

历史研究

新江南史:从离散社会到整合社会

——以洞庭东山为中心

赵世瑜

摘要:对江南历史的研究是国内外中国区域史研究中取得累累硕果的领域,如何进一步推进和深化这一领域的探索,是近年来学术界关注的问题。众多学者已从不同角度对江南水乡的农业开发以及市镇兴起有了丰富的认识,而对这一过程的另一面,即水上人上岸成为定居人群的过程,特别是对在这一过程中人们的能动行为,以及由此造成的社会结构变化及其内在逻辑,了解得还不够多。对这一问题的探讨不仅有助于认识江南社会呈现出已知面貌的“所以然”,而且可以帮助我们了解中国社会不同区域发展道路的共性。

关键词:新江南史; 离散社会; 整合社会; 洞庭东山

作者简介:赵世瑜,北京大学历史学系(北京 100871)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.003034

所谓“新江南史”,就是试图讲述曾经的江南水乡如何成陆的历史,也即船上人上岸的历史,或者江南社会的形成史。对此讨论较多的是历史地理学者和经济史学者,^①而对在这个环境变迁过程中的人群是怎样的,进而社会是怎样建构和改变的问题,并未得到历史学者的强调;一些人类学者在个案层面上进行了探索,但还是需要进一步深入研究。我试图将江南社会至少从东晋南朝至今的结构过程,视为一个从离散社会(diaspora society)到整合社会(integrated society)的过程,这个过程不仅清晰地表现在传统江南地区或长江三角洲地区的地理景观上,更突出地表现在人们的能动行为上。

之所以提出这样一个研究视角的转换,是依据社会史研究历来的主张,要让曾经的历史主角回到人们的视野中,他们已经被遗忘得太久了。^②熟悉江南历史研究的人都知道,自宋代以来连篇累牍的水利文献中,几乎都在讨论如何疏浚河道,如何限制豪强围湖成田,农民的稻田收成如何得到保障,却较少提及在这一过程中,原来的水上生计如何遭到改变,原来的水上人如何上岸成为农民,从而导致在明清时期江南史可以简化为市镇发展史之前,中古时期的江南史可以简化为农业开发史——讨论水的问题的目的大多是以陆地为中心的。^③以陆地为中心并不错,因为这里有人口的多数,但就某些区域来说,却并非一向如此。由于赋税对于王朝国家的重要性,陆地农业便成为人们关注的焦点,因此这种研究思维的背后,未必没有“国家中心”的影子。

① 近年来不断有学者尝试提出江南史研究的新思路,如王家范《明清江南研究的期待与检讨》,《学术月刊》2006年第6期;夏明方《什么是江南——生态史视域下的江南空间与话语》,《历史研究》2020年第2期等,体现了学者们对传统的优势区域研究领域如何可持续的关注。

② Xi He and David Faure ed., *The Fisher Folk of Late Imperial and Modern China, An Historical Anthropology of Boat-and-Shed Living People*, London; New York: Routledge, 2016. 本研究是在该书的启发下展开的。

③ 类似的批评和主张可见徐斌《以水为本位:对“土地史观”的反思与“新水域史”的提出》,《武汉大学学报》2017年第1期。本文的写作可以视为对这一主张及具有相同关怀的已有研究的响应。

但正如前述,历史文献的主体部分对水上社会的记录大大少于对陆上农业社会的记录,由于保存条件的限制,考古发现也大多集中于陆上。^①因此以往的研究数量虽然不能说很少,但往往比较容易流于泛泛,或相对集中于晚近时期。这迫使我们往往需要从当代的人类学田野工作入手,辅以较晚近的文字材料,激发新的问题意识,并以此引导我们去重读、重释较早的历史文献。

一、东太湖地区的水(船)上人

已有的农业史、水利史和历史地理研究已经比较清晰地勾勒出唐末五代以来东太湖地区圩田开发的历程和农业景观发生的变化,^②但由于资料的限制,对于9世纪以来的不同历史阶段中,这一区域内水域面积缩减了多少,土地面积因之增加了多少,并没有相对确定的估计,而对先秦以至唐代的情况就所知更少。具体来说,假如能够对圩田大规模开发开始阶段到明清时期的圩田面积有个估算,也大致可以了解这一地区水域面积缩减的规模。

明清时期地方志中的地图当然是一种未经科学仪器测量而绘制的、不准确的示意图,但绝不能视为一种完全主观的想象,因此可以在一定程度上让我们知道,时人所认识的界域内水面与土地之间的比例关系。

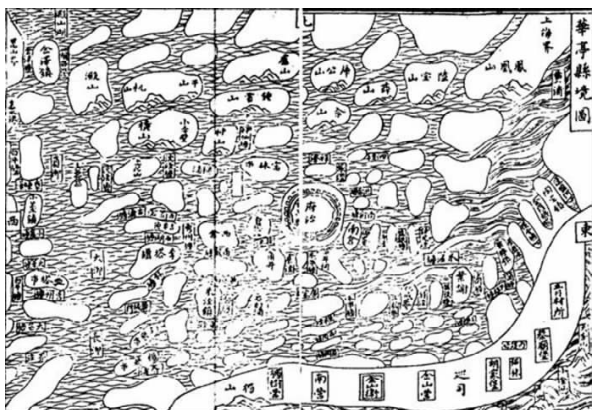


图1 明崇祯《华亭县境图》

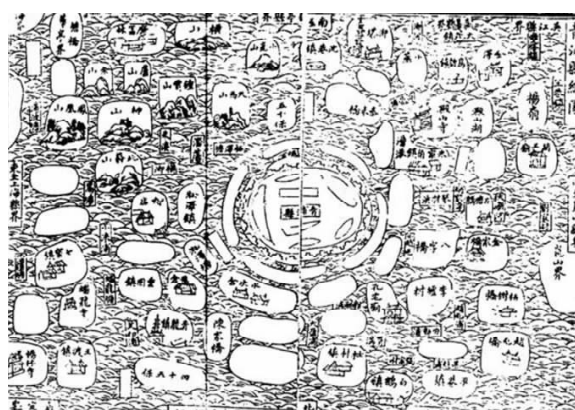


图2 明崇祯《青浦县境图》

资料来源:崇祯《松江府志》卷一《图经》,《华亭县境图》,崇祯三年刻本,第10页a—b;崇祯《松江府志》卷一《图经》,《青浦县境图》,第14页a—b。

图1、图2两幅图都是从明崇祯《松江府志》中随意选出的,图1为《华亭县境图》,图2为《青浦县境图》,从县城的规模来看,两图的比例尺显然不同,这是因为华亭县的面积要比青浦县大。由此二图可以看出,陆地的部分被水面切割得支离破碎,像汪洋中的一个一个孤岛,与我们今天所熟悉的苏州以东到上海市浦东地区的情况有很大差别。如果我们由此去想象唐末五代乃至东晋南朝时这里的情况,可能差别更大。

假如我们以同一个地方的地图做比较,可以更清楚地了解这种沧海桑田的变化。

图3、图4都是苏州东山的地图,图3取自民国《吴县志》,图4截自高德地图。到民国时期,东山已经接近成为半岛,但还是与苏州吴县的陆地分离的,在明清时期,东山一直是太湖中的岛屿,到民国时东边已形成大片芦荡,但还不是陆地。但如图4所示,到20世纪50—60年代,东山便与陆地连接,东边和南边变成大片圩田。

① 近年来中国的水下考古取得了令人瞩目的成就,但除了船只本身以外,发现的器物及其对相关人群的认识也大多是陆上的。

② 如王建革《水乡生态与江南社会》,北京:北京大学出版社,2013年。

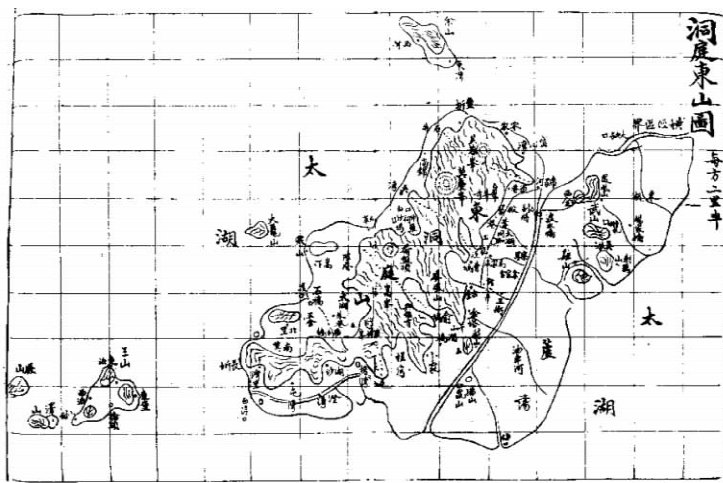


图3 《洞庭东山图》

资料来源:民国《吴县志》卷一《图》,《中国地方志集成·江苏府县志辑11》,南京:江苏古籍出版社,1991年,第15页。

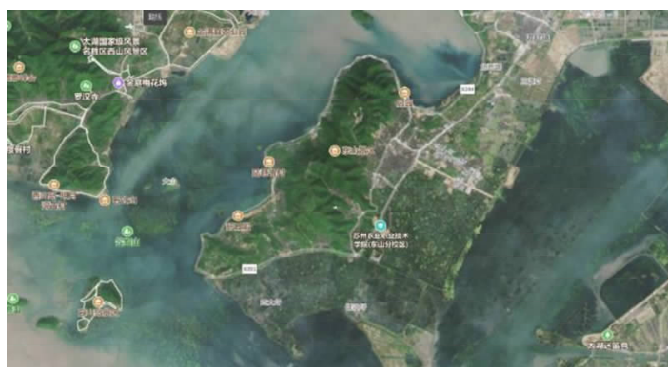


图4 现代苏州东山卫星图

资料来源:依据现代百度卫星地图(网址: <https://map.baidu.com>,访问时间:2020年12月14日)截图而成。

由此,对千年以来四处游荡的水上人(或称船上人)如何变为从事定居农业的岸上人,原有的社会结构如何变为新的社会结构,就必然成为江南史研究的题中应有之义和逻辑线索;对以往已有大量研究成果的江南市镇史研究、商业史研究、宗族研究、民间信仰研究等等就可能需要重新进行解释。

太湖湖中岛屿和沿岸居民很早就形成了捕鱼和果树栽培相结合的生计模式。唐代皮日休在描述洞庭西山的《明月湾》诗中描述“野人波涛上,白屋幽深间。晓培橘栽去,暮作鱼梁还。”^①说明当时岛上土人已以栽培橘树结合打鱼为生,捕鱼的方式既有湖上捕捞,也有设架截鱼。由于果树栽培是具有季节性的,因此其他时间以捕鱼为业,因此岸居和船居又不是截然两分的。

明末清初苏州太仓人陈瑚回顾历史,说“五湖之俗,自春秋时越范蠡用计然策霸其主,而施其余于家,于是人人好以治生见其才,不尔则侧目笑之,盖久矣而独是”。^②他说太湖地区自春秋时期始经商的风气便很浓厚,除了可以富国强兵,还可以使家给民足。人们都以生意做的好坏来评价人才,如果经商无能就会被人看不起。虽然不敢说陈瑚对两千年太湖风俗的把握一定准确,但这至少是对他身处时代观察和体验的结果。或者说,湖区的人,天生就是商人。

各种不同文献都提及洞庭两山的商人,《震泽编》记:

① 申宝昆选注《皮日休诗文选注》,上海:上海古籍出版社,1991年,第117页。

② (江苏苏州)乾隆《洞庭东山翁氏宗谱》卷一—《传·载郁公传》,上海图书馆藏清乾隆刻本,第12页a。

土狭民稠,民生十七八,即挾货出商楚、卫、齐、鲁,靡远不到,有数年不归者。

接下来又说:

出入江湖,动必以舟,故老稚皆善操舟,又能泅水。^①

前面说洞庭两山的人只要到十七八岁就出去经商了,常常是数年不回家。又说他们既善划船,水性也很好。两段话连起来,就是这里的人在水上除了打鱼之外,经商也往往凭借水路。甚至可以说,渔民可以成为最好的商人。明末时的江西九江湖口县知县谢所举说“古之贾隐,多杂处湘皋渔浦间。”^②

其实,这种特点也不是洞庭两山的人所独有。苏州昆山的叶芳曾向周忱和况钟先后进言,其中说到“苏松游惰之民,多舟载妻孥资产,贸易远方,至累世不返,宜禁约。”^③这里许多不在籍人口多是水上人,也是商人,这话当然是针对当时的赋役改革而提出的。

这样一种把水上人和商人联系起来的说法,当然是明中叶以后商业繁荣带来观念变化后对商人的美誉,但同时也说明了太湖流域水上人的特点,他们并非都以捕鱼或水产养殖为业,也大量从事运输业和商业,其中有些人就因此发财,逐渐岸居,甚至读书科举,脱离了水上社会。从东山的材料看,这一发展模式至晚在元代就存在了。

《震泽编》记载,北宋元丰年间,西洞庭山长寿乡慈东保有个叫夏元富的人,16岁就“贾于四方”,到38岁就积累起大笔财富。某天做了个梦,有凤凰停在房檐上,莲花在庭院中绽放,后来生了双胞胎,一个长大后做了官,另一个学佛,曾在皇帝面前演法,后任东山翠峰寺的住持。^④由于这段记载根据的是夏元富的《生圻记》,所以经商那部分内容还是可信的。由此可知洞庭山人的经商传统至少可以追溯到北宋。

元代的洞庭山人继续以经商为业,西山有个叫秦伯龄的人,“洪武中商淮北,以貌擢监察御史,巡按山东”,^⑤在淮北做生意的时候因为长相当了官,可谓奇遇。东山人施槃“本姓吴,祖赘于施,仍其姓”。^⑥他“幼随父商于淮上,从师读书主罗铎家”,^⑦正统中中状元。明中叶的学士王鏊也是东山人,他的叔祖王敏是明初人,“自小历览江湖,深谙积著之术,江湖豪雄,尊为客师,至今言善理财者,必曰惟贞公之言,曰:有所藉而致富,非善理财者也,无藉而财自阜,斯谓之善理财。故王氏世以居积致产不费,中乃稍微。至公复振其业,亦见其术之有征也”。^⑧说明在他之前的几代人即以经商为业,至于为什么怀疑他们在更早时期是水上人,留待下节交待。

东山叶氏是本地定居较早的家族之一,清康熙时编的族谱提到叶梦得就是因为他父亲叶助到东山的朱巷祭祖时,他母亲晁氏梦到龙盘梁上所生。姑且不论此说是否无稽之谈,但谱中收有宋、元时期各一份分家文书和一份元代户帖,证明有些姓叶的人当时已是国家编户。此外,族谱中记录了这样一个故事:

庆十四翁,失其讳,系出八九公房。父承信君,母王氏,承信产翁兄弟九人,而家中落,翁乃为吴江王氏馆甥。翁与妻以操舟为业,而居于富土,今之同里也。翁夫妇敦厚,敬事神明,虽舟居,未尝以秽物弃水中,如是积有年矣。一日叙于京口,有美丈夫三四辈,负囊篋来赁其舟,言将之浙中,须更待数日。时媪有娠,期归家伺产,恐日久不便,辞之。其人言:数日倘不至,尔竟载囊篋

① 蔡昇辑,王鏊修《震泽编》卷三《风俗》,苏州:古吴轩出版社,2014年标点本,第25页。

② 谢所举《明故礼部冠带儒士谦宇万公墓志铭》,见(江苏苏州)《万氏宗谱》卷后《墓志铭》,美国犹他家谱中心藏清同治刻本缩微胶片,第20页a。

③ (江苏苏州)康熙《吴中叶氏族谱》西部《贤传·义士秀实公传略》,上海图书馆藏清康熙刻本,第11页a。

④ 蔡昇辑,王鏊修《震泽编》卷三《人物》,第30页。

⑤ 蔡昇辑,王鏊修《震泽编》卷三《人物》,第30页。

⑥ 乾隆《太湖备考》卷八《人物》,第2页b;《中国方志丛书》华中地方第40号,台北:成文出版社,1970年影印本,第540页。

⑦ 蔡昇辑,王鏊修《震泽编》辑补四《杂记》,第128页。

⑧ 施槃《惟贞公阡表》,见(江苏苏州)《莫厘王氏宗谱》卷一三《述德》,上海图书馆藏民国刊本,第4页b。

归,吾自能觅尔。翁候其人数日,果不至,乃与媪归,入门而产子,因字之曰骑门。及长,乃名震宗焉。骑门年十三,浴于河,若有物刺其足。洎得之,则匙一握,持以启向所载囊篋,合如旧试,满中白镪,悉镌“天赐叶骑门”五字。邻里疑其且盗,执翁于官,官验字叹异,还以付翁,遂富甲江左。

太祖有天下,徙江南富民实京师。当时,骑门已老,不肯徙,且多攀金钱饷诸贵人,求为居间。太祖稍廉得之,震怒,籍没骑门家,并更富土名曰同里。骑门有四子,长与骑门祸,仲还居山中,叔早卒,季方周岁,从狗窦传出,以归汾湖陆氏。陆故骑门死友也,因更姓陆氏。久之禁解,乃复姓,而子且以人材举焉。^①

这个很像笔记小说的故事,传递了大历史和小历史两层意思,并将其叠合在一起。大历史说,同里原名富土,因为朱元璋痛恨这里的富户欺瞒他,所以改名同里,因为富和土上下相连后再腰斩,就是同里。另有说法是唐代这里就叫铜里,到宋代改称同里。^②联系到故事中元代官府的体恤人情和明初徙富户实京师的背景,可以证明这样的说法和关于沈万三的故事一样,是江南元代遗民创造出来的,体现了对朱元璋和明初政策的仇视。

小历史中的叶庆十四是元代人,因为他的儿子骑门在洪武年间出事时已经年老。据说他由于家道中落做了吴江王室的赘婿,当然可能只是族谱中的掩饰性语言。由于他夫妇都是船居的水上人,所以他的岳父家也可能是水上人。他们以运输为业,可以北上镇江,也可以南下浙江。后因某种偶然机会致富,叶骑门摸到钥匙的情节说明那时他还是水上人,此后便岸居了,表明元末明初水上人岸居是个比较普遍的现象,也可能与明初编户入籍的诸多举措有关。骑门老年时又因明太祖的富户役而破家,其四子中有两个儿子活了下来,其中老二返回了东山,小儿子留在了吴江。显然,这便是日后族谱中的东山派与汾湖派相互关系的背景,也说明了水上人的流动性,造就了形成某种社会网络的机制。

二、水(船)上人如何上岸

即使在包括地方志、族谱、笔记等地方民间文献中,也几乎没有关于水上人上岸过程的记载,因为在历史上,具有了文字书写能力并将所写文字传留后世的人,即使不是士大夫,也通常是地方上有身份地位的人,他们几乎无人承认自己的祖先是水上人。因此,凭借文献来重现这个历史是极为困难的。由于这是我们重释江南史绕不开的问题,我们不得不通过田野观察和访谈口述来寻找线索。

在东山席家湖的渔民中,流传着一个关于踏网船先祖的故事。传说在席家湖出口处的菱湖南岸有一户渔家,女儿被人称作芦苇姑娘。有次芦苇姑娘去芦苇荡采芦叶,发觉自己的辫子被绕到了芦苇上,芦叶上的露水淌到了她的嘴里,觉得清爽甘甜,后来就经常在采芦叶时吃芦叶上面的露水。结果发现怀孕并产下一子,被父母关在柴间,不许外出。后来村里来了一个风水先生,听了姑娘的叙说,发现芦苇荡里有一龙穴,芦苇姑娘的儿子可能是龙穴传种,最后发现姑娘常吃露水的那枝芦苇竟然是长在一具人尸的肚脐上。姑娘父母连忙将男尸移葬。几年后风水先生再来,发现这里一片凄凉,便让芦苇姑娘将尸骨回葬原地。姑娘的儿子潜到湖底,发现一条卧龙,急忙把装尸骨的包裹往龙角上一挂,回到家里向先生和母亲禀报。此后,这个孩子白天与自己的兄弟们一起下湖捕鱼,晚上读书写字,最后考中了进士,晚年时又当了朝廷的阁老。而那帮弟兄们还是靠打鱼度日,逐渐形成了后来的踏网帮捕鱼业,芦苇姑娘的儿子便被尊为踏网帮的祖师爷。^③

① (江苏苏州)康熙《吴中叶氏族谱》西部《贤传·庆十四翁》,第1页。

② “唐初名铜,宋改为同,旧名富土,后析田加土为同里”。见嘉庆《同里志》卷一《地輿志上·沿革》,第1页a,《中国地方志集成·乡镇志专辑12》,民国刊本,上海:上海书店,1992年影印本,第11页。

③ 薛利华主编《席家湖村志》,香港:香港文汇出版社,2004年,第214—216页。

这个故事的隐喻,一是水上人的社会如何延续,二是水上人如何改变自己的身份,可以看成是水上人对如何转变为岸居或陆居的一种说法。根据我在前面的描述,对于那些较早岸居或陆居、通过经商发财致富,甚至读书科举的人来说,他们可以通过编纂族谱来制造祖先来历,比如南宋护驾说;但对于多数一直在水上生活,很晚近才上岸居住,甚至一直没有脱离水上生计的人来说,他们通常只有创作具有神秘色彩的灵异故事来达到这一目的。因为他们居无定所,无法也没有必要追溯自己的祖先,所以他们只需要确定他们在水上维持生计方式的合法性。这个故事隐喻着水上人的两种走向,一是上岸,读书科举是理想,也是一部分人的现实;二是继续从事水上生业,特别重要的是说读书做官的人和打鱼的人其实是“兄弟”,本来就是同一群人。

直到今天的记忆里,人们还知道这里的渔民由于受到岸上人的歧视,婚姻圈十分狭小,导致近亲结婚的现象较多。^① 如果试图跳出这个怪圈,男性还有可能通过赘婿的方式加入岸上人群,从而从水上人变为岸上人,但也因此脱离了水上社会;女性面临的环境就更为艰难,所以在较早的时期,就可能存在较多非婚生子女的现象,以维持水上社会的健康延续。

在席家湖,到清朝中晚期只有徐、沈、孙、夏、宓、姚、张氏等7条船,不满20人在这里居住。现在孙姓是村里的第一大姓,原是苏州人,据说老四常去网船浜钓鱼,与当地的一户陆姓渔民的女儿相爱,遭到家长反对,就与渔家女私奔到横泾张家浜捕鱼,改姓陆,在横泾生四子,因为常去吴江捕鱼,四个孩子中就有一个娶了吴江庙港孙家女为妻,并迁到庙港定居,以张簰为生。大约在清同治年间,席家湖孙氏改回本姓,但留在横泾的还是姓陆,现在老一辈还记得两姓本为一家的关系。^②

孙氏由于改姓陆,所以可能是成为赘婿;后其中一支归宗,所以又很类似后面所说东山王氏从元末以来那种情况。同时,横泾一支又与吴江庙港孙氏渔民联姻,而庙港正是太湖渔民通往汾湖和淀山湖的那条重要水道的起点。所以,席家湖孙氏的家族经历似乎佐证了自元代至清代太湖水上人登岸的某种模式,以及婚姻网络在这一过程中所起的作用。而且,至少在明代中晚期,在太湖—长江三角洲地区构成了一个由东山、吴江腹地湖区和青浦三个支点连接起来的三角形。

席家湖沈姓是这个村的第二大姓,据后人回忆说是很早的时候因为避难到这里,以打鱼为生。第三大姓姚氏,始迁祖是从吴县的蠡墅镇入赘到这里。他们与村中的夏姓、徐姓据说都是150—200年前迁居此处的,也就是说,这些水上人有可能是在太平天国战后东山受到冲击、特别是利用同治时期国家重新确定地权的机会而上岸的。

夏一红对吴江庙港渔民的调查给我的历史假设提供了生动细致的当代证据。前面已经提到庙港与东山的东南部隔水相望,是通往汾湖和淀山湖水道(太浦河)的入口,可以说与东山属于同一地(水)域:

渔民重视父姓的延续,家里只有女儿的话,他们会想方设法招赘或以“两头挂”的方式保证自家的姓在阳间和阴间都能传承下去。并且即使实行招赘或者两头,也常常发生在同姓人家之间,以尽量保证双方“阴间亲人不争吵”。即使是上门女婿,他自家的人也会争取保证将来有孩子能在阴间继承他的香火。

① 在最近的记者采访中有这样的内容“因为没有房产,渔民的儿子往往娶不上媳妇,女儿出去了就不回来。姚国庆说“因为圈子小,岸上的好人家也不愿意女儿嫁到船上”,过去渔民近亲结婚多。年轻人但凡能读书出去的,一般不再回来。”见沈晴《湖州渔民上岸十年:太湖里绝迹多年的桥丁鱼又回来了》,一财网,2018年4月22日,https://www.yicai.com/news/5417306.html,2020年2月14日浏览。文中采访的浙江湖州小梅村渔民是1960年被湖州渔业联社动员来的苏州籍渔民,可见当时水上人的迁徙还是比较自由的。《席家湖村志》(第34—35页)也记录说“旧时渔民的近亲婚配现象十分严重,所以其体质智商一般都比较差,血缘关系始终围绕在徐、沈、孙、夏、姚、宓、张几个大姓之间。直到改革开放,渔村经济面貌发生了巨大变化之后,才与外姓人互通嫁娶。”

② 薛利华主编《席家湖村志》,第31、37—38页。

在田野调查时,夏一红遇到吴江八都的徐明根请明阳像进徐家公门(拟宗族的家庙),同时还请进了自己母亲的像,因为“他母亲是招女婿”。从此香头徐金官在仪式中就加上了一位太公的名字,并说,“现在不能说正龙太太公三位太公了,要说四位太公”。^①

受到上述田野经验的启示,我认为某种形式的姻亲关系的缔结,不仅出现在水上人的内部,也出现在水上人和岸上人之间,成为水上人上岸的一种重要方式。由此,我们会注意到文献中的以往不为人注意的描述。

清康乾时期的东山吴氏族吴庄曾作《六桅渔船竹枝词》,如:

相呼尔汝没寒温,半是朱陈半弟昆。带带往来争唱晚,水心烟火百家村。^②

大船渔民之间的关系是非常密切的,没有明显的亲疏。“朱陈”语出白居易诗《朱陈村》:“一村唯两姓,世世为婚姻。”他们之间不是姻亲关系,就是称兄道弟。大船捕鱼时,四船为一带,并排拉网,停船时往往也相连停靠,相互走动往来,形成独特的水面聚落。这样一种社会关系,是由生产协作关系形成的,而互为婚姻的关系,又强固了他们的生产协作关系,从而造就了水上人的“合伙制社会”。在水上人上岸的过程中,他们又把这种社会关系模式复制到岸上,而岸上人或此前的水上人对这样的传统也不陌生,故而容易接受,所以像礼法制度下的父系传承模式不太认可的赘婿方式,在他们看来只是一种对合伙有利的姻亲关系;像某某公门那样的没有血缘的拟亲属关系,也是这种合伙制社会的反映。

前述王鏊的曾祖王彦祥有5个儿子,其第三子也去叶氏那里做了赘婿,并成为著名的商人。此外,王鏊之侄王延相,即惟贞公支,入赘寒山周氏,可能因其无嗣或因其去世,再娶白沙周氏;他自己的孙子有翼入赘南京汤氏、有承入赘松江某氏;再下一世的王国秀,也是赘于前山金塔村施氏、即施槃之侄为婿,他们所生子嗣仍列于后,且依同辈排行(见表1),^③应该也是归宗了的。所以赘婿应该是相熟之家之间的某种约定,类似一种契约关系,而非纯粹的婚姻关系。

表1 民国《莫厘王氏族谱》记录的部分出赘和入赘情况表

五世	寿一	赘查湾贺氏	六世	华三	出赘
六世	华五	出赘	六世	华十	出赘
七世	执中	赘查湾	七世	义二	赘蒋湾陈氏
七世	彦瑛	赘韩山周氏	七世	彦祥	赘陆巷陆子敬
八世	敏	赘蒋湾叶氏	八世	必通	赘王舍叶氏
八世	胜通	赘王舍叶氏	八世	公衡	赘严巷严氏
十世	永昭	赘卜氏	十世	永宁	赘韩山叶氏
十世	薰	赘周氏	十一世	延珮	赘本处叶镇
十一世	延瑶	赘宅前周氏	十一世	延恕	赘陆巷陆氏
十一世	延淮	赘杨湾□氏	十一世	延密	赘山头叶氏
十一世	延相	赘韩山周以信	十一世	延楷	赘北叶叶氏
七世	女	赘金福二秀	七世	女	赘陆氏泰二
八世	女	赘北巷徐文杰	九世	女	赘金文聪
十一世	女	赘杨湾姜□			

① 佐藤仁史等《垂虹问俗——田野中的近现代江南社会与文化》,广州:广东人民出版社,2018年,第114—115、133页。

② 船以四只为一带。道光《苏州府志》卷一四七《杂记三》,第25页b。

③ (江苏苏州《莫厘王氏家谱》卷二《世系表甲·希振公支》,第8页a《世系表甲·光化公支》,第10页上;《世系表甲·孟方公支》,第4页上,表1系根据上述材料透露出的信息而制。

表1列至十一世,即王鏊的下一代,大约在150—180年左右的时间段内。王鏊生于1450年,死于1524年,所以上表反映的大致上是元代前期到明代中叶的情况。

没有当代的田野调查,我可能就不会注意到东山族谱中的这些信息;而且就我所见东山族谱中,这样的记录并不少见,可知并非王氏的个案。我认为这显示了特定时代特定区域的某种社会结构方式,这种方式又是与东山人的生计模式直接相关的。傅衣凌已经描述过明代洞庭商人的经营活动,范金民又进一步深化了有关洞庭商人的宗族与商业关系的认识。其实,赘婿与经商也有直接的关系。一方面,出外经商有较大的风险性,另一方面,出外经商者需要对家族有较高忠诚度,赘婿的身份恰好适合这种微妙的要求。东山施槃、王鏊的先祖都有以赘婿身份经商的经历,前述叶氏的故事也是记录了船居的水上人以运输为业,北上镇江,南下浙江的致富经历。在今天同里的口述传统中,说承信名叶百七,住东山叶巷,儿子庆十四叫叶可大,后来娶了王氏船家女为妻。致富之后,开始买了两条同里最大的船,五年后又添置10条大木船,雇了200多人搞运输。他的儿子叶骑门被明太祖杀掉后葬在东山的俞坞祖茔,还立有大碑,上书“天赐叶骑门”。^①这个故事也强化了我所说的水上人与商人身份的一体化。这样,我们就找到了水上人上岸、洞庭商人的兴起和赘婿这三个在以往的历史叙事中互无关联的现象之间的逻辑。

以赘婿方式定居与合伙经商可能是一件事的两个方面:

未几,前场派襄文弟奉尊甫命,持其先世之遗笔及分书、交单之属,揖余而言曰:熙之高祖讳承远,少赘本图朱家巷周宗源为婿。而周之业在金陵,翁婿共铺为业。宗源卒,承远公出外另创业于浦口,家眷遂迁焉。^②

这寥寥数语不足以让我们知道更多的细节。我们看到叶氏子弟出赘周氏后,与岳父一起在南京经商,因为是赘婿,所以既可以视为正常的类似父子家庭经营的那种关系,也可以视为合伙经营的关系。因为在岳父死后,无论出于什么原因,赘婿并未继承岳父的产业继续经营,而是跑到南京附近的江浦县立起炉灶。也就是说,在事实上,这个叶氏子弟借赘婿的方式获得了独立创业的资本,而此前在岳父的铺子里打工,就是为了获得这个资本所付出的代价。而此后承远公二子一留浦口,一归东山,后人认为已经归宗,便应写入族谱。

这种方式可以用于商业,也可以用于运输,还可以用于社会网络的建立,如果其背后体现的基本上是一种利益关系,那么它就是一种“合伙制社会”。其稍晚近的体现就是宗族。郑振满的福建“合同式宗族”,是其继承式宗族的发展,是一种以互利为基础、按股份形成的组织,但正如他所说,合同制宗族只注重族人之间的互利关系,而不注重他们之间的血缘和地缘关系。^③这种关系模式的出现应该是更大范围的、商业化社会的影响。尽管最初不一定是通过股份的形式出现的,但合伙制社会的本质也是互利关系,因此合同式宗族也是一种合伙制社会,但我想指出的是,宗族不是“合伙制社会”的滥觞,而是它的发展和成熟,也就是说,“合伙”是一种社会机制,在互利的基础上,既可以形成水上人上岸的早期社会,可以形成商业经营的模式,也可以导致“合同式宗族”。

三、刘猛将:从水上社会到岸上社会的礼仪标识

我对水上人上岸也即水乡逐渐成陆的关注,是从对东山绝大多数村落中都有的猛将堂开始的。

① 计东生主编《同里镇志》,扬州:广陵书社,2007年,第722—723页。这个传说也不完全是无稽之谈,在《震泽编》中就记载了“叶骑门坟,在俞坞西”(第24页),说明也是王鏊认可的。

② (江苏苏州)康熙《吴中叶氏族谱》亥部《事纪·续前巷前场派纪》,第11页。

③ 郑振满《清代福建合同式宗族的发展》,《中国社会经济史研究》1991年第4期。

对于一个外来者来说,这种情况使我们无法忽视这个小庙在当地乡村的日常生活的重要性。但是,我们很少看到这些猛将堂中存在较为古老的碑刻,在东山本地的其他文字资料如明清时期的族谱、文集、地方志中对刘猛将也几乎失载,或至多只有只言片语。这当然有可能是资料在晚清至当代的多次文化浩劫中被毁坏或遗失了,也有可能是士大夫对此不屑于记载,比如李根源在民国时期的调查同样几乎对此很少提及,具有完全不同学术训练的费孝通的《江村经济》虽然提到开弦弓的刘王,但对此也未加深究。最有可能的是,这些作为村庙的猛将堂背后的人群大多是较晚近才定居的边缘人群,这些人群中尚未出现知识精英,以至对此少有记录。

虽然东山的猛将堂很多,但大多是20世纪90年代以后重建的,抬猛将的活动也多停止了40年以上。除了文献中记载的最早的两个明代猛将堂以外,东山的猛将堂大多是清代中后期始建的,抬猛将的活动在民国时期也很盛,所以东山人对这个传统还是有比较清晰的记忆。那么,在较早的时期,刘猛将究竟是哪个人群的神呢?

东山有前山、后山之分,据说各有七大猛将。前山就是莫厘峰山麓以东,包括今天的东街、中街和西街一线,逐渐包括了较晚圩田成聚的潦里、高(菱)田一线,以及北边的武山。后山指莫厘峰西南麓,实际上也包括东麓的槎湾、金湾、杨湾等较早的村落。

在前山的这个区域中,还可以区分出两个不同的社会—文化空间,一个是靠近山麓和东西街一线,是较早形成的聚落,也是一些经商大族在这里营建的宅院、街道,比如北边的三席、翁巷,中间的施巷和靠南的法海寺;另一个是今紫金路以东的渡桥到潦里一带。所以东山抬猛将活动最热闹的正月初一到十三期间,初一到初三为潦里一带聚落的十位小猛将出巡,当地老人称,这十位小猛将又称“十旗”,代表着比七位大猛将更晚的10个聚落。十位小猛将的率先出巡称为“拜年”或“子会”,符合“晚辈”给“前辈”拜年的传统。

在过去,初六日,诸公井大猛将出巡至席家湖头,是为“大会”,来回三次,称“冲湖嘴”。席家湖头即沿今紫金路北上启园路,在今湖湾村。这里是东山北端太湖凹进来的一个湖嘴,近大缺口。“冲湖嘴”实际上是一种自太湖而来的阴邪之气的镇压仪式,这应该是出自岸上人的宗教观念。同时,潦里的阿四也出巡经渡桥至殿前,再返回潦里。此后,前山各村猛将均抬至潦里,由潦里人抬着四处巡游,边走边晃,晃的幅度越大越好,甚至可以晃到平躺的角度而不掉下来,称为“逛会”。



图5 正月初六“冲湖嘴”和潦里猛将出巡路线

资料来源:依据现代百度地图(网址: <https://map.baidu.com>,访问时间:2020年12月14日)为底图,结合田野调查资料绘制而成。

这些仪式过程表明,东街的张师殿或东岳庙是东山北部最古老的“正统化神明”,是镇压东北部湖嘴的重要庙宇,在猛将堂系统形成后,沿湖的猛将堂如潦里阿四、席家湖头阿六,可能形成了对东岳庙的从属关系,背后则是濒湖人群与山麓人群之间对立与从属的变化过程。“逛会”虽然显示了潦里地区对前山山麓村落的从属,但又在仪式过程中体现了前者对后者的不满和嘲弄。

初八、初九日的仪式活动也都凸显了前山、街上各村与潦里之间的张力。初八的活动主要是夜晚出灯,各村队伍打起灯笼,鱼贯而出,依然是经渡桥到殿前附近的殿泾港,称为“燎燔”或“潦反”,纪念潦里曾经反抗官府的事件。清代东山巡检司署在渡桥东南与武山交界的地方,太湖营千总署在渡桥湖亭西,参将署在高(茭)田,副将署在渡桥北,都是游神路线经过或左近的地方,所以这些活动颇有示威的含义。初九的活动称“抢会”,据说从初一开始就由锡嘉桥猛将堂的会首出面统计参与的村落,因为他们据说是“十旗”(十位小猛将)之首。这天的活动是前山各村在塘子岭上抬猛将向山下冲,先达终点者为优胜,先导的黄旗仍是潦里的。据回忆,1946年举行的这个仪式中,翁巷的彩带菩萨与剪刀湾的阿四(潦里阿四)两队竞争,最后后者将前者撞翻而获胜。我认为,这些活动和历史记忆都是晚清时期潦里一带濒湖地区由于水上人上岸而聚落增多,势力发展,为了确定和扩大其在地的权利而做出的发明。

对东山最早的两座猛将庙的记载是这样的:

其在东洞庭之杨湾曰显灵庙,祠五显灵官及刘猛将。栋宇甚壮丽,不知始于何时。元时有王烂钞者重建,内殿尤坚致,其妻建也。内有花光楼,元末长兴耿元帅撤去为府。

莫厘峰之东麓曰灵佑庙,祀玄帝及刘猛将。猛将宋赐封扬威侯,或云即宋名将刘锜弟锐,尝为先锋,陷敌保土者也。^①

东山这两个有刘猛将的庙都不知是何时出现的。杨湾的今天已经看不到了,变成了祭祀黄帝的轩辕宫,据说房屋是元代修过的。花光楼疑为华光楼,因为五显神转变为华光大帝的例子是很多的。无论如何元末这个庙已经被改造了,五显和刘猛将可能是明代恢复为庙之后再放进去的。灵佑庙的原址,据今人说,就是在诸公井猛将(大猛将)替身所在的那个金鸡岭猛将堂的地方(新庙)。

尽管明代的文人言之凿凿,但我们尚未在宋代的文献中找到关于刘猛将的记载。即便在明代,刘猛将系何人也有不同说法“吴人又祀刘猛将,云是刘顺昌弟,而民间祀,本称刘为青龙镇人,困于后母,乘潮溺死,故披发不冠,君子惟图经自据。”^②所以在明代,民间的说法也是讲刘猛将是一个淹死的本地人,而系于刘锐并被宋朝封赐的,则应是文人此后附庸正统的说法。对此,当时的人恐怕也心存疑惑,明末著名文人杨龙友跑去东山游玩,陪同他的朋友“别仲远升伯过龙庙,问刘猛将碑碣,无有存者”。^③这说明刘猛将在明代只是个在民间较有影响、却并未得到礼制和多数士大夫认可的神祇。

以杨湾显灵庙为例,乾隆《江南通志》、道光《苏州府志》、民国《吴县志》等文献的说法是,这个庙是唐代建立的,一直叫灵顺宫,因为是拜伍子胥,所以当地又称胥王庙,这显然是将在同一地点不同时期建造的殿宇混为一谈的结果。传说高宗南渡时伍子胥显灵保佑了兵船,所以也得到朝廷封赐,称为显灵庙。根据咸淳《临安志》,南宋确有封赐伍子胥之事,“嘉熙至今,累改为忠武英烈显圣安福王”,^④封赐的是在杭州的庙,但也是作为抵御海潮的水神的。其实真正的原因,是传说伍子胥自杀之

① 蔡昇辑,王鳌修《震泽编》卷四《寺观庵庙》,第45页。

② 宋林澄《九钥集·瞻途纪闻》“新城”条,《续修四库全书》第1373册,上海:上海古籍出版社,2002年,第693页上栏。青龙镇,在今上海青浦东北,是宋元时期海外贸易的重要港口。

③ 杨文聪《游东洞庭山记》,见郑元勋辑《媚幽阁文娱二集》卷三,《四库禁毁书丛刊·集部》第172册,北京:北京出版社,2000年,第353页上栏。

④ 咸淳《临安志》卷七一《祠祀·土神》,《宋元方志丛刊》第4册,北京:中华书局,1990年,第3996页。

后,脑袋被吴王装在革囊里扔到江中,因此也属于水上浮尸的造神故事。

对此,陈瑚也说得清楚:

吾郡东洞庭山杨湾里有伍子胥祠焉。公之庙食于兹土也久矣,当夫差之赐死而浮之于江也,吴人怜之,立祠江上,命之曰胥山,今去郡西三十里,地入太湖,名胥口者,即其处也。祠尚存,而祠前古墓,松桧参差,凄神寒骨,相传以为公葬其下。杨湾之祠,则里人奉为土神,有事祷焉,而又称之曰胥王庙。盖王爵之封,始于宋高宗南渡时,疑后人由此遂仍其号云。

陈瑚说伍子胥本是浮尸,当地人在胥口为他建了庙。而杨湾这个胥王庙,是被当地人奉为土神的,也就是前面他曾论述过的土地或者社神。在康熙十一年(1672)的时候,东山有个叫周鲁的跑来对他讲述修庙的经过,陈瑚认为,“吾吴习俗,楞伽之山,无少长男女,舟车鼓吹,奉牲醴以徼福者,春秋无间日”,而对聪明正直之神毫无兴趣。他对上方山(即楞伽山)五通神香火极盛表示不满,因此对修胥王庙表示赞赏,认为伍子胥是“与大禹、泰伯、季札并垂天壤”,故写下碑记。^①

据说杨湾这个庙在南宋建立时,还有个叫杨嗣兴的捐了地。元末为兵乱所毁,又有王烂钞或王万一捐钱重修,并在宫中增修茅君殿。到明中叶时“倭寇”袭扰东山,伍子胥显灵,上述方志都记载这个庙叫灵顺宫,并未说它又称显灵庙。^②不过康熙时的《具区志》说的很清楚,“杨湾庙,在东山杨湾。《震泽编》一名显灵庙,祀刘猛将……明崇祯间僧大全募建前殿,改为胥王庙”。^③所以这个拜伍子胥的灵顺宫实际上是明末才建的、拜刘猛将的显灵庙的前殿。

有意思的是,康熙《吴县志》记载了东山拜刘猛将的显灵庙,却未记载拜伍子胥的灵顺宫;民国时李根源跑去参观胥王庙,乡老告诉他该庙古称杨湾庙,拜的是伍子胥,但明末时被巡检司改为魏忠贤生祠,之后恢复时只好在魏忠贤像的脸上增加一些胡须。^④这些变化更使此庙的层累历史变得扑朔迷离。

在今日的杨湾有个轩辕宫,人们在正殿脊枋下发现有这样的题字:“元季里人烂钞翁王万一始创,前明太仆寺卿席本楨同夫人吴氏……清顺治岁次乙未夏……落成。”同时北面五架梁下的题字是“时清顺治乙未岁孟夏吉旦,二十八都胥扶土地界里人姜锡蕃乐施敬志。”^⑤说明在顺治十二年(1655)重修此庙时,知道此庙就是王鏊所记的祭祀五显和刘猛将的显灵庙。

李根源著录了明嘉靖二十一年(1542)的《重修碧霞元君庙碑》,但可惜没有录入碑记的全文:“碑略云:吴县东洞庭碧螺峰下有祠曰灵顺,创自贞观二年。弘治二年,土人居俊领官帖复建,未久复圯。嘉靖中,土人朱秉蒙、朱轼捐资重新之云……在杨湾灵顺宫,今胥王庙旁。”^⑥按此碑的说法,明中叶修建的碧霞元君庙即唐初始建的灵顺宫,明代改建为碧霞元君庙,位置在胥王庙旁。由于明中叶以降东

① 陈瑚《确庵文稿》卷一六《传·周吴行人伍公庙碑》,《四库禁毁书丛刊·集部》第184册,第392页上栏。

② 民国《吴县志》卷三六下《舆地考·寺观二》,第4页b;乾隆《江南通志》卷四四《舆地志·寺观二》,第46页;道光《苏州府志》卷四四《道观一》,第14页b。

③ 康熙《具区志》卷九《祠庙》,第11页b。

④ 李根源《吴郡西山访古记》卷五,苏州:古吴轩出版社,2015年影印本,第8页a。

⑤ 薛利华主编《洞庭东山志》“轩辕宫”,上海:上海人民出版社,1991年,第319页。题字中的“胥扶土地界”的说法引起了我的注意,说明明末清初人除了有按行政区划划分的实体空间的地方认同外,还有不知是虚拟的还是实体的信仰空间的地方认同,即这位姜某不仅是二十八都的人,还是属于二十八都下“胥扶土地界”的人。光绪《常昭合志稿》中记元至正十二年(1352)“李王灵签口石”云:“旧在致道观李王殿,咸丰兵燹后归某君廉家,未刻‘积善乡北方门下玄凌二郎土地界内石匠诸聪发心口刻’云云”(卷45《金石志》,第11页b);又陈遇乾《绣像芙蓉洞全传》:“今有江南苏州府吴县九都十一图永宁大王土地界中居住姓(疑为信之误)女金门张氏虔诚奉请……”(《绣像芙蓉洞全传》第11回《问卜》,清道光十六年重刊本,第36页);邱园《幻缘箱传奇》:“苏州府常熟太平郡土地界下居住信女刘婉云,芳年一十六岁”(《幻缘箱传奇》第7出《酬愿》,旧钞本,第18页b—19页a),等,似乎至少是从元代直到近代江南地区在道教仪式活动中的一种署名方式,这种“土地界”是如何确定的,其意义在哪里,似未见学界论及。

⑥ 李根源辑《洞庭山金石》卷二,苏州:曲石精庐,1929年,第21页b—第22页a。

山商人以山东临清为经商的重要据点,因此改建碧霞元君庙是合乎逻辑的。

综合上述各种材料的记载,这里最早有建于唐初的灵顺宫,不知拜何神,至明中叶改为碧霞元君庙,至民国时尚存;到大约南宋时,旁边建了拜伍子胥的显灵庙,在南宋至明代中叶之间的某个时期,显灵庙中增祀了五显和刘猛将,乾隆《太湖备考》记载刘猛将还在胥王庙里,至今成为城隍殿;在这两个庙的背后,元末创修了拜三茅真君的茅君殿,后者在茅山派的传统中属东岳神,能治百鬼,镇阴宫,明代在这里增加了东岳大帝,与前方的碧霞元君庙也形成联系,民国时再改为轩辕黄帝。

由于历史记忆的叠加,当代人已分不清胥王庙为何又是轩辕宫,但又需要给出一个解释,于是当地人有个传说,说这里本来是胥王庙,伍子胥的头被夫差砍了丢在太湖里,最后漂到东山杨湾,渔民们将其打捞起来,在小山头上建坟埋葬,并在旁建一小庙,叫胥王庙。后来越国灭了吴,听说这里有伍子胥的庙,就派兵来烧,杨湾的百姓赶紧把牌匾改成轩辕宫,越国兵将来了就没有烧,由此避免了一场灾祸。^① 这个故事应该还是比较晚近创造出来的,不过也显示出有关胥王庙与水上人关系的历史记忆。同时,它也说明供奉五显和刘猛将的显灵庙转化为祭祀禁毁它们的汤斌的城隍庙,系出于完全一样的策略,不知是否当地人用一个看来比较古老的故事来掩饰和暗示一个比较晚近的做法。

到清代以降,刘猛将在人们眼中的形象发生了变化。姚孔鋹是张廷玉的女婿,雍正十一年(1733)进士,他有诗说:

笳笳影纷纷,桑阴人带醺。鸡豚报田祖。箫鼓媚将军。刘猛将军为驱蝗之神,载在祀典。发瓮松醪遗,登盘社肉分。陈风慰宵旰,三殿奏南熏。^②

在他看来,刘猛将虽然被朝廷敕封为驱蝗神,但在民间就是相当于社神。

乾隆时人沈钦韩在有关刘猛将的诗中描述:

顺昌旗帜闪灵风,箫鼓千村报岁功。多恨金牌追汗马,枉抛玉帐镇沙虫。三衙高卧闲烽帅,一剑横磨走社公。我欲豚蹄效尸祝,纸田无用愧邻翁。

神鸦近社肥,远树挂斜晖。田鼓巫先醉,桥灯叟未归。月波凉夜屐,酒色上春衣。从此携锄出,比邻相见稀。^③

沈钦韩是吴县本地人,这两首诗的诗题都是刘猛将,但都是把他视为社神的。“三衙高卧闲烽帅,一剑横磨走社公”,就是说刘锜无法在生前力行抗金大业,只好在死后替代社公。这些材料都说明,水上人上岸后按照岸上人的社会组成逻辑在水滨建立了自己的社,如猛将堂等。随着生计模式的改变,这些社逐渐转变为农业聚落的社,这就是我们在田野中理解的猛将崇拜与文献中描述的猛将崇拜似乎不同的原因所在。

在康熙年间汤斌和宋荦毁淫祠之后,刘猛将成为官方和民间共同认可的社神,当然得益于雍正间它被列入祀典。雍正二年,直隶总督李维钧奏称,“畿辅地方每有蝗蝻之害,土人虔祷于刘猛将军之庙,则蝗不为灾”,于是奉敕建庙。雍正三年胤禛又专门下旨,表明自己是“人事既尽,自然感召天和,灾侵可消,丰穰可致,此桑林之祷,所以捷于影响也……而断不惑于鬼神巫祷之俗习”。^④他也把这种行为比作成汤祈于桑林之社。

① 杨维忠主编《杨湾村志》,苏州:苏州大学出版社,2017年,第363—364页。

② 姚孔鋹《小安乐窝诗钞》卷七《田园秋兴》之二,《清代诗文集汇编》第301册,上海:上海古籍出版社,2010年,第661页下栏。

③ 沈钦韩《幼学堂诗稿》卷一五《刘猛将祠》《步月观刘猛将会次兼山韵》,《续修四库全书》第1499册,上海:上海古籍出版社,2002年,第98页下栏。

④ 《清文献通考》卷一〇五《群祀考·京师崇祀》,《文渊阁四库全书》第634册,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1986年,第357页。

已有研究指出,李维钧系浙江嘉兴秀水人,对家乡地区的刘猛将信仰屡禁不止的情形非常熟悉,他编造了一个元朝灭亡后自沉于水的将领刘承忠的故事,用一个忠于北族的形象替代了明代以来的抗金将领刘锜,极为符合清朝的意识形态,又使康熙间士大夫眼中的淫祀合法化。^①虽然我们不能确知李维钧此举背后的真实想法,不知道这后面是否有江南士绅的推动,但这一推断还是合乎情理的。

我的另一个推断是将此举置于一个更大的背景中。在这一时期,除了雍正初年同样由李维钧率先提出的“摊丁入地”外,另一项与赋役实征有关的改革是康熙末雍正时期顺庄法的推行。顺庄法在各地推行的情况虽有差异,但以具体人户所在的自然聚落编制征税单位的原则是大致相同的,这样,聚落的界限就极为重要,不仅是图甲这类征税单位,也是保甲这类基层控制单位,在江南圩田区,也有按字圩编庄的做法。刘猛将被朝廷正式确认为驱蝗神,不仅与农业和钱粮有关,可能更重要的是指向社神与聚落的对应关系,当聚落得到强调的时候,刘猛将便被赋予了新的意义。

由此,在清中叶至今的江南社会,刘猛将从一个与五通神并列的淫祀变成一个以灭蝗神著称的正统化农业神,成为定居农业聚落的社神。但是,一方面他是一个从水上人的神祇被改造过来的社神,体现了水上人上岸变为定居农民的历史过程;另一方面,他依然是至今从事捕鱼和水产养殖的水上人的神祇。因此,在一个较长的历史时段中,刘猛将可以说是江南水乡成陆和水上人分批逐渐上岸定居过程的历史见证。

四、从离散社会到整合社会

在这里,我试图借用移民史研究中的一个概念,将江南社会历史的结构过程视为一个从离散社会(diaspora society)到整合社会(integrated society)的过程,这个过程不仅清晰地表现在江南的地理景观上,更突出地表现在人们的能动行为上。这个过程又不仅出现在江南的历史上,也同样出现在珠江三角洲从桑基鱼塘到沙田开发,以至到今天的大湾区建设的历史上。

有学者对 diaspora 这个概念在跨国移民研究中的价值进行了详细的梳理,其总结性观点有三个,一是这个概念最初是关于跨国移民及其与自己祖国关系的分析框架,二是这套话语体系已成为一种综合的理论体系和方法,三是中国学者的海外外侨、华人研究在理论和方法上与此有类似之处,也有所不同。^②由于这个概念率先应用于犹太人研究,所以通常被用于对离开故国或故土的、散居海外的人群的研究,甚至被推广到所有的失去故土或跨国界的人群。因此,在目前的研究中,diaspora 只用于曾经拥有故土或故国的那些人群,也就是中文翻译中的“离”所具有的含义。

对于水上人来说,使用这个概念是否不太合适呢?我并不是说,所有水上人没有故土或者故乡。首先,有相当多水上人以前是在岸上定居的,可能由于生活所迫等等原因变成水上人;其次,也有不少水上人是濒水棚居或岛居的,或者是在相对固定的地点船居的;第三,很多渔民是在固定的渔场捕鱼的,都会自称或被他们称为某地渔民。但是,他们和传统牧民一样,生活方式是流动性的,他们的迁徙是日常性的(包括季节性的),他们“以船为家”,说明没有一个固着于土地的“家”(或不动产),也就没有一个以这样的“家”为核心的“家乡”或者故乡。他们与大部分岸上人的迁移不同,后者是从一种定居状态到另一种定居状态,定居这一点是不变的。从 diaspora 的本义来说,水上人也同样是处在不断“离去”和“散播”的生活状态中,他们是一种日常性的“离散”人群,是“更离散”的人群。他们是

① 朱一迅《灵验与权力的双重建构——以浙江某地的刘猛将信仰为例》,华东师范大学硕士论文,2014年,第20—22页。

② 贾海涛《国际移民研究的理论与方法献疑》,《南国学术》2020年第3期。我更愿意使用“跨国移民”这个概念来指称超出现代民族国家疆域之外的移民人口及其行为,因为在中文语境下,“国际移民”有可能与“外国移民”相混淆,比如我们常说的“国际友人”,意思就是“国外友人”。

否有如跨国移民那样的乡土情怀或故园之思,还需要做大量的实证研究,但他们显然没有“洪洞大槐树”或“南雄珠玑巷”那样的祖先故事,他们会像珠江三角洲的水上人那样说自己是“水流柴”,就是没有故乡的。因此,diaspora的分析模式既是学术性的,更是意识形态性的,是与“后殖民”话语有关的。

在这里,我不局限于犹太人、海外华人、非洲裔美国人这类研究中所使用的 diaspora 概念,而从其原初的含义出发,因为譬如所谓海外华人,可能最早只是往返游弋于东南亚的福建人和广东人,“华人”中的大多数都与此无关,因此离散只是一种常态的生活方式和社会组织方式。

四处游荡的水上人变成定居的岸上人,离散的人群与原来的定居人群形成一个整合的社会,不是朝夕可成的,是经过了冲突、博弈、妥协并充满智慧的。

在吴江西部即清雍正后震泽的沿太湖地区,也即与东山一水之隔的地带,由于沿湖圩田的不断扩展,新旧岸居人群的紧张关系体现得尤为明显。沿湖自北而南,菀坪、横扇、梅堰、七都这几个镇的对面就是东山,而它们的东面则是一连串湖漾,在这些湖漾周围及太湖沿岸,都是不同时期形成的圩田。因此,无论是农民还是渔民,都是住在圩上。如七都的朱字圩上都以捕鱼为业,到清明香信时合圩出游;而种田的各村在最后一户插秧完毕(称关圩门)后做青苗会,抬猛将神像绕圩环走。^①

由于沿湖地区大量成荡,官府一直在丈量荡地、增收赋税和坍田请豁之间反复。明万历年间,吴江知县霍维华欲丈量平沙田,以定赋额,被吴江举人赵鸣阳劝止。万历丙辰科会试,赵鸣阳替同乡沈同和做卷,事发被黜。沈同和后住东山杨湾,与赵鸣阳时有往还。赵鸣阳为劝阻霍维华所写《平沙谣》这样说:

平沙滩头千亩蓼,萑苇绵芊寡麦菽。泥涂胼胝斫为薪,喻时伛偻才盈掬。竟日装成舴艋归,借曝秋晒更信宿。携来市上一肩柴,剜却穷民两胫目。支离聊可措饥疮,那得余钱供税贖。浙有良农辟作田,三时风雨供芾沐。具区涛浪拍天浮,咫尺堤防不需筑。几番赤地涌鲸波,几度青苗实鱼腹。间值骄阳雨露稀,桔槔无计施轮轂。尧木汤干两不宜,三耕一稔犹云福。岁塌瓶罍不辍耕,所幸纤科无吏朴。特加赋额等平壤,谁向天河乞佳谷? 吴江沃野百千顷,岁剩余粮盈万斛。政肃官清会计明,民依国计俱充蓄。莫向荒郊问水滨,敬采民风告司牧。^②

这里的大片苇荡以前只是百姓获取柴草的地方,后来虽然开发成田地,但经常被太湖水淹没;如果赶上天旱,又无法浇灌,所以三年能获得一次收成就不错,幸亏那时还没人征税。如果现在对这里像其他好田那样征税,到哪里去找粮食呢? 吴江已经很富庶了,就不要打湖滨地区的主意了!

清康熙年间,晚明以来试图将这块苇荡草梗围垦成田的人依然络绎不绝,像霍维华那样的地方官也一直存在,但“新涨有碍水利,坍湖有赔粮之累”,康熙三十三年(1694)时有人就为浪打穿地方的芦荡升科呈告,类似问题又在康熙南巡驾临东山时被告到皇帝那里,被江苏巡抚宋荦下令删除。康熙三十九年,被裁撤的兵员吴士相等人又呈请开垦草梗,未被同意。“兹复有势豪分踞告升,禁民簞泥撩草,有碍水利,以致乡民纷纷具呈,公吁请禁”。后经调查,于康熙五十二年得省批示,“嗣后不许势豪、地棍假借升科名色,霸占太湖浪打穿地方淤涨草梗,仍听乡农簞泥、撩草、捕鱼”,并勒石永禁。^③因此这里一方面是有些豪强一直试图对溇港地区进行新的圩田开发,并以其为既定事实呈报升科;而另一方面,一般民众却坚持保持这里的湖荡局面,继续原有的簞泥、撩草、捕鱼的生业格局,所以这实际上是两个不同的人群之间的斗争。

但到清末,由于同光时期的战乱和灾荒导致河南光山、罗山一带的逃难者南下,寄居江浙。因光绪十七年(1891)和十八年乡民沈庆余在沿湖的足字圩和室字圩开拓圩田,这些移民纷纷迁来,或做

① 丁学明主编《七都镇志》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第387页。

② 赵鸣阳《平沙谣》,见乾隆《震泽县志》卷三三《撰述三·集诗二》,第12页b—13页a。

③ 乾隆《太湖备考》卷一《太湖》,《中国方志丛书》华中地方第40号,第119—120页。

佃户,或养鸭捕鱼,在菀坪一带形成 70 多块新圩,光绪二十八年震泽知县经踏勘之后,允许平沙草梗一带围垦,从晚明以来一直反复的湖荡开发争议至此终止。这样,原属本地豪强的湖荡滩涂被客民围垦,在民国时期引发双方的大规模诉讼,最后由客民曹绍文出面斡旋,由围湖客民每亩滩涂一次性付款 10 元买回田底权,诉讼方息。

在此过程中,客民逐渐形成四个代理人,即“钱头”胡本山(菀北村人,负责提供诉讼费用)、“笔头”黄汝南(诚心村人,负责书状)、“口头”余香斋(诚心村人,出面应诉)和“屁股头”李华庭(诚心村人,负责坐牢),显示了新移民的认同和在地化努力。

直至 1950 年,居住更靠内的溪港人到沿湖捕鱼,与在这里围垦的客民发生冲突,溪港上百人在摆渡口准备过河驱赶客民,客民也拿着农具在摆渡口北岸,不让对方过河,得解放军剿匪部队调解乃散。^①这一土客冲突背后除了“入住权”问题外,也有生计模式的冲突。在某种意义上,官府在不同时期的举措体现了不惜代价发展农业和维持原有生态和生业之间的张力,这样一种张力不仅体现在全国各地,也贯穿了自宋代以来的整个中国的开发史。

体现为生计冲突与协调的水上人上岸、社会整合与地域认同等相关问题也可以通过另外的形式体现出来。在与青浦相邻的吴江黎里八月会,透露出一些相关信息。这里的八月会在整个八月上半月进行,初一到十三是小会,十四到十六是大会,作为高潮的八月十五游神队伍中以城隍的排场最大。游神日期如表 2:

表 2 吴江黎里八月会游神日期表

会期	神灵
八月初一、初二日	东岳会(八角亭处东岳庙内的东岳菩萨)
八月初三、初四日	朱天会(浒泾弄刘王庙内的朱天菩萨)
八月初五、初六日	刘王会(楼下浜的刘王菩萨)
八月初七、初八日	刘王会(鹤脚腰的刘王菩萨)
八月初九、初十日	刘王会(和尚圩的刘王菩萨)
八月十一、十二日	大王会(下丝村的大王菩萨)
八月十三日	不出会
八月十四至十六日	大会

据回忆,初七到初十的会都由渔民组织,而大会则由商人组织。我猜想初三到初六的组织者可能也与渔民有关,因为也是猛将庙的会。^②市镇或乡脚的小庙在 19 世纪得到了扩展,不仅冒用了正祀的名号,而且其背后的人群利用庙产获得了定居及进一步发展壮大的权利,并在地域性的公共生活中将其展现出来,争取在这个公共生活空间中的份额。

值得注意的是,虽然八月上半月是当地的一个完整的会期,但中间十三日的停顿,却表明了某种阈限。按范·热内普(Arnold van Gennep)和维克多·特纳(Victor Turner)关于通过仪式或过渡礼仪(rites de passage)的理论,^③十三日的停顿是一个过渡,长达十多天的小会是身份分离的表征,或者说这种“离散”状态的、相对平等的社会是水乡地区一个漫长的历史时段的常态,需要这种各自分离的、较长时间的表达,然后过渡到虽然相对短暂、但体现某种整合的、表现为科层制的社会状态中。当然这不是一种个人的人生礼仪,不同于生命有机体的过程,而是一个区域社会在特定时段变迁的仪式性表达。

① 唐克主编《菀坪镇志》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2004年,第237页。

② 顾永翔主编《黎里镇志》,上海:上海社会科学院出版社,2014年,第555页。表2即依据此镇志而制。

③ 范·热内普《过渡礼仪》,张举文译,北京:商务印书馆,2010年;维克多·特纳《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赞译,北京:中国人民大学出版社,2006年。

说到此处,我们必会想到刘志伟对广东番禺沙湾的研究。珠江三角洲的沙田地区同样是“新开发区”,从表面上看起来,江南的圩田更像这里的“民田”或“围田”,甚至其桑基鱼塘的经营方式也很类似;但从生成的先后来看,又只能将其比附为不断冲积而成的沙田区。事实上,珠江三角洲的民田和沙田之别,在较长的时段来看,同样只是成陆或开发成田早晚的不同,只有在从明代以后的较短时段来看,我们才能更细节地观察到二者之间在社会—文化结构上的区别,就像江南的东山,只能把鱼塘分为“老开池”和“新开池”,把圩田分为“传统圩”和“现代圩”一样。刘志伟指出,从明代开始,沙湾的大族垄断了沙田开发的权利,在相互竞争的大族之间,在比较晚近的某个时间,出现了北帝巡游这样一个协调社区内部关系的仪式活动。同时,当开发成熟的沙田区农民的社会—经济地位抬升后,也会对原有的支配者提出挑战,其方式不仅表现为其宗族的建构,也体现在北帝巡游的仪式中。^① 这种情况,与本文谈到的东山潦里抬猛将仪式、吴江黎里八月会等等,都显示出类似的历史过程。

黎里八月会的仪式也可以让我们介入到江南市镇生成史的讨论中去。在这些讨论中,值得注意的是吴滔关于“因寺成镇”的说法和滨岛敦俊关于乡镇城隍的出现在市镇发展史上的意义研究,学者们也注意到森正夫关于乡镇志书写的讨论,最近还有学者着重强调市镇中的“主姓家族”在市镇认同形成中的作用。^② 估计人们多会认同,市镇之所以逐渐有别于周围的乡脚,不仅在于市镇居民的自我认同,还在于周围乡脚农民对市镇的认知。正如八月会从初一到十二日的“小会”所显示的,在不同的历史时期,在不同的江南水乡地区,都曾经历过在各自乡脚游神的阶段,在一个个相互分离的小圩上生活的半耕半渔的居民,还在一定程度上保持着水上人离散社会的传统,就像我们看到的,清代拜猛将有的是在家(船)里,有的在本村(圩)内,还有的则是在更大范围的地域,实际上体现了不同时期的传统和生存状态。而当这些由渔民主持的乡脚游神活动加入到市镇的“大会”中,构成八月会整体中的一部分,才表明以某一市镇为中心的地域认同或一个整合社会的形成。

因此,在江南市镇生成史的早期阶段,应该存在一个水上人上岸成为圩田聚落居民的过程,然后是一个较大的聚落因商业或行政的因素成为市镇、若干较小聚落成为该市镇乡脚的过程。因此江南市镇的形成过程,既是水乡成陆的过程,也是一部分水上人变为商人(严谨地说,很多商人本身就是水上人)、另一部分水上人变为农民的过程。

本文的着眼点是离散社会向整合社会的转化,当一个个各种各样的人群形成共同体,而一个个各种各样的较小的共同体消解,转变成较大的共同体时,我们就看到了整合社会的形成过程。在某种意义上说,这与传统史学研究经常提及的“从分裂到统一”问题并无二致,只是后者往往停留在中央王朝版图控制的层面上,而没有发现这可能是社会发展的一个自然过程,甚至是可能在一个“统一王朝”中进行的。在另一层意义上,这也与华南研究中的“后神明标准化”讨论的目标一致,即从对地方文化多样性的关注逐渐转移到这种文化多样性的统一化过程,^③在表面上看来,这里提供的“江南经验”不像其他区域史研究展示的多是“边缘”地区的图景,而是比较“中心”的区域结构过程,这里的“多样性”或地方性经常是被视为正统性或规范性的,但在实际上,我们在不同地区听到了类似或相同的社会历史发展的旋律。

(责任编辑:王正华)

① 刘志伟《边缘的中心——“沙田—民田”格局下的沙湾社区》,见氏著《在国家与社会之间——明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》附录三,北京:中国人民大学出版社,2010年,第256—286页。

② 杨茜《明代江南市镇中的“主姓”家族与地域认同——以常熟县为例》,《历史研究》2020年第2期。

③ 关于这场讨论的文章均发表于《Modern China》和《历史人类学学刊》,源头是从对华琛的《神明的标准化》(华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广,1960—1960年》,见刘永华主编《中国社会文化史读本》,北京:北京大学出版社,2011年,第122—149页)一文的争论开始的,国内学者对其关注较少,或许是不容易看到这两种刊物,或许是不太理解这场争论的意义。无论如何,我将科大卫和刘志伟所主张的研究,称为“后神明标准化”的研究。

ABSTRACTS

New Jiangnan History—From the Diaspora Society to the Integrated Society

Zhao Shiyu

The studies on the history of Jiangnan area is a field where there have been numerous research results in the studies of China both at home and abroad. How to make further progress in this field has become an issue of recent academic concern. In the previous studies, scholars usually recognized many about the agricultural development in the Jiangnan watery lands and the rise of the market towns there, but focused no more on the other side of this process, the boat-and-shed living people becoming the settled farmers, particularly on those people's active behavior in this process, and the social structural changes with its internal logic which these behavior makes. The discussion on this topic will not only help us to know why the society of Jiangnan looks like this and not that, but also help us to realize more about the similarity in the different regional developments of Chinese society.

It Is All but Not the Final: On Changing Perceptions of Wang Yangming in Court and Public Opinion

Fang Zhiyuan

Wang Yangming is known today as the paragon of a man for his perfect virtue, meritorious service, as well as his Confucian theory of the unity of knowledge and action. Yet this final verdict was made only two hundred years after his death, when the Ming Dynasty gave way to the Qing, and not without reversals of opinions in the process. At the beginning, his ideas met with both approval and reservations; and later, his doctrines were denounced completely, to the point of being branded as heresy. After that, however, he was praised as a man of perfection in whatever he thought, wrote and did, and he was thus offered sacrifice in the Confucian temple, the highest honor at the time. Still later, it was a mixture of compliment and censure, with scholars either praising him for being resolute and judicious even amidst crises or denouncing him for making a new voice simply for the sake of being uniquely different. These changing perceptions of Wang Yangming in court and public opinion give expressions to differing game players in society while revealing the practical needs and value orientation of different historical eras as well.

The Research on the Formation Mechanism of Cangdou in Various Regions in the Qing Dynasty

Hu Tieqiu

In addition to formulating the official standard cang hu, the Qing government also formulated several official measuring instruments such as jingcanghonghu and tongcanghonghu. According to the volume-weight of official standard canghu, indica brown rice 1 dan = 120 catties, japonica brown rice 1 dan = 130 catties, white grain 1 dan = 138.25 catties, wheat 1 dan = 125 catties, corn 1 dan = 137.2 catties, black bean 1 dan = 123.2 catties. Because of the existing difference in the method of hu measurement and the quality of new and old grain, it was normal to fluctuate from 2 to 3 catties per 1 unit dan. Compared with the volume-weight of official standard canghu, the size of cang dou across the country had great difference. There were four mechanisms. One was to use the general cangdou to send and receive taxes and grains along the old example of the Ming Dynasty, making the concept of cangdou and general shidou the same, which were