

清代福州的“蜑民”与地方社会

——以一通嘉庆碑铭为中心的历史“厚描”

黄向春

摘要 “蜑民”作为江海水域生态体系和东南地域社会的组成部分，对于理解东南社会历史变迁的重要意义，正在得到学界的关注。在清代福建沿海的地域社会和文化中，“蜑”并不只是一个历史延续的“族群”事实或者某种“底边社会”的结构。无论是作为一种生计模式，或者作为一种社会行动的“场域”，或者作为一种制度—身份的语言，或者是作为一种文化分类的标签，“蜑民”既身处各种“边界”的定义之中，又不断打破种种“边界”，而这一状况所反映的正是明清以来地方社会的结构及其流动性特征。本文以一通嘉庆年间的碑铭为中心，并把它置于文献与田野的多重脉络之中来解读，从制度、习俗、身份、族群性等断面，讨论“蜑民”与清代福州地方社会变迁的多层次关系，并以此探讨从田野中解读文献来进行历史“厚描”的可能性及其在区域社会的历史人类学研究中的方法论意义。

关键词 清代 福州 蜑民 地方社会 碑铭 厚描

作者黄向春，厦门大学人类学与民族学系副教授（福建厦门 361005）。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)08-0168-11

一、缘起

“蜑”是历代文献对东南沿海历史上浮家泛宅的水上人群的统称。作为江海水域生态体系和东南地域社会的组成部分，这些人群对于理解东南社会历史变迁的重要意义，与其他江河湖泊水上活动人群一道，正在得到学界更多的关注。^①东南沿海历史上的“蜑民”在传统的民族史或地方史视野中一般被认为是土著越人之遗裔；^②在人类学、社会学的观照下，他们则被认为是特定生态、政治、经济和社会结构下的产物。^③而在近年来“华南研究”的视野下，学者们从“蜑”作为一个“族裔群体”（descent group）的“事

① Xi He and David Faure ed., *The Fisher Folk of Late Imperial and Modern China*, Routledge, 2016.

② 韩振华：《试释福建水上蜑民（白水郎）的历史来源》，《厦门大学学报》1954年第5期；蒋炳钊：《蜑民的历史来源及其文化遗存》，《广西民族研究》1998年第4期。

③ 陈碧笙：《关于福州水上居民的名称、来源、特征以及是否少数民族等问题的讨论》，《厦门大学学报》1954年第1期；陈序经：《蜑民的研究》，上海：商务印书馆，1946年；Eugene N. Anderson, *Essays on South China's Boat People*, Orient Cultural Service, Taipei, 1972; Eugene N. Anderson and M.L. Anderson, *Mountains and Water: The Cultural Ecology of South Coastal China*, Orient Cultural Service, Taipei, 1973; Eugene N. Anderson, *The Happy Heavenly Bureaucracy: Supernatural and the Hong Kong Boat People*, 《亚洲民俗·社会生活专刊》第二十九辑，台北：东方文化书局，1985年；Eugene N. Anderson, *The Floating World of Castle Peak Bay*, Anthropological Studies, W. H. Goodenough, ed., American Anthropological Association, Washington D.C., 1993.

实”跳出来，视之作为一种身份认同的标签，并在具体的地方社会脉络里来讨论族群话语的社会经济意涵以及文化正统性权力与国家认同在华南地域社会建构的过程。^①笔者对福建“蜑民”的研究，大体就是在这—取向上进行的。

自1999年起，笔者围绕福建“蜑民”^②的社会文化史论题，在以福州为中心的闽江下游地区展开了持续数年的田野调查和文献搜集工作。在对该地区一个非常重要的水上神明——“水部尚书”及其庙宇系统的考察中，笔者发现了一个已中断数十年的“迎（尚书）船”仪式传统和社会网络，同时也发现了一系列与这一神明和庙宇系统相关的碑铭。这些碑铭的时间涵盖乾隆至民国时期，内容涉及庙宇的修建、题捐、庙产纷争、官司禁例等，为了解清代以来该地区水上人群的活动以及水陆一体的社会面貌提供了颇为珍贵的资料。本文讨论的其中一通，为嘉庆九年（1804）的示禁碑，该碑立于福州南台岛阳岐村^③水部尚书祖庙门前，虽经风雨剥蚀，碑文已漫漶不清，但大部分仍能识读，兹择其主要内容录文如下：

嘉庆九年拾月□日□□□特授福州府侯官县正堂加五级纪录十次王 为违例勒索等事。本年九月廿六日准署闽县正堂盛□□□，本年九月十四日，据渔户林寿、陈位、刘宝、江兴、连林安、连发、翁成、欧八、郑德桂、林长、杨五、林兴受等呈称：切寿等上祖系辖下潭尾等港渔户，摆渡采捕为生，递年应输台辖林大兴等户渔课。迨至地窄人多，□食维艰，或觅洲地，年供洲主完赋，兹批□鱼埕，年贴埕主输课。接踵移□，寄栖侯邑新岐、阳岐、苏岐、高岐、土牛、南屿等港。寄栖之下，在台承输渔课钱粮，在侯按户复有完纳四分八厘课税，两邑供课，征册串据确凿，历今多载，并无承值侯邑水夫之例。但侯邑新充水夫头张开等，倚借地棍，不照久规，胆敢欺噬，竟行擅率闯党多人，勒索贴差钱文，寿等与较，恃众肆凶，恬不可言泣忍。渔户原有供课、值徭之别，久定章程，示禁森严，开岂不知？寿等只应供课，不应值徭，岂容违例重勒？明系渔户易噬，放胆恣意鱼肉，若不邀恩禁止，焉解倒凭荼毒？且侯邑前水夫头林森，于嘉庆二年越邑混勒郑永顺贴差，顺控前台，示飭勒碑洪江示禁。岂现在张开于本□□□间苛勒渔户郑天香等贴差，香等照案呈控，前升主蒙移示禁，各在案，墨迹未干，复行横勒，在开等心切噬民，愍不畏死。但寿等身为鱼鳖，□□聊生，惟有金恩政先从，一视同仁，既承□□□迁移侯邑示禁，以拯水火，玉笔阳春，群渔颂德。切呈等情到县据案，照先据渔户郑天香等呈控张开勒派水夫差钱，当经禁，前任查明□□□派在案，兹据前查张开等复敢违禁混派，殊属滋扰，合就查案，移明示禁，为此关诣，请烦查明，希即出示严禁水夫头张开等毋纠，仍向各渔户林寿再勒贴差钱文，足以寅垣，望切望速等由，准此合行示禁。为此视仰水夫头张开知悉，自示之后，毋许仍向渔户林寿、陈位、刘宝、江兴、连林安、连四、连发、翁成、欧八、郑德桂、林长、杨五、林兴寿等勒索取贴差钱文，如敢故违，借端滋扰，一经该渔户等指禀越县，定即严拿，究办不饶……兹据前将合行勒石永禁，为此示布水夫头张开知悉，嗣后如遇差事，派拨水夫，毋再向新岐、阳岐、苏岐、高岐、土牛、南屿六港供课渔户林寿等勒索贴差钱文，滋扰□累，如敢违，一经□□□□□，即严拿水夫头，正身赴县，以凭从重究办，决不□宽。□□渔户名下应完课税，□宜□□输，将如有拖欠，并干究办，各宜凛遵毋违，特示。

碑文的主体内容表明此碑因一系列官司而立，事由为渔户林寿等祖上寄泊闽县潭尾（位于南台苍霞洲旧河段，今属福州市双杭街道）等港，以摆渡、采捕为生，并承担“林大兴”等户下渔课，后因“人多地窄、觅食维艰”而从“北港”（即闽江台江段诸港）向新岐、阳岐、苏岐、高岐、土牛、南屿等“南港”各地分迁，进入侯官地界，由此而被侯官水夫头张开勒索“贴差钱文”，而林寿等认为他们属“不值徭”的渔户，不应该被强派“水夫差”，从而引发争端。从碑文中反复提及“侯邑前水夫头林森……混勒郑永

① 萧凤霞（Helen Siu）、刘志伟：《宗族、市场、盗寇与蜑民——明以后珠江三角洲的族群与社会》，《中国社会经济史研究》2004年第3期。

② 大体而言，福建“蜑民”在历代文人笔下经历了自唐宋时期的“游艇子”“白水郎”“水居船”“夷户”，到元明时期的“蜑户”“蜑人”及清代的“曲蹄”“蜑族”等变化。这些名称均属他称，其中“曲蹄”是福州方言称之为“koley”的较常见的文字记音形式，同一读音在晚清以来的地方文献中还有诸如“科题”“裸蹄”“郭倪”“曲喜”“胴月鹿”“舸底”“河黎”等多种写法。历代文人往往习惯于把分布在整个东南沿海和江河水域的、在当地有不同名称的人群（包括两广及越南等地的“蜑家”“艇家”“卢亭”等）视为可以统称为“蜑”的同一个“非我族类”。

③ 今为福州市仓山区盖山镇上岐村。该村在2010年前后开始的整个仓山区大规模城市化建设中，除了尚书祖庙作为文保单位得以保留下来（碑铭均集中于新建的碑亭之中），村落旧貌早已被环城公路和商品房住宅区所取代。

顺贴差”以及“张开……苛勒渔户郑天香等贴差”等“前例”且“久定章程，示禁森严”、且侯官县仍闽县“照案”例行示禁等情况看，这一因“贴差”问题而造成的矛盾在嘉庆年间的福州相当普遍且由来已久。显然，这是一起渔户因被勒派“水夫”差徭而呈控具结的官司，其结果是以“严禁勒派”并多处立碑示禁而成为“例”。尽管这一碑铭从字面上并不难理解，但它涉及特定时代背景下的制度、地方、身份与人群关系等诸多层次的重要信息，可以说是一幅浓缩的清代福州地方社会的历史图像，值得加以深入解读。

二、碑铭的历史背景：“渔户”与“渔课”

要理解立此碑的行动主体“渔户”的社会意涵，以及造成矛盾的缘由，首先要把握的是一个与“渔课”与“渔户”的性质相关的历史背景。碑文中林寿等渔户在“林大兴”户下纳课这一事实，涉及到自明代以来渔课体系的延续和变化以及入清后地方重建中课税制度与人群关系所经历的重整和常态化过程。

清代的渔户和渔课制度，基本上由明代的河泊所及澳甲制度发展演变而来。明初，“蜑户”除了部分被“籍为水军”之外，更普遍的是被纳入了在全国范围内特别设立的河泊所系统，成为“岁纳渔课”的“渔户”。河泊所作为一级衙门，负责点视渔户舟船，以黄册例编定渔户册，并经户部编印勘合为准，按册征收，年终进缴。^①由于户籍册的编订必须有户名，它对地方带来的实质影响是，许多漂泊不定、以江海为生的“无籍之徒”由此而成为“编户齐民”。在福州民间，一般都把“水上人”最主要的几个姓氏如江、欧、连、翁以及郑、林、刘、陈等，解释为根据“在江里”“水鸟”“连家船”“渔翁”等水上生活场景而取，或者说是“跑到水上找生活的兄弟”，而明以前出现在史籍中的周、麦等姓氏已不复见，据此可推断这些姓氏的出现，应该是因在渔户册登记户籍的需要而开始被创造和确定下来的。这些姓氏成为明清以来闽江流域“水上人”主要姓氏的来源，而因立户籍而得姓氏，也是该地区“水上人”的姓氏何以长期稳定不变的主要原因之一。

明中叶前后，与里甲体系遭遇的困局进而趋于解体的情况类似，渔户逃绝隐匿、课米失额，河泊所因此而屡被裁革归并，^②但渔课定额之大部分仍由州县带管，其所失之额则摊于同甲之户，所谓“国初始命点视捕鱼者，定其课。其后，渔户逃绝，课额具存，于是赔累及其里甲。”^③面对这一窘况，搞清楚谁应该承担渔课、并确保有一定数量的在籍渔户来承担渔课，遂成为地方行政之要务，如弘治间巡按福建御史吴一贯“乞令通省十年一次攒造渔课册，如庶民黄册例，其死绝逃移等无征者得以开除，新造船网之未及报，与夫旧有漏报者，皆得以公道举收而补之。”^④这一举措，其目的主要是为了“上不亏国课，下不亏民力”，而大量“有业而未籍者，及原无籍而业者”^⑤的存在，仍然是沿海地方的常态。明后期，随着家族组织自明中叶以来的普遍发展，大量通课的渔户遁入豪门，从“隐匿”到成为被庇护的“私役”，^⑥为明清以来“水上人”与陆上村社和家族形成紧密的支配—依附关系埋下了伏笔。

历经明清更替，特别是在迁界造成的巨大破坏力下，沿海各地既有的家族受到沉重打击，迁界范围内的渔户也被迫迁至远离海岸的江河水面栖泊。^⑦明代以来形成的乡族势力与土地以及水域等各种资源和财产的控制关系被打破，地方社会只能在复界之后获得重建的机会。实际上，沿海展复的过程，正是地方

①《大明会典》卷36《户部二十三·课程五·渔课》。有关明代河泊所的建革及渔业课税制度的种类名目、征解支配以及税制变迁等详情，请参阅尹玲玲：《明代的渔政制度及其变迁——以机构设置沿革为例》，《上海师范大学学报》2003年第1期；《浅论明代的渔业税制》，《中国农史》2004年第2期。

②《大明会典》卷之36《户部二十三·课程五·渔课》。

③万历《福州府志》卷33《食货志八·渔课》。

④蔡清：《蔡文庄公集》卷4《御使吴公利民一事记》。

⑤叶春及：《惠安政书》卷1《图籍问》。

⑥万历《福州府志》卷33《食货志八·渔课》：“至于晚近，渔舟多役私门，两夕辄剽行旅，间地有之，岂尽为然？嗟夫，城头白昼之孤，江上绿林之客，世未尝少也，何但扁舟作计、芦荻为家者哉？”

⑦樊封：《南海百咏续编》卷1《移民市》。笔者未见明确提及福建“蜑民”被迁往内地的记载，但从闽侯县荆溪镇桐口、厚屿溯江而上到南平、邵武、顺昌等地了解到，分布于闽江中上游的“蜑民”流传着祖先从福州、长乐、琅岐等地迁来的说法，这一说法或许跟他们对迁界的历史记忆有关。

社会“再结构”(structuring)过程的重要一环。^①在不同人群通过认垦入籍(“入甲”)并使其权利合法化的同时,国家通过对地方权势的确认而使王朝秩序和赋税制度得以落地。这一过程,既为无籍、脱籍者带来了重新进入体制内的机会,也为家族组织的发展创造了新的条件。在抛荒斥卤之地展界之下的家族重建以及地方人群分化重组的实质,正在于重新占有、控制和分配资源;而与此相伴随的,则是重构祖先谱系和迁徙记忆,重新建立祖先、神灵的庙宇和仪式系统的文化进程。^②闽江下游两岸兴起于清代的“豪势之家”,有不少都跟这个历史背景有关。

对于清初的王朝国家而言,复界所带来的问题,是如何在疏解民困、确保税收的同时,使易受“勾煽”的蜑船渔户重新被纳入控制之下。为此,地方官开始有限开放采捕,并以编甲连坐之法加以严厉管束:“照木筏取鱼事例,容渔户沿边采捕,每十筏联为一甲,行以稽查连坐之法……渔筏朝往夕归,仍照编甲,湾泊内港,稽查其采捕之鱼,十取其一充课。”^③康熙朝后期,渔船编甲、连环保结之法逐渐成为渔户管理的成例,并与图甲相配合,构成一套水陆相连的管理制度。如“康熙四十六年,复准闽省渔船准与商船一体往来,欲出海洋者,将十船编为一甲,取具连环保结,一船有犯,余船尽坐,桅之双单,并从其便。嗣后造船,责成船主取澳甲、户族、里长、邻右保结,倘有作奸事发,船户同罪。”^④在这一制度之下,“澳甲”成为沿海地方治安的重要组织,确保了王朝秩序在沿海地方的建立。与这套重在社会控制的制度相配套和并行的,则是渔(船)户作为课税主体的重新登记和确认。其结果,一方面是渔船户以船只编甲纳税从而获得正式制度身份;更重要的一方面,是人们在入澳甲的同时借制度化之机而对沿海港汊、码头、滩涂水域控制的合法化。

清代中期,福建逐步完成了从“粮户归宗”到“摊丁入地”一系列户籍赋役制度的变革,这一变革对地方社会产生了多方面的深刻影响。就“渔户”而言,由于这一变革的核心在于丁役征银定额化并摊入田赋,这意味着大量浮家泛宅、并无田产的“渔户”无需承担派丁。但问题是,清中叶的“渔户”已经不是一个均质的制度概念群体,他们既包含沿袭明代河泊所渔户身份、在原有的渔户册籍下纳渔课者;也包含复界后因开放采捕而产生的大量“有业无籍”者;更包含在重新编订澳甲过程中通过领牌纳税而成为渔户者。人丁杂役的摊派,究竟要如何面对这一复杂的人群,成了一个不易界定、同时也暗含利益之争和可操作空间的现实问题。这一状况,正是嘉庆碑文所涉冲突的基本制度性背景。

三、制度与身份：“渔户”的社会含义与“族群性”表达

单纯从碑文字面所呈现的信息来看,“渔户”这一名称并未透露出上述复杂意涵,但恰恰是“渔户”这一制度性概念与社会事实之间所形成的“中间地带”(borderland),深刻地反映出该地区自清初以来的一个重要的有关制度与身份关系的变化。复界之后的澳甲制度,其编甲立户的核心是“筏”和“船”,既非土地亦非人口,这一做法带来的问题是,制度上并没有区分出已经陆居的渔户与世代以船为家的渔户的必要性。况且,与重获合法行船捕捞谋利相比,渔课的负担并不重,因而在澳甲编制的早期阶段,普遍存在民众纷纷领照认课的情况,如“螺洲向无渔户,自罔利者承领船牌,分图认课,始有渔课之输。输课无花户,以保正为主名,保正则按应输之数,分派于图中。”^⑤这种以承领船牌而认的渔课,并不需单独立户缴纳,而是由保正负责并在图内摊派。这一情况表明,许多图甲系统内的人以“罔利”为目的去认领了“渔课”而成了“渔民”,尽管他们实际上并不是正式税课制度上的“渔户”。

① 有关东南沿海迁界、展复与地方社会重建过程的论述,参见谢湜:《明清舟山群岛的迁界与展复》,《历史地理》2015年第2期;《14—18世纪浙南的海疆经略、海岛社会与闽粤移民——以乐清湾为中心》,《学术研究》2015年第1期;《清代前期南中国乡村社会的再结构》,《北京大学学报》2018年第5期。

② 郑振满:《金门世家大族的历史转型——以琼林蔡氏为中心》,金门县文化局、成功大学人文社会科学中心:《金门学国际学术研讨会论文集》,2014年,第263—278页。

③ 乾隆《福州府志》卷13《海防·陈闽省利害疏略》。

④ 乾隆《福州府志》卷13《海防》。

⑤ 道光元年刻本《螺江陈氏家谱》,《昌烈陈公传》。另参见陈润纂、白花洲渔增修:《螺洲志》,《人物·孝义》。

通过这一过程,闽江两岸重建的村落,基本上都逐渐纳入到了田赋、渔课、徭役一体化的图甲体系之中,而家族组织的建立和经营则是与此同步展开的文化实践过程。然而,一方面,以渔课为核心的制度体系本身,并不能涵盖和适应地方社会的人群分化和流动;另一方面,不同的人群也总是灵活地与制度打交道,来对自身的利益与制度的关系做出调适。例如在前述螺洲个案中,由于渔课负担累及图甲,嘉庆间族人以“无渔而课”、难以“任受”为由请予以免除。^①这个例子表面上是一个陆上图甲人群(陈氏)策略性地谋求减轻课税负担的故事,但在所谓“向无渔户”说辞背后,也有可能隐藏着一个“水上人”上岸并最终摆脱“渔户”身份的过程。^②同时,这个例子也显示,围绕“渔课”而形成的人群,不仅存在课税主体在现实中的差异,也包含着在历史过程的变化中不断形成的被赋予了新意涵的人群分类。碑文中的“渔户”,正是长期没有进入图甲体系、并且维持着制度性身份,从而被“曲蹄”这一地方俗语中的认同标签所定义的“水上人”。

由此进一步分析碑文,我们可以得知清代中期福州渔户的社会含义。一,在户籍赋役制度历经明代中叶至清代中期的变化过程中,由于“渔户”的在册户籍此时也变成了单纯的纳税单位,所谓“台辖林大兴等户”(包括“郑永顺”“郑天香”等)即为办纳渔课的花户,而“林寿”等则是具体在这些花户名下共同完课的子户。对于陆上社会而言,户籍的世袭化与赋役的定额化进一步促进了宗族组织的普遍发展;^③而对于水上世界而言,这一变化则进一步强化了“水上人”的群体认同——由共同承担特定户籍下的渔课而形成某种“赋税共同体”意识。在作为课税单位的“户”与户下所涵盖的人群之间的关系仅以纳税义务维系的情况下,加之既有的“港”无法容纳不断增加的船只,^④早期澳甲的管理功能也随之因“地窄人多、觅食惟艰”而崩解,这种由不同姓氏的人组成的“共同体”,就会趋于寻找和分迁其他的“港”,形成同一“渔户”下的众人“寄栖”多港的局面。二,林寿等渔户从闽县(“在台”)潭尾等处分迁到侯官县(“在侯”)新岐、阳岐等各港寄栖,在相对稳定下来之后,又在寄栖地被派征渔课,从而造成“两邑供课”的情形。同时,“水夫”差役折银摊于图甲,这些寄栖地的“水夫头”及“地棍”等即设法尽量把较为繁重的差役负担一并摊派到这些寄栖的人户头上。而如何规避这种摊派,基本上只有两种办法:要么“逃离”,要么钻制度的空子或者寻求制度庇护。前者这对于浮家泛宅的“水上人”来说似乎很方便,但逃离一地之后终究还是要“寄栖”另一地,仍可能会面临同样的问题;而后者一旦成“例”,就有望得到积极彻底解决问题的可能。

因此,在这一制度所塑造的社会环境下,户籍赋役的“边界”为清代闽江下游地方社会的族群分类和“水上人”认同的宣称提供了非常关键的制度性语言,这一语言的要义就在于“渔户向有供课、值徭之别”。从碑文中所谓“不照久规,胆敢欺噬”可推知,对部分“特殊”渔户只纳渔课而不供徭役的规定或认可,应该是已经通行于地方的“成例”。^⑤而所谓“供课”之渔户,实际上是延续明代河泊所一渔课米

① 嘉庆《螺江陈氏家谱》不分卷,《昌烈陈公传》:“课以渔称,故凡绅衿老弱均不受派,所派者皆舟人之子、南亩之农,而烟户受其累。至于绅衿老弱,消息靡常,势当议增议减,嗔有烦言,往往输纳不前,而主名之保正亦受其累矣。雍正甲辰,图众曾经签吁请豁,官以课项无著格不行,前保正既谢免,公嗣为保正,慨然曰:‘无渔而课,复无一定之渔,摊匀增减,比屋骚然,予不任受也。’值今上御极之初,恩诏下颁,凡荒废歇业,概予豁免,公喜甚,随率诸图保正奔诉,列宪蒙准请豁报可,因勒石邑庭,永远遵守。……而百年驮累,一旦洒然,其议实自公发之,饮水者知源,筹能忘所自哉!”

② Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 90-137.

③ 有关明清之际里甲户籍与赋役制度的变迁及其与宗族组织发展的关系,请参阅郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,长沙:湖南教育出版社,1992年,第242—271页;刘志伟:《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》,广州:中山大学出版社,1997年,第244—275页;Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 56-89.

④ 按福州“水上人”的习俗,儿子长大结婚后,若经济条件允许,一般会尽量新置船只,分船而成新家。

⑤ 由于笔者未能找到有关在制度上明确把“渔户”分成“值徭”和“不值徭”两类的明确记载,因此尚不能确定这一区分究竟起于何时,以及是澳甲制度本身既有的设定,还是实施时的具体做法或者因先期的纠纷而形成的。实际上,清代户籍赋役制度的实施给地方留下了一定的可操作空间,所以常见灵活运用该制度的来处理不同人群之间的关系,或去适应人群身份变化等现实需求的做法,例如清初德化县:“畚民……乃悉遵制编入家甲,从力役,与平民无别,但无土田,故不能附户籍,惟岁时祭祀死丧尚仍其旧。”(康熙《德化县志》卷二)以另行编甲(“家甲”)、只供役而不纳课这样的特殊安排,来把“畚民”纳入王朝控制体系,反映了“畚民”作为一个特殊人群在地方的客观存在,也反映了这个人群从“不役不税”向“只役不税”的变化过程。

制度所形成的一个分类。河泊所制度虽废，但该制度下的“渔课”与“渔户”仍然在清代留存。这些渔户始终是由渔课户籍和澳甲系统涵盖、发展而来，虽说河泊所下的渔课制度本身并不具有“族群”意义，但在清代的福州，由于渔课与人群关系的复杂化，“不值徭”已然成为“水上人”身份认同的宣言。碑文中出现的江、连、欧、翁、林、郑、刘等姓氏，正是传统上福州地区“蜑民”的主要姓氏。而“值徭”之所谓“渔户”，实为清初图甲户认领船牌办纳渔课而来，或者是较早即与陆上图甲“一体编甲”的“上岸”者，他们由占垦而较早成为“有田”者，或兼营农渔，或主营渔商，在沿海一带形成聚族而居的“渔村”，并身处图甲一村社体系之内，既供渔课，又值差徭，且不与前者认同。这一分类，正是闽江下游地区最终形成“蜑民”与其他“渔民”这一新的族群边界的根源。^①

四、“良/贱”与“积习”：制度的民俗化

尽管“供课”与“值徭”的差别并不是政治身份上的差别，然而，碑文中“渔户”面对“欺噬”只能“泣忍”所反映的“曲蹄”长期受“岸上人”歧视，却是一个基本的事实。在清代的法典中，“良/贱”所指有很明确的界定：民、军、商、灶四民为“良”，官私奴婢、倡优皂隶及山陕乐户、江南丐户、浙江墮民等则为“贱”。^②“蜑户”依律并不在“贱民”之列，但在地方社会中却是事实上“贱民”。雍正七年（1729）颁布的一条豁贱为良诏谕，明确指出“蜑户本属良民，无可轻贱摒弃之处”，并责令地方“准其在于近水村庄居住，与齐民一同编列甲户，以便稽查，势豪土棍不得借端欺凌驱逐，并令有司劝喻蜑户开垦荒地，播种力田，共为务本之人，以副一视同仁之至意”。^③

这道诏令，在一定程度上反映出自清初复界以来不少“蜑民”由水而陆、占垦入籍成为“岸上人”的事实，但同时也反映出围绕资源竞争和权力秩序而被不断操演的身份区分。福州方言中的“曲蹄”有非常清楚、无须辨别的“所指”，他们在社会和法律地位上的“卑贱”，在清代的福州就是最基本的“地方性知识”的构成要素，成书于乾嘉间的话本小说《闽都别记》对此有生动描写。^④福州地区民间流传的歌谣俗谚，也有不少与歧视“曲蹄”的地方积习有关，如“科题仔，脚弯弯，打死难见官。起厝不许基落地，穿鞋不准拉后单（后跟）”^⑤等等。晚清乡土志甚至对“曲蹄”的卑贱处境有某种合理化的表述，如所谓“（蜑族）习于卑贱不齿，闽人皆呼之为曲蹄，肖其形也……视之如奴隶，贱其品也”。^⑥直至清末新政时期，他们的地位和处境问题曾引起过关注，但也因碍于顽固的“习惯”而难以得到改变，更无法获得法律上的支持，如“光宣间，闽人呈递说帖于福建咨议局，请准（蜑人）与平民平等，咨议局以不平等乃习惯之相沿，非法律所规定，置否决。”^⑦对于这一现象，笔者认为，就福州地区而言，其原因恰与明清以来的赋役制度及其变革对地方社会人群关系的影响有关，也可以说是制度塑造地方社会并使之形成某种新的结构的表现。

嘉庆碑文所反映的所谓“寄栖”和“两邑供课”，正是由赋役变革而带来的地方社会人群关系变化的关键体现。渔户经济和日常生活依赖所“寄栖”的陆上村社，在此前提下，由于课税定额化，村社大族一

① 在福州地区，民间在习俗上通常把渔民分成两类：一类是住在老渔村的渔民，他们有房子、有家族、从事外海捕捞，妇女不上船；另一类即“曲蹄”（“蜑民”），他们没有房子、没有家族、从事近海和江面捕捞或摆渡运输，全家住在船上，尽管他们的生活方式早已不再是“以船为家”，也有了自己的村子，生计的差异也已经不明显，但这一分类观念一直延续至今。

② 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，2003年，第237—261页。另可参见经君健：《清代社会的贱民等级》，杭州：浙江人民出版社，1993年，第218—228页。

③ 《东华录》卷194《雍正十四》，参见《续修四库全书》卷371《史部编年类》。瞿同祖认为清代的“贱民”包括“蜑户”，此当就社会事实而言，由于这种事实必然会影响到地方行政与司法实践，因此社会事实往往会在一定程度上变得具有法律意义。雍正诏谕中所谓“四民之外另有一种名曰蜑户”实际上即承认了“蜑户”为“四民”（即“良民”）之外的“贱民”。

④ 里人何求：《闽都别记》上册，福州：福建人民出版社，1983年，第二十回，第119—125页；第七一回，第377—383页；第一〇九回——一回，第555—567页；中册，第一四九〇—一五〇回，第85—90页。相关讨论，请参见黄向春：《地方史、地方文人与地方性知识的互动：以〈闽都别记〉为例》，《广西民族学院学报》2006年第4期。

⑤ 魏应麒：《福州歌谣甲集》，广州：国立中山大学民俗学会，1929年，第16页。

⑥ 光绪《侯官乡土志》卷5《版籍略·人类》。

⑦ 徐珂：《清稗类钞》，《宗族类·蜑人》。

方面会倾向于接纳更多的渔户，以分担课税或强行摊派，并为占垦洲田、批租蚶埕获得更多的劳动力；一方面则“贱其品格”，以保持必要的身份距离，甚至以之为世代家仆。与此同时，由于生存空间和资源竞争加剧，特别是进入 19 世纪以后福州城市化加速发展导致的社会分化和分工，“蟹民”也不得不更多寻找“寄栖”之所，更大程度上依附于陆上大族势力，即所谓“洲主”“埕主”，从而较稳定地获得佃耕、雇工机会，以维持生计。在这两方面的共同作用下，世家大族控制了越来越多的洲田和人口，“蟹民”也越来越依赖大族之下的生存空间，从而形成了包含资源控制、聚落形态、族群关系、身份认同等多元结构关系的地方格局。因此从这个角度看，“寄栖”所反映的社会关系，正是理解清代以来闽江下游地方社会“再结构”过程的一个关键。

清中叶以后的“洲主”“埕主”，代表着经清前期地方重建之后兴起的大家族。^①与珠江三角洲的沙田开发史和宗族发展史类似，^②闽江下游家族组织的发展也是一个包含着“水/陆”“蟹/民”“化外/化内”等种种划立边界的二元关系以及不断打破这些边界而流动转换的过程。不过，稍有区别的是，这一过程在清代福州地区意外地创造出了一个城乡一体、渔农一体、良贱一体的秩序结构，使之以某种“身份社会”的极端形态卷入到 19 世纪以后现代化的历史进程。与明代的“蟹户”遁入“豪门”为“私役”一脉相承，“水上人”在清代与“洲主”“埕主”的关系也并不仅仅是单纯为其“完赋”“输课”的经济关系，笔者在田野访谈中曾多次听“岸上人”（例如义序黄氏、尚干林氏、南屿陈氏、岐阳严氏等“大姓”族人）以及闽江南港两岸的江氏、林氏、郑氏“水上人”谈及传统上“曲蹄”除耕田交租之外，还得“按规矩”做很多其他事，如：摆渡、洒扫、洗屋、担粪运粪、婚丧嫁娶以及各种年节和神庙仪式中的杂役、进贡花红节礼（如干鱼干贝等）、充作龙舟扒手参加族姓或村社之间的端午竞渡等等。这些杂项多属临时性的支应供给，亦包含某些固定的乡礼和惯例。在佃耕洲田和蚶埕养殖之余，“寄栖”于某村某族的“水上人”必须随时听候差遣，相当于充当了半个“奴仆”的角色。这种普遍存在的具有某种人身依附性质的社会关系，无疑是他们被视为“卑贱”的重要现实原因之一。

与乐户、堕民等其他“贱民”相比，福州的“曲蹄”不仅身份低贱，还历来被视为具有“蛮夷”出身的“非我族类”。此外，随着明清时期以闽江为纽带的商品经济和市场网络的发展而兴盛起来的水上“船妓”（“倡”），^③以及“曲蹄婆”贺年“讨斋”的“乞食”习俗的流传（“丐”）等等，^④地方上几乎所有有关“卑贱”的“品性”，都成了“曲蹄”这一群体“终溺下流，不能自拔”的合理化说辞。^⑤表现在方志、谱牒、口头传统上，“曲蹄”则被认为代表所谓“闽越遗族”，他们与“岸上人”在现实中的社会关系也被当作是历史的合理延续或证明，并成为一种典范化的福建“历史”的叙事结构。^⑥

概言之，清代以后福州地区“水/陆”族群边界和身份关系的格局应该说基本上是在明清以来的制度背

① “洲主”“埕主”之名，传统上为福州地区佃户、雇工们对其雇主的称呼。据笔者所知，该名称较少见于其他文献的记载。但据明清以来此地区洲田垦种和渔埕水产养殖的一般情况可以推知，这类名称的由来所反映的，是一个占有洲田滩涂并合法化的过程和结果，即占洲垦田、围滩殖贝，并通过向官府报税而使占有合法化，占有者及其在赋役登记上的“户籍”及其所代表的家族，即为“洲主”“埕主”的实体。显然，此类洲田、蚶埕的占有和垦殖，需要具备足够的社会和经济实力作支撑，大多属于有较长定居史、宗族组织较发达且以“岸上人”自居的“大姓”所有，尽管这些“大姓”本身也有可能是原来的“无籍之徒”从清前期通过占垦入籍逐渐发展而来。清中叶以后，越来越多“寄栖”的“水上人”成为“洲主”佃耕洲田的劳动力来源和“埕主”批租蚶埕的主要对象。这一关系一直持续到解放后的土改时期，因此，“水上人”多对此类“洲主”“埕主”有较深的记忆，我们至今还能在民间听到这样的名称。（有关土改前后“洲主”“埕主”占有和经营洲田、蚶埕的具体情况，可参见：《闽江下游洲田与蚶埕调查》，《福建省农村调查》，华东军政委员会土地改革委员会编，1952年，第136—144页）

② 刘志伟：《宗族与沙田开发——番禺沙湾何族的个案研究》，《中国农史》1992年第4期；《地域空间中的国家秩序——珠江三角洲“沙田—民田”格局的形成》，《清史研究》1999年第2期。

③ 张际亮：《南浦秋波录》卷1《纪由》；吴舟孙、郭云展：《福州的娼妓》，福建省政协文史资料委员会编：《文史资料选编》第2卷·社会民情编·新中国成立前史料，福州：福建人民出版社，2001年，第368—392页。

④ 陈碧笙认为：“水上居民可能有过集体行乞的生活，所谓贺年讨米齐也就是行乞风俗的一种遗留。”（《关于福州水上居民的名称、来源、特征以及是否少数民族等问题的讨论》，《厦门大学学报》1954年第1期）

⑤ 光绪《侯官乡土志》卷5《版籍略·人类》。

⑥ 相关讨论参阅黄向春：《“诸娘”与“唐部”：闽江下游民俗生活中的族群关系与历史记忆》，《民俗研究》2006年第3期。

景下形成的，亦即“蜑民”成为“卑贱”之族是一个制度“民俗化”而成为“地方积习”的结果，与明清以来地方社会在多重历史脉络中的“结构化”有着更为直接的关联，它反映出整个东南地域社会在明清时代正经历从强调“有籍/无籍”的制度性边界，推移到社会高度分化下的“良/贱”之别的某种结构转型。此外，制度的民俗化塑造出来的是“水上人”与地方“互嵌式”的结构，而非“水上人”被隔离成“反结构”式的“底边社会”。^①这一点深刻影响到当地神明与仪式传统等作为整体的象征体系的形成。

五、“上岸”：仪式空间与身份流动

回到碑铭本身。为何这通碑立于福州南台岛阳岐的水部尚书祖庙？实际上，这通碑铭在尚书祖庙树立的过程，本身就是一个非常值得深究的方面，因为它直接关系到我们对这通碑铭作为一个“物”以及围绕它而展开的具体的人及其具体的历史实践的理解。但遗憾的是，我们已经找不到更多相关资料（包括口述资料）来“还原”这个“历史现场”。^②不过，联系立碑的缘由，背后的“蜑民”群体，以及尚书祖庙及其仪式传统，我们可以解读出碑铭本身的空间性所具有的特殊象征意义。

阳岐是乌龙江^③北岸一个传统村落群地名，清代属侯官县四十五都，今属福州市仓山区盖山镇，含上岐、下岐、洋下、照屿、六凤五个行政村。该村社的兴起可以溯至宋代，是兴化至福州陆路通道上的一个重要渡口。在“渡利”和码头商业的驱动下，高、毛、陈、严等家族相继发展成为阳岐的“大姓”，并形成了以商铺为中心的“老街”聚落。在“老街”外围，是另一片聚落区，俗称“里浦”，居住着郑、林等清代至20世纪50年代上岸定居的“渔民”。里浦至乌龙江边洲地，则被称为“外浦”，是江、欧、连、翁等“水上人”停靠船只和最初上岸的地方，90年代末仍有不少以旧船固定于岸边而形成的“船屋”。这一姓氏的组成和社区空间的层级构造，实际上反映的是一个长期的聚落—人群关系发展演变过程；而这个过程的展开，一直有一个由神灵、庙宇和仪式所构成的象征系统为框架，这个系统就是水部尚书、尚书祖庙以及围绕“迎神”和“迎船”而形成的仪式传统。

阳岐水部尚书庙相传建于明代^④，供奉主神水部尚书陈文龙。陈文龙为真实的南宋历史人物，福建兴化玉湖人，咸淳戊辰科进士，官致参知政事，宋末率军抗元，被俘死节，^⑤谥“忠肃”。福州地区的陈文龙崇拜，大概起于明初被封为福州府城隍之说，但民间对陈文龙立庙祭祀的发展，以及如何被“敕封”为“水部尚书”的过程，除了在弘治年间被纳入祀典一事之外，^⑥其他情况因于文献无征而难以详察，并且对于阳岐尚书庙是否最早建立的“祖庙”，也存在不同说法。^⑦不过，在阳岐民间口头传说中，陈文龙成为海上神灵并成为“水上人”的保护神，阳岐尚书庙也毫无疑问是“祖庙”，都是有世代相传的故事可证的——据说陈文龙遇难时留下的血衣（或遇难后的尸首、或战败后的战船）随潮水涨漫漂流到阳岐江边，乡人推之反复不去，遂在江边立庙祀之。这一“故事”，属于对无法在既有的“祖庙—分香”系统里证明其来历的新建庙宇赋予某种由来的说法，是闽江下游地区常见的一种有关庙宇来历的叙事模式，而“水上

① 乔健：《底边阶级与边缘社会》，台北：立绪文化事业有限公司，2007年。

② 笔者曾就此问题做过针对性的访谈。在阳岐、连江县琯头镇、闽侯县祥谦镇江中村，有郑姓、江姓“水上人”都强调这块碑“在旧社会”对他们“很重要”，跟庙里的神一样重要，但都说不清为何重要，也搞不清楚上面的人名是不是自己某位祖先，但知道他们都是“曲蹄仔”。

③ 闽江在淮安以下被南台岛分流成南北两段，北段称“白龙江”，南段称“乌龙江”，两段江面及其两岸港汊码头统称“北港”“南港”。两江在马尾港以下再合而为一，东流入海。

④ 1993年重修尚书祖庙碑志称“尚书祖庙始建于明朝天启七年（1627）”，但未知此说所本为何。

⑤ 《宋史》卷451《忠义传·陈文龙》。

⑥ 《明史》卷50《志》第26，《礼四·吉礼四》。

⑦ 乾隆四十七年（1783）《重修万寿尚书庙碑记》称：“前明太宗嘉公伟烈，特予褒封崇祀，始建庙于南台泗洲之域，迄今三百余载。”清末，水部尚书崇拜在福州地区发展出一个庞大的庙宇网络，其中有五座因地位、庙貌、信众规模和仪式影响力较大而被民间称为“福州五尚书”，除了阳岐尚书祖庙外，其余四座分别是：万寿尚书庙（位于台江后洲境）、竹林尚书庙（台江帮洲三保境）、龙潭尚书庙（台江帮洲一保境）以及新亭尚书庙（仓山洋洽）。由于万寿尚书庙在乾隆四十七年碑记里有较为明确的创庙年代，且在嘉庆十二年（1807）重修碑记中载明乾隆二十九年（1764）纳为祀典庙，因此万寿庙理事会始终强调万寿尚书庙的地位高于阳岐尚书祖庙。

人”在这个故事的创造和流传中扮演了主要角色。^①

随着陈、严等氏家族的发展，以及阳岐成为渔户“寄栖”之地，尚书庙及其仪式传统的发展变化呈现出两个不同但相互关联的方面：一是，尚书庙从小庙逐渐发展成为大庙，并最终与岐山上境合而为一，水部尚书加入到了以临水夫人陈靖姑（福州话称“娘奶”）和“尊王”（福州话称“大王”，由“社”演变而来）为主体的地方神灵与仪式系统，这一系统包含永兴、永宁、永安、永贵、西安、詹安和状元“七境”，每年正月举行绕境仪式，代表着“岸上人”的社区认同和边界；二是，以岐山上境（即永兴境，民间称之为“祖社”）尚书祖庙为中心，在闽江下游两岸发展出一个数十座庙、涵盖数百村庄的庞大庙宇和仪式网络，每年正月至三月间举行大规模的“迎（尚书）船”和“（尚书公）出海”仪式，^②众多“水上人”作为捐资者以特定的方式参与其中，从而使尚书祖庙发展成为闽江下游地区“水上人”的一个“圣地”和仪式中心。^③

立碑的事由虽跟庙宇无关，但涉及的人群却是有意把立碑的地点放在一个他们共有的仪式空间中。在嘉庆禁碑立后 36 年的一次重修中，捐资者大多是以地名单位的集体，而“墩”又占了其中的大多数。^④这些“墩”大多分布在乌龙江两岸的洲田地，且与出现在嘉庆禁碑上的渔户“寄栖”地大体重合。所谓“墩”，即“村”。在清代，“里（都）—图—墩”构成福州府“乡都”系统的三级构造^⑤。在福州方言中，民间常以“墩”泛指村落（有时也写成“垵”），尤指在水边洲地形成的村落，往往都筑有挡水堤坝。碑记中的这些村落，如陆德份（现称“六十份”）、南屿、尚干、葛岐、晓岐、照屿、葛屿、洋下、洲尾、高岐、下洲、江口等等，往往都是“水上人”最为集中的寄栖之地，不少“墩”本身即由“水上人”定居而成，有些“墩”的“水上人”上岸定居的过程一直持续到近几年。这些“墩”以集体名义捐资修庙的情况表明，在清代中期，已经形成了某种以村落为单位的拜尚书公的地缘性组织，这些组织的成员很可能包含已经上岸陆居的“水上人”，而另一部分仍然随港寄泊的“水上人”则以诸如“渡艇帮”“龙舟帮”等超村落的组织参与其中。基于此，我们或许可以对嘉庆碑中“两邑供课”的情形做另一种可能性的推测：当“墩”成为“水上人”相对定居的村落，由于“墩”的形成主要来自“洲主”的占有和“渔户”的寄栖、佃耕、批租过程，权利义务都附属于原有的图甲，“渔户”被纳入这个图甲分担课税就是自然而然的结果。反过来说，“渔户”一方面通过在这些“墩”认课而获得定居化的机会，同时又为了规避差役摊派而策略性地强调其制度身份的另外一面。因此，所谓“两邑供课”实际上可能隐含着一个“渔户”不断“上岸”定居化并最终形成新的村落的过程。而尚书庙的网络，也正是在这个过程中得以不断扩大的。

总之，在水部尚书庙宇网络的形成、尚书祖庙成为闽江下游地区水上世界的信仰中心的过程中，“水上人”一方面不断跻身于其中，通过策略性表达其族群性而获得和维系现实权利，并通过创造或“挪用”地域社会的象征而构建起神圣空间；另一方面也通过制度与民俗之间的互动所提供的开放空间争取上岸的机会、并不断转换身份认同。与神灵的“挪用”一样，识字率很低的“水上人”，也借助文字的形式及其空间呈现方式，来跟国家和其他人群打交道并为之保持着某种适当的距离。值得注意的是，在阳岐尚书祖庙的“迎船”仪式传统中，“水上人”的参与并不是一个单独的、封闭的系统，而是以某些特定的方式在仪式的整体中获得其相应的角色——“岸上人”有轮当“福首”的特权（限于阳岐），有家族或“把社”（百余村社）的组织形态；而“水上人”则是以“甲”“帮”或“龙船社”的组织、常年性的“捐金银”以及在“迎船”过程中的抬船（被“岸上人”视为一种“力役”），^⑥双方在共同构成仪式的整体性展演

① 在闽江下游地区，“水流神”这一“故事”类型，涵盖“水上人”对水陆关系、定居和漂流的认知，神灵的组合与非等级关系、人生观和世界观、道德、死亡、祖先和兄弟，以及船上的家屋制度等极为丰富的内容和意涵，可以说是“水上人”象征体系中的“关键象征”（借自 Sherry Ortner），对此笔者当以另文专论。

② 清人叶大庄描写此仪式盛况称：“每岁上元灯市，神船出巡，西南百余村竞献牲礼，弥月不散。”（《写经斋续稿》，〈阳岐杂事诗五十首〉）。

③ 详细分析参见黄向春：《地方社会的族群话语与仪式传统：以闽江下游地区“水部尚书”信仰为中心的分析》，《历史人类学学刊》2005年第3卷，第115—154页。

④ 道光二十年（1840）《重修碑记》，立于阳岐尚书祖庙门前。

⑤ 乾隆《福州府志》卷8《乡都》。

⑥ 黄向春：《地方社会的族群话语与仪式传统：以闽江下游地区“水部尚书”信仰为中心的分析》，《历史人类学学刊》2005年第3卷，第115—154页。

(performance)的同时,也各自寻求和满足了自身“神圣性”意义的表达。正是这一“内嵌式”的而非“隔离式”的整体象征,在一定程度上塑造了近代福州地方社会的结构与流动性特征。

六、结语

本文的研究所呈现的虽然只是清代福州“蛮民”与地方社会关系的一个断面,但它已然深刻反映出自明代中叶以来东南沿海地域社会变迁中的某些重要特征。这一变迁的历史背景,在宏观上包含王朝国家对海疆秩序的重整、户籍赋役制度的变革以及地方社会的重建;而在较为微观的层面,以生计模式为群体策略的“蛮民”,在这一过程中既是具有某种主体性的社会行动者,也是地方社会操演权力和身份秩序的语言;既成为王朝制度的“边界”不断定义的对象和民间习用的人群分类惯用的标签,也是特定群体自我宣称认同的族群性(ethnicity)表达。在这一背景下,本文通过把一通嘉庆年间的碑铭置于文献与田野的多重脉络之中加以解读,力图发现并理解其形式与内容所“容纳”和“溢出”的包含制度、习俗、身份、象征和族群性等多维信息,来呈现“蛮民”与清代福州地方社会变迁的多层次关系,并以此来探讨对田野中特定民间文献进行历史“厚描”的可能性。

本文使用的“厚描”(thick description)概念,借自格尔兹(Clifford Geertz)所主张的“阐释人类学”(interpretive anthropology)。^①由于格尔兹把“文化”界定为“共享的以符号为载体的意义模式”,因而主张人类学的文化研究就是要去解读出那些“意义模式”,即“阐释”;而从特定人群的复杂象征行为中去把握其明确的意义模式,这种“理解他们的理解”的民族志方法,就是“厚描”。^②显然,本文对“厚描”的借用,与格尔兹的概念有所不同。笔者认为,近年来“华南研究”的历史人类学强调的田野与文献相结合的方法取向,其目的之一,就是要力图做到某种程度上的历史“厚描”。之所以在“厚描”前加上“历史”,其意在主张在共时性“厚度”里增加时间和过程的维度。因此本文所谓“厚描”主要想强调两点:一是文献本身所具有的多维(社会、历史、文化等)脉络相叠合的“厚度”,亦即任何一个文献都可能涉及的复杂性;二是基于文献作为传达特定意义的象征(symbol)从而构成“田野”的一部分(也就是构成“文化”的一部分)这一点,对其进行解读的过程就必然是一种“对其理解的理解”和“对其表达进行表达”。因此从这个角度说,本文使用“厚描”大体仍然是在“格尔兹式的”意义上,更何况,水部尚书的仪式传统实际上也是可以被视为某种“深层游戏”(deep play)^③来加以“阐释”的。但归根结底,以历史“厚描”为方法追求更直接的思考来源,是我们对民间文献本身性质的认识——文献不仅仅是“史料”,其内容固然是根本,但它作为“物”的形式和象征本身也很重要,其创造、书写、时间性、空间呈现方式、“看”和“读”的人群和场所,都是其“厚度”的来源。因此,文献的“在场性”对于历史“厚描”至关重要,只有这样,我们才能通过在田野中读文献来“重构历史现场”,以“当地人的观点”理解和阐释,并以此达到某种“活的历史”^④。如果说阐释人类学主张“把文化视为文本(脚本)加以解读”(从文化的象征表现读出背后的意义模式),那我们做的似乎是反过来“把文本视为文化来加以解读”(从意义的表达读出文化象征的制度性结构及其演变过程)。在这一点上,不受格尔兹待见的“还原论”和“客观主义”依然有很重要的价值。换言之,政治、经济、制度、权力、社会分化与分层以及矛

① Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, 1973. 中文版见纳日碧力戈等译:《文化的解释》,上海:上海人民出版社,1999年。“厚描”并非格尔兹首创,而是来自英国哲学家赖尔(Gilbert Ryle)。虽然格尔兹提出这一主张至今已近半个世纪,但它仍然是当代人类学主要的理论流派之一,而且由此引发的有关“文化”概念的讨论以及作为民族志方法论的“厚描”,对人类学以及其他人文社会科学领域仍在产生持续影响。

② 格尔兹(Clifford Geertz):《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999年,第3—42页。格尔兹的“阐释人类学”理论方法以及他本人的田野研究,在相当长时期内引起过一系列的讨论(Paul Shankman,“The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz [and Comments and Reply],”*Current Anthropology*, Vol. 25, No. 3 [Jun., 1984], pp. 261-280),甚至让人不得不去思考如何正确看待他的贡献与局限,以及在他之后的人类学应该如何面对“文化”的概念的未来等问题。(Sherry B. Ortner: *The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, University of California Press, 1999)

③ 格尔兹:《深层游戏:关于巴厘岛斗鸡的记述》,纳日碧力戈等译:《文化的解释》,上海:上海人民出版社,1999年,第484—535页。

④ 郑振满、郑莉、梁勇:《新史料与新史学——郑振满教授访谈》,《学术月刊》2012年第4期。

盾、冲突与变迁等等，在“阐释”和“厚描”中应该得到足够的重视，并被置于构成特定“意义模式”不可分割的部分来看待。而这一方面的缺失，正是格尔兹学说受到的最为主要的批评之一。^①

（本文为教育部人文社会科学研究规划基金项目“华南民间口头艺术：社会、历史与文化遗产”（15YJA760012）的阶段成果）

（责任编辑：周奇）

The “Dan” (Boat People) and the Local Society of Fuzhou in the Qing Dynasty

— A Historical “Thick Description” Around an Inscription

HUANG Xiangchun

Abstract: As an integral part of the river-sea ecosystems and the local societies, the “Dan” (boat people) is drawing much more scholarly attention for understanding the critical significance of the historical changes in southeast China. In the local society and regional culture along the coast of Fujian in the Qing Dynasty, the “Dan” was not only a historical “ethnic group” or a “base and marginalized society”, but also a lifestyle, a field of social actions, a discourse of status, or a label of cultural classifying. Moreover, by breaking of variously defined “boundaries”, the roles played by the “Dan” deeply reflected the structure of the local society and its fluidity since the Ming and Qing Dynasties. By situating an inscription of the Jiaqing period in the context of institution, custom, identity, and ethnicity, this article will discuss the interactions of the “Dan” and the local society of Fuzhou, and try to approach a certain historical “thick description” through the interpretation of local document in the field.

Key words: the Qing Dynasty, Fuzhou, the “Dan”, the local society, inscription, thick description

（上接第 167 页）

Association, Comparison and Reconsideration: Fei Xiaotong’s Thesis of “Heaven-Man Unity” and the Anthropological “Ontological Turn”

WANG Mingming

Abstract: In this essay, the author engages late Fei Xiaotong’s narrative of “Heaven-Man Unity” in his reconsideration of the recent “ontological” critiques of the natualist non-relational distinction between nature and culture. The author agrees with the reviewed that a “better” anthropology should be envisioned with the relational conception of “person”, the inter-subjective and inter-objective notion of “self”. However, in consideration of the fact that the “ontological turn”, consisting of varied ethnographic transformations of “animism”, has in fact been a certain return to modern Christian pantheism, the author turns to the subject-object “dynamic convivialism”—discoverable not only in the *Book of Change* but also in “primitive animatism”—for a new enlightenment. By means of the re-enlivened “old wisdoms of the world”, the author conceptualizes his notion of “human relations in the broad sense of the term”.

Key words: Heaven-Man Unity, ontological turn, animism, nature/culture, social anthropolog

^① Roger M. Keesing, Malcolm Crick, Barbara Frankel, Jonathan Friedman, Elvin Hatch, J. G. Oosten, Rik Pinxten, Jerome Rousseau, and Marilyn Strathern, “Anthropology as Interpretive Quest [and Comments and Reply],” *Current Anthropology* 28, No. 2, 1987, pp. 161-176.