄龙溪码头的集镇空间就是一个“陌生人”组成的社会世

① 黄龙溪社会传说中有一系列关于为了镇压龙而建三寺庙的神话事件,表明先人曾经想通过宗教文化创造而使该地方得到圣化并达到确立地方中心与秩序的目的。

② 关于行帮,一般分为三类:商业行会、手工业行会和职业行会。在行会经济时代,行会占有很大的势力。在经济领域内,行会包括了个人,工商业者绝不能离行会而独立。行会因为对政府尽了相当的义务,所以也特许其对各种职业的独占并维护行会规约的权威。会所是行会办公的地方,同时也是同业者共同祭祀本行祖师之所在,后来又称为公所或会馆。参见百花文艺出版社2007年版全汉升所著《中国行会制度史》一书第50页。所谓“五帮”,是指过去进出成都的西南水道上的水运行帮,有炭、柴、盐、烟、杂货等五帮,参见巴蜀书社2006年版双流县文史系列丛书之《古镇黄龙溪》一书第185-186页。

③ 所谓“马铃薯”,是指小农经济形态,而“混凝土”则指中央集权的政府和伦理本位的土文化。西方表现为涣散脆弱的“马铃薯”的农业自然经济在中国就成为了一种超稳定系统。

④ 关于乡土中国社区里的陌生人与熟人的现象和关系,费孝通的乡土中国社会研究曾经有过特别的关注。他认为,在亲密的血缘社会中,商业是不能存在的。这并不是说这种社会不发生交易,而是说他们的交易是以人情来维持的,是相互馈赠的方式。实质上,馈赠和贸易都是有相通,只是在清算方式上有差别。普通的情形是在血缘关系之外去建立商业基础。在中国乡土社会中,有专门作贸易活动的街集。街集时常不在村子里,而在一片空场上,各地的人到这个特定的地方,各以“无情”的身份出现。在这里,大家把原来的关系暂时抛开,一切交易都得当场算清。在一个村落的人们,因为在门前是邻舍,到了街集上才是“陌生人”。当场算清是陌生人之间的行为,不能牵涉其他社会关系。总之,商业是在血缘之外发展的。参见北京大学出版社1998年版费孝通所著《乡土中国 生育制度》一书第74页。

界,它是一个费孝通所谓的从贸易里发展出来的市场镇或者“市”。^{[8]58,64}①黄龙溪由于兼具码头和基层市场的特点,这使其具有与一般临时市场明显不同的性质。因为它处于水运码头的地理位置,所以,那里的贸易可以得到广泛而延续的发展,市场可以变得经常化。这样它就能发展为一个永久的社区,而一般临时性质的市场并不足以代表一个社区。

据调查,黄龙溪社区的居民之间没有费孝通研究过的江苏吴江开弦弓村的“外村人”观念意识和说法。相反,他们几乎都成了所谓没有土地、从事特殊职业、移民而来的“外村人”。^[9]历史上的黄龙溪居民虽然是来自各方村落的家族成员,但他们一般都离开了家族原籍,迁徙来到黄龙溪。所以,在“地方身份”认同上不必分彼此。相反,他们在码头集镇环境下形成了浓厚的商业意识,彼此之间少有歧视。随着世代的继嗣传承,久而久之,他们通过各种方式与交往,最后得到重新整合。从黄龙溪社区历史结构中,我们看到了与费孝通研究过的乡土中国宗族村落社会不同的另类情形。费氏认为,“很多离开老家漂流到别地方去的并不能像种子落入土中一般长成新村落,他们只能在其他已经形成的社区中设法插进去。如果这些没有血缘关系的人能结成一个地方社群,他们之间的联系可以是纯粹的地缘,而不是血缘了。这样血缘和地缘才能分离。但是事实上这在中国乡土社会中却相当困难。”^[10]而在黄龙溪码头集镇社会空间里,由于社会商业环境和意识的形成与发展,来自不同血缘家族的群体再度组合成有纯地缘认同的社区。在这个靠码头讨生活而聚集了不同家族来源的居民的集镇社区里,人们一方面靠着码头做生意;此外,这里还是一个地方集市,也就是施坚雅意义上的“基层集镇”式的农村市场。当地老人 T 道:“从过去到现在,这里一直是个‘场子’。过去这里集市是定期而不连续的,一般每隔几日才集会一次,现在还保留着这个习惯,不过现在是按农历每月的 2、4、6、8 日集市了。每逢集市日期,这里四方的人都会来赶场,过去的集市是在古龙寺的庙子里举行。另外,在庙外附近还设有专门的小市场,那里是出售特殊货物的场合,比如鱼、猪和鸡鸭等家禽家畜之物,而不在庙里头。……过去来这里赶场的人,很多是黄龙溪街上居民原来同宗族的‘熟人’。不过到了集市,交易归交易,买卖还得做,只是熟人之间生意上好商量而已。除生意买卖之外,亲友之间也经常在这里会面,顺便谈谈天和吃吃酒和茶,等等。所以,过去来黄龙溪赶场的人挺多,每遇集市日期,十分热闹。”

而对那些来自外地、在水道上经常往来游走的“陌生人”,在黄龙溪人看来是有分别的。因为,对黄龙溪人而言,他们是匆匆而过的商人和船客,不能在此作长时间的停留。这些如费孝通所言的“象是从老树上被风吹出去的种子”,一般是不必要也不可能插进黄龙溪码头集镇这个“熟人”社会的。据当地历史文献载,清末民初,黄龙溪的情景是,场镇上各类店铺鳞次栉比,过往客商、船工摩肩接踵,呈现“日有千人拱手,夜来万盏明灯”的景象。由此可以想见,这里过去的水运与商业是何等的兴盛。抗战时期,国民政府迁都重庆,川江河运业迅速发展,黄龙溪的繁荣达至历史最高水平。镇上大小商店、手工作坊上百个,行业门类、商品种类繁多;场镇居民近千人,过往船工、客商、游人日达数千人。^[11]如此盛况充分说明,在黄龙溪码头集镇,内与外、生与熟之间的交往之频繁。可以说,正是这种生与熟之间的互动,才创造且延续着黄龙溪社会历史空间。黄龙溪作为水道上的一个平常地点,如果没有这种生与熟的差异,或者说没有彼此交往互动的需要所产生的内在驱动力,可想而知,它将不可能是这样的一种社会空间存在。然而,这样的一种社会空间创造,在中国社会历史上具有十分重要而深远的意义。因为,码头社会空间的创造与存在,恰好是那些走出封闭宗法家族社会的人们在逐渐疏离甚至丧失血缘身份之后建构新的地缘身份认同的一种行为体现。在这样的“身份修复”过程中,他们不仅创造了与封建意识形态相悖逆的“码头文化”,还不经意地促成了为封建正统所鄙视压抑的“商”的发生和发展。所以,码头社会空间的存在,是民间社会反抗儒家宗法秩序的禁锢、抵抗官方抑商政策的手段或舞台象征。这对中国民间商业意识的形成、传播和民族资本主义的发展,具有不可忽视的社会历史意义。

(二)“双重生与熟结构”:围绕家族“贮存地”的进退与身份转换

① 费氏将中国人口集中的社区分为五种类型,即村庄、有城墙的或驻军的镇、暂时的市场、市镇、通商口岸。

黄龙溪历史上曾经显示出两种类型的“生与熟”结构现象。一种是码头集镇空间里的本地与外来人之间的“生与熟”结构；另一种是集镇上的本地人相对于其原家族地的“生与熟”结构。姑且称之为“双重生与熟结构”。至于这个双重结构之间存在什么联系？每个层次的生与熟的背景来源如何？或者说，那些走出了原家族地的人们与原家族地之间还发生着什么样的关联？笔者将借用拉铁摩尔在对中国的亚洲内陆边疆研究中所使用的“贮存地”概念，^①来帮助阐释这些现象和问题。^[12]所谓“贮存地”，简单理解就是一个后卫或后备基地，正好类似于此处要论述的生与熟结构关系中的原家族所在地。

黄龙溪的居民各以其来源的家族村落为“贮存地”，并在原家族与码头集镇之间往来进退。报道人L回忆道：“老街上，有很多家族姓氏，我们大都来自周边不同地方的宗族村落。比如，姓周的一般来自河对面的大河村，姓罗的基本来自与码头场镇紧邻的罗氏家族，等等。过去，每逢清明节，黄龙溪场镇上的人一般要回原家族村落，参加祭祀祖先和修族谱等活动。但是，罗姓家族很方便，他们的族祠就在附近。据说，这里周围远近地方姓罗的，一般都是从黄龙溪这里析分出去的。他们一般都要回来参加家族清明会，因为四面八方来的子孙多，所以，罗姓家族的清明活动很热闹，又很阔气。我们小时候，是在罗姓家族祠堂里开蒙的。因为，那时候，这里只有罗姓家族有条件请私塾老师来教育家族子弟。后来时代不同了，祠堂因为缺少维护而破败了，所以现在看不到了。”另外，老人Z回忆：“老街上的人，过去，有些时期很多，有些时期很少，因为一般不种地，主要靠做点生意，而生意的好坏就靠码头上来往的人的多少了。如果生意很不好做的时候，街上有些人就要出去谋生活，有的得回老家去，有的也去了别的地方。所以，码头上外来客的多与少，对黄龙溪是有很重要影响的。”那些从水路来到码头集镇上的外地“陌生人”自然是以其家乡为“贮存地”，虽然他们常年在水道上跑码头运输和经营商业，但终究还是以家为归属的。老人Z继续道：“那些外地人来自很远的地方，有的是从成都上面顺水下来的，有的是逆水而上成都的——从乐山、重庆或者更远地方来的人。他们运输货物，是做生意和跑船运的。在很久的过去，据我的祖辈说，那时候，码头上过往的外地人很多。码头上下，估计每天停靠有几百艘木船，他们上上下下都要在黄龙溪歇脚，十分热闹。到了民国时代，我已经长大了，黄龙溪一直还是很红火，后来交通发展了，通公路和汽车之后，码头慢慢就不起什么作用了。因为公路运输方便多了，水运就萧条了。”由此可见，在黄龙溪码头空间的历史上，交织着两种层次的生与熟结构，每一层都有其可作进退的“贮存地”。在旧时代，人们就是以其家乡为“贮存地”，并在农与商之间作进退选择。而且，随着社会商业的逐渐发展，以往的家族宗法秩序日益解体衰落，他们在为谋求新出路的迫力驱使下，逐步远离乡土或农耕，走向商业贸易领域，并以家族“贮存地”为后盾，创造着新的生产和生活方式。如此看来，相对于家族“贮存地”，码头集镇的社会空间舞台正是传统中国社会人们徘徊于农与商、居与游之间进行“生与熟”身份转换的“过渡地带”。从这里，可以窥察到传统中国社会经济形态转变的雏形与社会结构变迁的缩影。在传统中国强大而封闭的宗族社会之网的笼罩下，水运码头社会空间的存在，无形中成了打破传统宗法血缘封闭的一道“缺口”，它使在农本商末观念强固的封建社会里“商”的孕育和发展有了可能。

在传统中国社会，宗族对社会生活的控制是十分严密的。以血缘关系为纽带，以封建宗法关系为准则，以大家族心态为基础，形成了人们社会生活的单一模式。虽然宗族结构是稳定的，然而明末清初以来，社会日渐动荡，人口大量迁徙，宗族受到剧烈的冲击。据相关历史表明，自元末以来，四川地区几经战乱，先后发生过数次大规模的境外移民入川运动：元末明初移民入川、明末清初的“湖广填四川”、抗战爆发以后移民入川等。由此可见，长江上游地区的宗族多数是清代以后重建的，因此较之其它省区，四川的宗族历史和规模都是逊色的。人口的变化常会带来群体、社会体系和次体系制度化关系的重新建构。战乱与大规模的移民

① 按拉铁摩尔的意思，“贮存地”概念原本是用来解释中国北部边疆历史上“一部分入侵民族是进到中国之内了。但有一部分仍留在北部临近长城的地区。这些入侵民族的后卫是在保护其原有的土地，以免遭受从更北部下来的敌对部落的攻击。然而，它也是一个‘贮存地’，供给统治中国所需的官吏及守军。”参见江苏人民出版社2006年版拉铁摩尔所著《中国的亚洲内陆边疆》一书第162页。

使大家族解体,也破坏了宗族结构和宗法制度这一中国历史上最顽固的阵地。由此相应地产生了一大批从家族中游离出来的“流民”,这些从家乡或家族中游离出来的人们进入全新的地域后,开始是同乡间的相互依托,形成同乡或同籍村落,后又逐渐发展成为由一个个“家”所组成的“家族”,最后演变成为聚族而居的大的血缘亲族集团——宗族。原来的家族已经分散,解体了的宗族组织此时又恢复建立起来。他们在经济基础巩固之后,修建宗祠、设置祭田、编纂族谱等。这些宗族主成为移民社会中的新地主,他们大量开垦荒地、兼并良田,并以其为核心,在河川平原地区形成了新的经济社会中心——地方场镇等。他们与同乡客商把持水运要冲、专利经济,通过同乡组织(主要是会馆等)取得一定的经营特权和社会地位,从而在地方形成了一个强有力的势力网。^{[13]527-535} 黄龙溪码头集镇在有清一代至民国时期,曾经有四个来自不同省区的移民会馆。^① 报道人乙说,“清初政府召集明末战乱后的流亡人员,进行‘湖广填川’运动。移民来自四面八方,主要来自长江中下游地区及东南沿海一带。黄龙溪及周边地区就是由这些移民重新开发出来的。其中有来自湖广的,有广东客家的,有来自江西的,有的来自福建或其他地方。由于文化、信仰不同,于是各自修建了不同特色的同乡会馆,这些会馆大多以寺庙的形式表现出来。在黄龙溪历史上,乡为乡,邻为邻,会馆就是这样地表现出他们各自的家乡特点。在码头场镇老街社区,过去四个主要会馆是:建于乾隆 40 年的福建移民会馆‘天后宫’,建于乾隆 44 年的江西会馆‘万寿宫’,建于乾隆 46 年的广东会馆‘高庙子’(也称‘南华宫’),建于道光 6 年的湖广会馆‘禹王宫’。”这些各不相同的会馆的历史存在,正好说明黄龙溪社会构成的移民历史背景和多元特性。

报道人乙还告诉笔者:“黄龙溪在历史上很特别,因为这里依山傍水,沿锦江上溯而达成都,下流而抵乐山(旧称嘉定),所以这里是‘路通彭仁,水连嘉蓉’的交通要道和物资集散的重要码头,水运的繁忙远近闻名,过去还有‘三桩四码头’之称。老码头上的‘王爷坎’^②是过去赶场时最热闹的地方,来往的渡船载着乡村土产经此出入街市。王爷坎上有清代建的镇江寺,主要供奉镇江王爷还有大佛与菩萨。过去,它与大水码头王爷庙一样,供奉镇江王爷,专镇河中妖怪,保两岸民生不遭洪水侵犯,保行船一帆风顺。从老街这头走到那头,大致由西北向东南方向的 250 米距离之间,在一条街上就排列有三座寺庙:镇江寺、潮音寺(曾叫乐善堂)和古龙寺。过去每逢赶场天或农历初一、十五时,集市一般就在庙子的坪坝上进行,寺庙里香火很旺。本地人说过去的黄龙溪有‘四街八庙子’,也有说‘七街八庙九台子(万年台)’。尤其是正月间的火龙灯舞、阴历四月初八的放生会、九月十二的漂河灯、九月十五的黄龙庙会,届时,街上、庙里、戏台、河边都是助兴和观看的人,可以想见过去的热闹与繁盛。”历史上来自不同省区的黄龙溪居民在这个新的地方,通过修建各种会馆、寺庙,并举行各种地方公共的宗教和民俗仪式,重新结合成为一个具有地域认同的社会共同体。从宗教象征论的角度来说,这些来自不同文化背景和地区的移民,正是通过这些地域崇拜仪式和象征符号的运用,重新实现了地方共同性再造的象征表述和确认。其中“一街三庙”和会馆等文化景观,就是当时使黄龙溪码头场镇成为一个地方崇拜中心的象征支持。这充分表明,不同血缘和文化背景的人们通过文化象征和地方公共仪式的再造手段,在码头社会的多元文化空间里,可以实现涵盖差异的新的地域认同,人们之间因此而得到整合。在世代继替发展中,“异乡”从此也便成了家乡。

① 关于会馆,据全汉升的研究,其名称最早见于明代。指的是行会经济时代里的同乡团体,也是一种同行业行会组织。参见百花文艺出版社 2007 年版全汉升所著《中国行会制度史》一书第 1-5、70-75 页。王笛研究认为,会馆始于明朝而盛于清朝,在长江上游十分普遍,大多数州县甚至乡镇都有会馆设置。长江上游会馆特别多,与大量的移民有关。这种社会组织有三个特点:由流寓在外的客籍居民创办、有严格的地域划分,排除外籍、供奉有本籍尊崇的神祇或先贤。所以它既是地域观念的组织,又是同业的组织。参见中华书局 2006 年版王笛所著《跨出封闭的世界:长江上游区域社会研究(1644-1911)》一书第 558-561 页。

② 王爷坎是指保护码头不被河水冲垮的坚固的堤坝,其上建有镇江寺。过去每年农历二月初六,行会要在这里办“王爷会”。据记载,“王爷秦蜀守李冰。以兴水利名之。川中各地凡水路码头,都建有王爷庙。为米业和水码头的船工尊为祖师爷,俗称‘镇江王爷’”。参见四川人民出版社 2000 年版《四川省志·民俗志》第 280 页。

三、以码头为中心的二元“居与游”世界

(一)“居与游”:码头社会生活形态

有清至民国时代,黄龙溪因为是一个水运码头兼地方集镇式的空间聚落,所以其地理位置与社会结构显得十分特殊。当然,这就使它的功能远远超越于一般地方集镇,同时赋予了它不同于一般地方村落或集镇的社会历史意义。黄龙溪除具有地方集镇的一般特点外,还是出入成都水道必经的码头驿站,旧时有“朝辞锦官城,夜宿黄龙溪”的说法。在这样的空间聚落里,从表面来看,历史上是一个经水道由远地来的“陌生人”与当地“熟人”互动交往的生活世界,具有“生”与“熟”的二元性。并且这里的“熟人”(相对的)是定“居”的,而“陌生人”是经常“游”动的。即是说,这“生与熟”的社会结构相应地呈现出“居与游”的社会形态。这一切历史现象都充分证明了黄龙溪码头集镇是一个由“居与游”两种形态交织建构的社会空间。

从黄龙溪社会内部来看,码头集镇上所谓的本地人的“熟”,其实也是相对而言的。居住在码头集镇上的人们主要靠码头商业运输讨生活,所以水运码头的兴衰直接地影响他们去或留的选择。水或水运有其自己的生命周期,水运的起落会周期性地影响码头空间社会的盛衰,同时也直接地形塑着这一方人“居与游”的生活状态。据老人Z回忆,“过去黄龙溪码头上下两边经常泊船上百艘,最多可达240余艘,每天船工近3000人。船工主要是外地人,本地人做这些苦力的很少,这里人主要是给外地过往的人做些生意上的事情。而后来尤其是解放以来,科学发达了,交通方式也改变了,水运逐渐让位给了陆路交通运输,因而黄龙溪码头也就日渐废弃不用了。还有,据我小时候的印象,黄龙溪老街历史上几乎没有很浓厚的耕读传统,而经商意识较为浓厚。所以,历史上,黄龙溪几乎没有多少经读书而取得功名的人,但是通过经商而发迹后捐个地方官职或者出去(进城)的人倒是有,但是也不多。比如杨家大院子的人,现在都生活在外面的城市里,现在只能看到他们无人居住的破旧宅院了。码头兴旺的时候,黄龙溪场镇上人口很多,很是热闹繁忙。但随着水运萎缩,码头也受到很大的影响,生意不景气,严重时场镇上的居民难以维持生活,只好外出谋求生计或者回到老家去种地了。场镇上的居民一般不种地,也没有了田地。”从这些历史描述可以看出,黄龙溪码头集镇在不同的历史时期,居民人口数量是因水运兴衰而变化的,并且在水运发达的时期,来往的外地人更频繁。可以说,清朝至民国时期,黄龙溪码头是一个“居与游”互动型构的社会空间。

黄龙溪的“居与游”模式其实包含以码头为核心的两个层面:其一是基于“生人”与“熟人”、内与外之间互动的“居与游”,是两种异质的社会群体的“居”与“游”之间的互动;其二是本地的“熟人”主要因迫于生计,围绕原家族“贮存地”进行的由内而外或由外而内的“居与游”。黄龙溪本地人的“居与游”范围一般没有完全超越其原来的宗族社会和码头之间,他们通常是在码头集镇与其来源的宗族村落两端的区间内取舍进退。所以,他们的“居与游”一般也只是局限于码头集镇与其祖籍地的活动区间,形成一种比较封闭的内部循环流动现象。不过我们看到,黄龙溪码头社会结构中的两个层面的人们一般都是以家族来源地为“存贮地”,以码头为跳板或商业平台,把码头当作生计的主要来源地和寻求商业发迹的起点,进行着“离土不离族”式的往来和进退。历史上的黄龙溪人和所谓外来的人们,通过这“生与熟”结构的转换机制与社会互动方式,创造并维持着码头社会空间的存在。也正是以这种特有的社会形式,实践着中国传统社会一种另类的“居与游”生活方式和社会形态。显然,黄龙溪社会是以“生与熟”之间的“居与游”为主,而以本地人的“居与游”为次。前者明显,为其表;后者较为潜隐,为其里。这表里二元的“居与游”形态之间形成一种互相制约的联系(成反比效应),两种层次与形态特征交织并存于水道上的码头社会空间场域,共同建构着地方社会的生活结构与形态。无疑,黄龙溪的居与游模式无不论证了“乡土中国”论的不完善和解释力不足的局限,同时也表明人类学中国社会研究中,“就我们的方法论处境而论,我们的困境大多不来自在‘经验事实’中存在的地方缺乏我们借以考察文化的层次和关系结构的‘现象’,而来自社会科学引入中国研究以来,我们对于‘乡土中国’的‘乡土性’

的过度解释。”^[14]

(二) 边缘即中心：生熟与居游的辩证

人类学的地方研究一般不可回避“中心”与“边缘”关系问题的考察。在对黄龙溪码头社会空间的研究中，我们从与其周边远近的地域关系中看到了中心与边缘关系的辩证性——黄龙溪码头集镇在历史上扮演了一个集中心与边缘性质于一体的社会空间角色。这也充分说明施坚雅模式的一定合理性，他的区域体系的中心观点认为，“不仅大区域经济具有核心—边缘结构，它的每一层次上的区域系统均呈现和大区的核心—边缘结构类似的内部差别。因此，每一个本地和区域体系均是一个有连结点的、有地区范围的、而又有内部差异的人类相互作用的体制。最后，一个体系处在不断的有规律的运动之中，包括商品、服务、货币、信贷、讯息、象征的流动，以及担当多种角色和身份的人的活动。镇和市处于一个体系的中心，起着连结和整合在时空中进行的人类活动的作用。”^[15]清朝至民国时期的黄龙溪由于同时兼具码头和市场两种属性，这就使这个原本地处“边缘”的社会空间聚落获得了某种“中心”意义。历史上，在商业需要的内力驱使下，四周远近之地的人们都趋向这个中心进行商业交换、劳动生计和其他事务。一方面，黄龙溪码头场镇相对于本地其他宗族村落社会，是一个费孝通所指的“乡土中国”社会里的“边缘”地带，那里经常是“外村人”“客边”“新客”等意义上的人们进行商业往来的场所。居处在这个边缘地带上的人们一般具有“外来户的村里人”的特点，即他们一般都是移民，从事某种特殊职业，没有土地，不是农民。^{[9]37-38, [10]71-74}但是，正是因为这样的“边缘”地带和这些从事特殊职业的人们的存在，使传统中国乡土这个熟人社会的血缘身份有了转换和超越的可能。在一定的意义上，这个“边缘”地带的存在无形中给封闭的宗法社会造成了一个突破口，使人们可以从此迈出家族狭窄封闭的圈子，走向更开放广阔的领域。在这里，“生与熟”的身份关系可以实现转换与并存，人们可以发展出血缘之外的商业意识与关系。通过商业的发展，形成新的地缘关系，并逐渐形成血缘关系淡化之后的地缘认同。从这样的中心与边缘辩证关系中，可以看到人们从血缘结合转变到地缘整合。也正是因为这样的转变，才使传统中国社会性质发生了巨大的变迁。

黄龙溪码头社会历史表明，它不仅是一个地方市场，也是连接岷江与长江水道上一个重要的水运码头节点。黄龙溪相对于其附近宗族村落来说是“边缘”，其实相对于成都等都市和其它城镇来说，它也是一个施坚雅模式意义上的区域“边缘”。但是，从另一种意义上来说，它又是一个“中心”地带，是一个吸引来自四面八方的过往商客和船班的码头，又是其附近地带的集镇中心。所以，黄龙溪既是一个边缘，又是一个中心地。可以说，它是传统中国社会“作为中心的边缘”地带的一个韦伯式的“理想类型”。^[16]总之，考察黄龙溪码头社会的生与熟结构和居与游形态历史，使我们发现，传统中国社会还有另外一个迥异于家族宗法社会结构和秩序的水运码头社会存在。水运码头世界不仅是一个社会空间，是一个地缘纽带，更是一个布迪厄所谓的社会场域。在清至民国的历史上，黄龙溪码头集镇的个案给我们展现了乡土中国社会存在一种具有辩证性的“地方感”，即所谓的“边缘”就是社会后来商业经济发展的“中心”所在。人类学仪式象征理论认为，结构上的低下或“边缘”代表着与“封闭的道德”相对的“开放性”。在封闭性或有结构的社会里，处于边缘或“低下”地位的人或者“局外人”往往会成为大卫·休谟称之为“为人类本身所怀有的情感”的象征，从而在“边缘”中可以形成一种反结构性的“交融”。^[17]码头社会的“生”“游”以及码头空间本身的社会生产与存在，共同给原有的所谓“结构性社会”造成了一种对偶的“反结构”的社会动力，从而辩证地推进了社会的发展。

四、码头社会的文化网络

(一) 码头上的“码头”：“居与游”中的袍哥

码头上的“码头”，指的是清至民国社会的江湖袍哥组织。在长江上游地区，清代是秘密社会组织活动最为频繁的时期。其中，袍哥是历史上长期存在的秘密社会组织之一，初名“汉流”，当地称“袍哥”，后来也被普

遍称为“哥老会”。^①据当地老人 Z、X、H 等人(其中有三人曾是袍哥)的回忆:袍哥(或哥老会)一般有仁、义、礼、智、信五个公口或码头。我们黄龙溪过去只有仁、义两堂,其中仁字袍哥有三个码头,分别是忠信宫、琼林宫、文武宫;义字公口只有一个信义宫。这四个公口“码头”一般设在茶馆或酒店里,他们之间各有势力和地盘,也相互勾结往来。过去四川地方的袍哥很盛行,不参加的人很少,百家难有几家不入公口的。所以民间曾有“明末无白丁,清末无伥子”之谣。一个公口码头通常有几百号人参加,那时候把不参加的人叫“伥子”,这些人得不到保护,所以经常难免遭遇欺压。加入袍哥会有一套具体的程序和规矩,每个码头公口几乎每年要办几次会:正月的“迎宾会”、五月的“单刀会”、九月的“禾梁会”、腊月的“团年会”等,最隆重的要算为新成立的码头办的“开山会”。每个会员一般根据自己经济实力的大小交纳一定的会费,并且每年有新会员入会,也举行相应的仪式。当然成员入会后也不是说就一定不遭受欺压,还是要看自己的背景势力和社会关系而论。会员要严格遵守公口码头规矩,否则要接受会规惩罚。那时官府律法对地方几乎约束不力,如果堂口内部成员有人犯法,公口要进行庇护,通过码头名片就可以在异地公口码头那里得到保护和资助等。在公口组织内部要论资排辈,要想在里边混出头来,还得看资本和势力而定,所以,袍哥里边也没有绝对的平等。袍哥是崇拜“关二爷”神的,会内人员搞结拜关系,最讲江湖“义气”。封建社会讲男尊女卑,男女不平等,所以袍哥全是成年男性兄弟,没有女性加入的机会和权利。我们黄龙溪场镇上的四个码头还有一个总的名称,叫“四贤团”。那时整个黄龙溪的成年男性百分之九十是袍哥,很少有加入的,当然不包括那些个别因入会资格条件受限制的人。那时候的袍哥势力很大,有时比官府还管用,社会上的事务几乎没有不涉及的。黄龙溪历来有关龙的传说很多,并且流传有每年春节期间要举行“火龙灯舞”的民俗。记得小时候,官府不管民间的娱乐活动,而全由民间自己组织办理。所以,那时候,这些重要的民俗节庆活动就都交由袍哥公口负责组织办理,并还要接待外地公口码头来的龙灯和宾客。至于举办的规模和接待宾客是否阔气,那就得看各公口“舵把子”的能力、面子和名气了。

码头上的“码头”作为一个“隐性”社会组织,以不同层次关系和网络结构方式,几乎涵盖了整个码头场镇社会内部的各个角落和各种事务。通过其统一的秘密行道和江湖规矩,与外界发生往来关系,并形成一个个内外勾连和上下结合、纵横交错的复杂社会关系整体。袍哥作为黄龙溪码头上的“码头”,用杜赞奇的话来说,就是这个特殊社会空间场域里的“权力的文化网络”的最核心的体现。^{[18]10,15}袍哥码头的存在,再次充分说明中华帝国晚期社会“居与游”并存的特点。若从施坚雅模式来看,在码头上的袍哥江湖场域中,“不仅存在密集的经济往来,同时也有密集的文化互动。结果这一区域不仅是商业交换的基本单位,也是‘小传统’的基本

① 王迪认为,哥老会之起,始于四川,流于贵州,渐及湖南,以及于东南各省。哥老会的渐炽在嘉庆以后,哥老会经常“开山”纳徒,于是各地“码头”兴起,咸同年间,其势力迅速蔓延各地。光绪年间,已形成“会匪咽喉,所在皆有”,“江湖豪杰,并州联业,聚众开山,远近景从,……公口码头,不可胜数”的局面。清末,哥老会在长江上游已形成网络。可以说,哥老会在当时已经形成了最有势力的秘密社会力量。当时参加哥老会者多为下层,也不乏士绅、地主,“初由不法匪类结党横行,续而绅富率效尤,亦各立会名,以图自保”。有的“绅粮”则“名为借此保家,实则广通声气,以自豪恣”。以至于川省有“一绅、二粮、三袍哥”的说法。清后期,哥老会还卷入了不少知识界的成员,其势力甚至还渗入清兵勇之中。可见哥老会真是无孔不入,“入会者自绅商学界、在官人役、以及劳动苦力群、不逞之徒,莫不有之”。由于有如此广泛的社会背景,为其长盛不衰奠定了基础。哥老会成员分“有正业”“无正业”两种,即有的是以入会为护符,而有的是以入会为生计,也就是袍哥的“清水皮”“混水皮”之别。哥老会各有码头,各有公口名片、大小印章。有人说四川哥老会又分仁、义、礼、智、信五堂,其中仁字辈最大称大爷,信字辈最小。另外,哥老会各山堂、公口之间均互有照应,将保护和接待同党视为当然,这样就形成了一个较严密的自我保护网。清末辛亥革命中,哥老会许多山堂都参加了反清斗争,并接受了资产阶级的革命纲领。辛亥革命后,袍哥在地方政治中发挥的作用日渐增强。参见中华书局 2006 年版王笛所著《跨出封闭的世界:长江上游区域社会研究(1644-1911)》一书第 543-550 页。另外,袍哥一般是在茶馆或其他地方建立公口,各公口都有自己的势力范围,视某地段为自己的“码头”,并承担维持那一地区公共安全、化解冲突以及保护经济利益等职责。晚清以及民初,中央和地方都禁止袍哥活动,但在成都地区,特别是成都附近的小场镇,袍哥控制了地方社会,经常以开办茶铺、酒馆、旅店作为其活动的“公口”,这些地方亦成为地方社区非官方的权力中心。但是地方政府从未能真正控制袍哥,而民国时期其势力更是登峰造极。参见中国人民大学出版社 2006 年版王笛所著《街头文化:成都公共空间、下层民众与地方政治(1870-1930)》一书第 334-335 页。袍哥组织已经广泛分布和渗透于清末至民国时期整个社会,并形成成为一个势力强大、与官方正统秩序相对立的非正式的“隐性”社会或者“另一个中国”,或曰“体制外的另一个‘体制’”。参见同心出版社 2007 年版王学秦所著《游民文化与中国社会》一书第 1 页。

载体,是复合宗族、秘密社会、宗教组织、方言、婚姻活动等的基层空间。”在中华帝国晚期的社会空间结构中,有一种是“‘官方中国’的官僚结构,是处于行政地位格局的衙门和品官的世界”;还有一种是“中国社会自然结构,是退休官员、非官方的士绅以及名商支配的市场贸易体系、非正式政治以及隐蔽的亚文化的世界。”^{[19]149}另外,袍哥组织作为中华帝国晚期社会“江湖化”的特殊历史情境下的产物,再一次把妇女在社会“公共领域”中的地位给取消了,同时压抑了妇女群体的声音,甚至剥夺了妇女的一切社会政治参与权利。若用社会性别理论来说,袍哥组织是一个由纯男性构成的男权文化群体,是封建父系权威主导发明的一种蜕化的儒教表征。它的存在说明,“一个人不但会因为他的性而属于某一性阶层,同时也因为得到不同的权力利益而属于某个社会阶层,换句话说,性会影响一个人在社会所处的阶层,性是社会分层的因素。从这一角度而言,性成为了与经济、出身等同样重要的划分阶层的工具。性也成为了压迫的媒介。”^[20]因此,处于封建社会转型时代的中国女性依然还是被无端地限制在“私人领域”之中。可以说,袍哥江湖作为中国社会一种特殊历史环境下滋生出来的“怪胎”,从另一侧面正好隐喻了当时中国社会严重的畸形失衡与无序。

(二)地方公益:“生与熟”的协作自治

费孝通曾在对乡村中国基本权力结构的研究分析时指出,在传统政治中,一方面,我们在意识形态上限制政治权力;另一方面,限制行政体系的范围。我们设法以某种方式“悬空”中央权力,使它不着地。所以,中央政府派遣的官员止于县衙门。而在执行无为政策的政治体制下,地方官没有多少事做,他们的事情仅是收税和判案。就后者而言,他们是没有多少事可做的,因为传统的理想是没有诉讼。政府仆人的职责是使人民守序,向人民收钱,在必要时征集劳动力。如果县里的命令必须下达到每家每户的话,意味着衙门实际上是一个行政的基本单位了。但是事实上,这是不真实的。县里的命令不是下达到各家各户去的,而是送到地方自治单位。称之为“自治单位”,因为它是由地方上的人组织起来,照管某社区的公共事务的。公共事务包括水利灌溉、地方自卫、调解纠纷、互相援助、宗教娱乐和筑桥修路,等等。在中国,这样的事情按照传统来说,不是政府的事情,而是由受过较好教育的有钱人家里的头面人物领导下的地方社区所管理的事情。这个自治单位的“公家”除了决定地方公共事务外,它的另一个重要职能是代表人民与政府打交道,一般是由被称为地方绅士的人作代表与官府打交道。所以,在传统的中国权力结构中,有着两个不同的层次:顶端是中央政府;底部是地方自治单位,其领袖是绅士阶级。^{[8]48-52}

清末以来,地方秩序出现了地方自治的新格局。我们知道,政治近代化是社会近代化的重要方面,人民能积极参与社会政治生活,常被认为是近代化的一种特色。人们不仅对涉及切身利益的生活事务和政治事件感兴趣,而且对他们所在的地区乃至国家的问题也表示了强烈的关心,他们的活动和注意力超出了家庭、朋友和家族而扩大到广阔的现实世界。清末的自治运动向政治近代化迈出了第一步。20世纪初,随着民主思潮和民主运动的波及,政治结构的变化已势在必行,立宪也是大势所趋,这为地方士绅参政提供了一个绝好机会。1908年,清廷令各省设立谘议局。四川在筹办谘议局的同时,又据宪政编查馆奏订的《城镇乡地方自治章程》筹办“地方自治”,设立“自治公所”,以地方士绅为“乡董”,以“议事会”为机关,以此“辅官治之不及”。这样一来,自治局、自治会、城镇议事会、董事会等自治机关的设立,大量的地方士绅得以参与地方政权,使他们在地方政治生活中处于越来越重要的地位。从此,实行地方自治,打破了官僚统治的一统天下,也反映了绅权的提高。^{[13]389,397-404}这种地方政治格局的变化在黄龙溪码头社会历史上,也可以找到相应的佐证。

清末至民国时期,黄龙溪码头场镇的公共事务也一般是由本地士绅精英牵头协商办理。由于黄龙溪是一个地方的码头中心地,所以重要的公益事务还需结合内与外、生与熟两种社会力量来筹办。从当地诸多的历史事例中我们看到,地方社区的公共工程和公益事宜大都是在本地绅士组织策划下由民间各种社会力量进行协作自治的结果。以黄龙溪历史上的“义渡”和社区主要公共仪式为例。据报道人 Z 说:“黄龙溪目前的码头位置(现在的东寨门处)原是一个渡口。过去(清以来)这里乘渡船不收费,因为是个义渡。关于这个义渡的来历有个故事。过去(大概是清光绪年间)在河岸对面的大河村有个名叫应儒南的人,他喜欢在地方

上做慈善事业,黄龙溪渡口据说就是他捐资修建的。其实此人也不算很富裕,只是因为他在地方上是个远近闻名的堪舆师。这个人给别人看风水有个特点,就是对凡有求于他的人,他是根据其贫富情况有区别地收取报酬的。对穷人家的求助可以不收或少收,而对富裕的地主和官员则适当多收取费用,有时候他也收取富贵人家作为感谢费而给的土地田产。他这样做不是为了私人之利益,而是把为别人看风水得来的钱财和田产用来做地方慈善和义事,黄龙溪的渡船就是他做的善事之一。听我的前辈说,那时候他拥有上百亩田地并把它租给别人耕种,把收来的地租款用于供养义渡和赞助别的善事。据说这个应老先生还在其他地方也办了义渡,如彭山的王渡儿、乐山的双江口那边。有一回,他曾给四川一个大军阀头子的母亲死后看过阴宅坟地的风水,所以得到了军阀头子的捐助。正因为他是个有名的善人,所以很多佃农也很乐意租种他的田土,因为他很体谅别人,经常根据一年是否有天灾影响了耕种的收成而酌情减免地租。这样一来,他的声名就更大了,在这里周围远近一带地方拥有很高的威望。我们小时候见过这个人,那时候他已经是白发老人了。另外,过去也有些孤寡无后之人,他们都愿意在死后把自己生前的地产和房产全都捐来办义渡和其它慈善,往往都信任应老先生并托他代为办理。此外,当时有个军阀名叫向传义的人,是当时国民三军联合办事处处长,是黄龙溪近邻嘉禾村人,他算第一个捐献田地给义渡的比较有面子的人。因为他求助过应先生,自己也是本地人,所以也乐于为本地乡民做点善事。应先生为义渡的办理和日常管理还专门设立了一个‘渡船会’,有一套专门的办事人员班子和制度规定。比如,会内设有会首、理事、财务会计等管理人员,还要聘请摆渡的船工。……那时这里的义渡一般有三四条船,对行船摆渡也制订有相应的规矩。官府和袍哥对渡船会一般不干预,反而是要给予支持。过去黄龙溪码头一带的河上没有桥,所以,渡船给附近的乡民往来于码头场镇带来了很大的便利,所以义渡的设立造福了这一方人,自然也赢得了广泛的社会名声。到了民国30年左右,中央政府加强了对地方的控制,设立了水上警察局,官方从此介入水利航运交通的管理,义渡和其它水运交通管理的性质也随之发生了改变。由于官府腐败、军阀割据、内外战乱连续不断、苛捐杂税多如牛毛,导致民不聊生。原有的地方一切公共事务几乎无人也无力来管理了,因为社会衰败、经济萧条,过去的地方社会自治传统和制度也遭受了严重的破坏。”

老人还谈到黄龙溪历史上一些公共仪式活动情况。“过去黄龙溪每年春节是要办灯会的,还要举行火龙灯舞;农历二月初六祭拜镇江王爷的‘王爷会’,有时还有庙会;五月的端午节要划龙舟,放河灯,场镇上还要请戏班唱大戏。位于老街两端的镇江寺和古龙寺里,过去都设有戏台子(也叫万年台),这些戏台子后来在解放后1960年代的运动中被政府撤除了。在过去,春节举办的火龙舞一般要从正月初九舞到十五日,街上到处要装‘三官灯’,镇江寺里要挂‘天灯’‘雁鹅灯’等。所以那时候黄龙溪几乎是个灯的世界,很是热闹。‘王爷会’十分重要,因为乡民相信祭祀镇江王爷可保本地平安,尤其是那些常年在水上跑运输和商业的船工和商家,他们崇拜得特别虔诚。每逢这个节日,由行会出面组织,人们都来参加献祭,捐献公德,焚香祈祷。端午龙舟节也很热闹和阔气,来两岸观看龙舟的四面八方的乡民很多。请戏班来唱大戏的费用是由各行会或公口出钱,轮流请戏班唱戏。这些活动和经费开支,一般是由袍哥公口出面组织,各行业会协同集资筹办。”这些关于黄龙溪的历史叙事向我们揭示了,清末至民国时期的中国,地方社会自有一套权力结构体系。在官府政权止于县衙的清王朝时期,地方社会空间秩序主要是自治的,地方社区就是一个独立的“自治单位”。各种公益事务的主持和办理,给地方士绅精英提供了成就权威和施展权力的机遇和舞台。因为“在儒家思想占统治地位的中国,参与宗教活动,如敬神、修庙和补庙,是乡绅们‘义不容辞’的‘责任’”。^{[18]93}由此可见,传统乡村社会的地方自治是士绅精英通过地方关系的协调和公共仪式活动的组织开展,从而建立广泛而复杂的地方权力的“文化网络”所达至的效果,黄龙溪码头社会的地方公益事业史正好说明了这一点。

五、结语和余论

关注中国水道或水运码头空间的社会研究,让我们从水运交通与社会史之间的关系中发现了传统中国

社会“生熟”与“居游”的结构形态特征,这对于长期沉浸于“乡土中国”论话语氛围里的中国社会人类学研究来说,在某种意义上确不失为一种视野突破或方法论超越。本文以水运码头古镇黄龙溪为个案,提炼出人类学中国研究的“水运码头”视角或类型,并非是要否定“乡土中国”论的合理性价值,而只是社会人类学中国研究学术继承与反思过程中的一次努力尝试。事实表明,我们以往对于“乡土性”的研究较为偏重,而对与水运相关的社会流动的研究明显不足(至少指社会人类学)。为此,本文在田野调查研究基础上提出以水运码头社会空间为研究视角,并认为它或许也是人类学中国研究一个可行的方法路径。通过对黄龙溪水运码头社会研究的叙事和探讨,就是要充分辨明,社会人类学中国研究有必要消除以往学术研究的偏颇,要在关注“乡土中国”社会“土”的一面的同时,兼顾“水”的社会意义和重要影响。学术研究中,有必要适当地超越以往的理论范式和方方法论局限,进一步开拓新的视野。即是说,在乡村社会研究中,不应忽视传统中国社会中“水运码头”这一重要的社会空间存在。因为,对传统中国社会的研究与认识,有可能获得一种具有普遍解释力的观念和一个较为完整的答案。鉴于学界以往对传统中国社会的“土”“熟”“居”等性质特点研讨得相对较多的状况,于此主要针对其“水”“生”“游”三方面均有的特点作进一步的省思。

上述研究已充分论证了水与传统中国乡村社会的生计经济、结构秩序和地方文化创造等多方面存在着密切的渊源关系。无疑,没有水或者没有与治水相关的水利和水运,不仅黄龙溪码头场镇社会空间不可能形成,黄龙溪这样一个具有特殊结构与形态的地方社会也不可能存在和发展。所以就某种意义而言,可以将文化看成是人类适应自然环境的一种手段或创造。关于这一点,文化生态学或生态人类学的观点已启示我们,自然环境与人类社会文化有着不可分割的联系。^[21]对黄龙溪个案的选择,正是特别关注到了“水”这一重要的自然环境因素。通过对其深入的调研与阐述,以突破社会人类学中国研究以往的视野局限,即人类学中国研究相对于以往对“土”的偏重,更需要一种以水解社会历史、以水悟文明的眼光和思维。

乡村社会中陌生人的“生”和曾经被儒家观念所轻视为末业的“商”的因素,往往被“乡土研究”者误认为“非乡村因素”或者至少不那么重要。尽管“乡土中国”论者曾经在其乡村社区研究中也注意到了这一点,但也只是把它当作一个不起眼的次要因素来轻描淡写。^①于是,对“生”仅有的一点微弱关注终究还是被主流的“乡土中国”论之声音给压抑甚至遮蔽了。然而研究证明,传统中国乡村社会正是因为有了“陌生人”“外来人”等“生”的因素存在,才有了对封建宗法社会秩序的封闭的突破,人们才得以超越村落血缘关系网的束缚。在水运码头这样一个开放的社会空间里,经过“生”与“熟”的互动转换和贸易往来,人们重新建构一种迥异于传统村落血缘认同的地域认同,即码头社会空间里的陌生的人们在淡化了血缘关系之后,共同创造的一种超越以往狭隘认同的具有浓厚商业观念意识的“码头文化”。换言之,处于传统社会观念意识边缘的“生”的存在正是传统中国社会商业意识和贸易往来发生的一个重要动因,而码头场镇社会空间的存在正好为商业的发生与发展提供了一个适宜的场所。“生”的存在,恰好表明传统中国社会商业贸易产生于“外”的性质特点。

社会人类学的中国研究对“生”的关注和认知还有许多重要的学术和社会政治等意义,它至少还关涉到了传统中国社会到底有多“乡土”的问题,以及由此而引发出来的诸如中国当前“三农”“新农村”“城镇化”建设等重要的社会政治、政策问题的把握和设计。学界以往在这些问题的研究认识上,曾有过许多深刻的教训。王铭铭的乡村研究有其深刻的洞见,“知识分子那一‘乡村即为中国的缩影’的观念,其政治影响力远比我们想象的要深远得多。将传统中国预设乡村,既可能使国人在处理国家事务时总是关注乡村,又可能使我们将乡村简单地当做现代社会的前身与‘敌人’,使我们总是青睐于‘乡村都市化’。认识的旨趣造就认识的方式与结局。为了从乡村看中国,中国学者耗费了大量精力像许烺光那样删除调查工作中见到的传统乡村的非乡村因素,耗费了大量精力去删除历史悠久的中国城市。”^{[19]240}而“在创建一个‘现代社会’时,我们将

① 关于传统中国社会中“生”的现象,学界关注不多、重视不足。可以参见商务印书馆 2006 年版费孝通所著《江村经济》一书第 38 页和北京大学出版社 1998 年版费孝通所著《乡土中国 生育制度》一书第 71-74 页。

太多的注意力集中在‘现代社会’这个概念上,由此也将太多的注意力集中在创造一个与这个新社会形态形成对比的‘农民’上,这使社会变迁的历程经受了太多‘主观计划’导致的挫折。”^{[19]206}这无非是在提醒我们,对传统中国乡村社会本质的认识事关重大,以往的学术研究曾经有过失误并且影响严重而深远。如此看来,黄龙溪社会历史个案的研究,对其码头场镇中的“生”与“商”关系的考察和关注,将具有不同寻常的理论和现实意义。从这里,能清楚地看到传统中国有“热社会”的一面,从而可以消除以往将传统中国社会视为缺乏变迁动力的“冷社会”的偏见和误解。^{[22]①}处于乡村村落边缘的码头社会空间以及其中的“生与商”关系现象的历史存在,恰恰正是社会人类学中国研究中不能忽视的重要因素。

“游”作为一种社会流动现象,是一种社会结构自我调节的机制。社会学认为,社会流动的程度与社会分层体系封闭或开放的程度密切相关。尽管在传统农业社会,一般被认为社会阶级、阶层体系是封闭或半封闭的,社会流动非常稀少。但是,如果把目光从传统宗族村落社区转向清末民国时代像黄龙溪这样的码头场镇社会空间,似乎可以获得另外一种社会印象,即在宗族血缘村落社区之外的水运码头空域里,是一个充满着“游”的世界。王铭铭在对传统乡村社会(如福建泉州)进行深入研究之后认为,“中国人流动的品格是人皆有之的,也有一段比较长的历史。几百年来,这种品格被压抑,现在又放它出来,现在移民这么活跃,表明这个传统是存在的。我一直想解释这个,……觉得这个游的品格在我们的社会科学里谈得太少。以前,我们的社会科学都是基于乡土来书写中国。对我来说,泉州特棒,除了因为它是故乡,更因为它有中国式的两面性。一方面,很乡土,另一方面,其‘世界体系’很大,……人们热爱流动。……这一面我们社会科学一直没有谈,我们一直把自己当成‘土地’,因此就不断地去表达土地情结。”^[23]那么可以说,对黄龙溪码头场镇的社会历史研究,至少使我们看到了中国内陆西南曾经也有过区域与区域之间贯通往来的“游”的区际互动体系,甚至在某些历史时段也发生过与海外的贸易关系。作为一种社会流动现象,“游”的社会形态不断地驱使着社会结构的变化和社会性质的变迁。

黄龙溪社会研究所呈现的清末民国以来传统中国乡村社会中“游”的广泛存在,同时还证明了费正清对传统中国社会性质与结构的观察和叙述有失确切。“自古以来就有两个中国:一是农村中为数极多从事农业的农民社会,那里每个树林掩映的村落和农庄,始终占据原有土地,没有什么变化;另一方面是城市和市镇的比较流动的上层,那里住着地主、文人、商人和官吏——有产者和有权势者的家庭。那里没有永远不变的社会等级制度,因此,从农民地位上升的机会是有的。然而,中国仍然是个农民的国家,有4/5的人生活在他们所耕种的土地上。所以社会的主要划分是城市和乡村,是固定在土地上的80%以上的人口,和10%到15%的流动上层阶级人口之间的划分。”^[24]费氏“两个中国”的二分观点只是看到了传统中国社会的上下两个极端层面,恰恰忽视了还有一个重要的过渡地带和中间层次存在。而水运码头社会空间以及在其间“游”的社会群体,就是传统中国乡村社会广泛存在的过渡空间和中间层次。黄龙溪码头社会历史正好表明,传统中国社会结构形态本应是一个“生熟”“居游”特征并存的复合体。

本文选取黄龙溪个案的研究主要是针对社会人类学中国研究以往方法论的狭隘和认识论的偏见而展开论述的。黄龙溪水运码头社会历史现象已充分揭示,传统中国社会的深层根源在于“水与土”结合的本质属性。此研究的要义在于辨明,至少从清至民国以来,传统中国社会是一个“水与土”“生与熟”“居与游”“农与商”等均具且多元的复合整体。非此,其他任何片面的解释都是不完整的,也是有失辩证的误解。

① 这里所谓的冷热社会,是借用结构人类学家列维-斯特劳斯的的社会区分概念。“在‘无历史的种族’与其他种族之间人们所作的笨拙的区别,可以更恰当地以(我为方便起见称作)‘冷的’和‘热的’社会之间的区别来取代;前者通过它们的机制企图以半自动的方式消除历史因素对其平衡和连续性的影响;后者坚定地使历史过程内在化,并使其成为本身发展的推动力。”参见中国人民大学出版社2006年版克洛德·列维-斯特劳斯所著《野性的思维》一书第256页。

参考文献:

- [1]四川省志编委会. 四川民俗[M]. 成都:四川人民出版社,2004:54.
- [2]陈世松. 大迁徙:“湖广填四川”历史解读[M]. 成都:四川人民出版社,2005:472-497.
- [3][英]莫里斯·弗里德曼. 中国东南的宗族组织[M]. 刘晓春,译. 上海:上海人民出版社,2000:1-3.
- [4][法]皮埃尔·布迪厄. 实践与反思[M]. 李猛,等译. 北京:中央编译出版社,1998:134.
- [5][罗]米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗[M]. 王建光,译. 北京:华夏出版社,2002:6-11.
- [6]全汉升. 中国行会制度史[M]. 天津:百花文艺出版社,2007:12.
- [7]史仲文. 中国人走出死胡同[M]. 北京:中国发展出版社,2004:47-48.
- [8]费孝通. 中国绅士[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- [9]费孝通. 江村经济[M]. 北京:商务印书馆,2006:38.
- [10]费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社,1998:71-72.
- [11]双流县文史办. 古镇黄龙溪[M]. 成都:四川出版集团巴蜀书社,2006:8.
- [12][美]拉铁摩尔. 中国的亚洲内陆边疆[M]. 唐晓峰,译. 南京:江苏人民出版社,2006:162.
- [13]王笛. 跨出封闭的世界:长江上游区域社会研究(1644-1911)[M]. 北京:中华书局,2006.
- [14]王铭铭. 西学“中国化”的历史困境[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:210.
- [15][美]施坚雅. 中华帝国晚期的城市[M]. 叶光庭,等译. 北京:中华书局,2000:3.
- [16][德]马克斯·韦伯. 社会科学方法论[M]. 韩水法,等译. 北京:中央编译出版社,2002:15.
- [17][英]维克多·特纳. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄剑波,等译. 北京:中国人民大学出版社,2006:111.
- [18][美]杜赞奇. 文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村[M]. 王福明,译. 南京:江苏人民出版社,2006.
- [19]王铭铭. 走在乡土上:历史人类学札记[M]. 北京:中国人民大学出版社,2006.
- [20]沈奕斐. 被建构的女性:当代社会性别理论[M]. 上海:上海人民出版社,2005:189-190.
- [21]庄孔韶. 人类学通论[M]. 太原:山西教育出版社,2005:127.
- [22][法]克洛德·列维-斯特劳斯. 野性的思维[M]. 李幼蒸,译. 北京:中国人民大学出版社,2006:256.
- [23]王铭铭. 经验与心态:历史、世界想象与社会[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2007:366.
- [24][美]费正清. 美国与中国[M]. 张理京,译. 北京:世界知识出版社,1999:20.

Water Transport Quay: The World of Double “Strangeness and Familiarity” and Dualistic “Habitation and Dislocation”

—A Historical Anthropological Study of Huanglongxi,
an Ancient Town in the Downstream of Minjiang River

CAO Huilin

(Department of Marxism-Leninism, Guizhou Normal College, Guiyang 550018, China)

Abstract: Chinese society was originally a diversified complex of a “water and soil” combining ecological attribute, a “strangeness and familiarity” coexisting social structure, a “habitation and dislocation” both having social form. However, previous anthropological research on China fell into the “soil”, “familiarity” and “habitation” complex while despising or ignoring reflecting on “water”, “strangeness” and “dislocation”. In view of this, the article attempts to propose a social type or a research angle of water transport quay that challenges the former. The article points out that China study needs a perspective of water, because in the close clan of rural society in traditional China water transport quay there was a transition zone for people to advance and retreat between agriculture and business, habitation and dislocation where people could convert identity between strangeness and familiarity. As a social type of traditional Chinese, water transport quay was the world of double layers of strangeness and familiarity and dualistic habitation and dislocation that people could overstep the rural society. Simultaneously, in the role of “border as center” water transport quay displays the “hot society” of traditional China. So, to avoid misreading the nature of Chinese society, we should not ignore “water”, “strangeness” and “dislocation” and their important implications.

Key words: water transport quay; habitation and dislocation; strangeness and familiarity; Huanglongxi; Earthbound China; anthropology

(责任编辑:江 雯)