

聚宝城南：“闽南文化生态园”人文区位学考察

王铭铭 [英] 罗兰 孙静

摘要：位于福建省泉州市南部的“聚宝城南”，是市政府规划的“闽南文化生态区”的一个试点项目。在实地田野调查的基础上，探讨聚宝城南在泉州城市化中的历史隐喻以及“文化生态区”的前景及其与“美丽社区”“美好生活”概念的关系。更重要的是，通过当地的都市化进程及地方生活世界的民族志来揭示当地精英叙述中“文化生态”口号的真意。从中我们可以发现，在聚宝城南，当地人的生活世界是由人与人、人与神、人与物诸人文关系构成的整体。这一生活世界包含的符号和实践系统与文化生态园区设计中的所谓“文化生态”之间存在着鲜明差异，所谓的“文化生态”，缺乏生活世界的整体性认知。

关键词：地方精英；文化生态园；人类学；人文区位学；城市化

引言

聚宝城南，位于我国东南沿海的历史名城泉州市南部，是福建省泉州市地方规划、文化部批准的“闽南文化生态园”试验区。该区占地0.5平方公里，包括三条南北走向的古街，从西至东依次是万寿路、聚宝街和青龙巷。该区之所以被称为“聚宝城南”，主要因它位于泉州城之南，旧时此地有“城南”名号且有海外交通史研究上闻名遐迩的“聚宝街”，并保存有许多文物保护单位，故“聚宝”这个旧名可用以形容该地历史上珍宝汇聚的胜景。

2015年9月16日，本文三位作者抵达泉州，在聚宝城南片区进行了为其一个月的实地考察。进入聚宝城南前后，我们翻阅了泉州文史界积累的资料及新近完成的报告。在这一个月的实地考察中，我们走访了负责“文化生态区”项目的官员，访谈了介入与未介入这一项目的地方文人、商人、民间庙宇管理人员，造访了设置于聚宝城南片区之内的基层政权机构（如新桥社区、隘南社区）。在此过程中，我们得到了这些机构和人员的协助，并对其在地方中的角色加以研究。与此同时，我们凭借文献资料与踏勘，对片区内各宫庙、水系、路桥、城门进行了分析研究，也采用入户访谈的方式，局部了解了家户私人与公共生活的状况。本文即基于这些直接和间接经验写成。

本文三位作者对于古城泉州有着十分不同的研究经验。我们中，一位（王铭铭）自1980年代中期起就开始运用历史与民族志方法对泉州进行研究，相关著述涉及古城社会时空的转型史及包括传统再创造现象在内的现实情景；另一位（罗兰，Michael Rowlands）自1970年代起专攻非洲人类学与考古学研究，2006年开始进入中国研究领域，曾数次考察过泉州；一位（孙静）2013年进入硕士论文研究阶段，2015年进入博士研究阶段，主要关注过泉州乡村工艺与仪式（以安溪铁观音制作工艺为例）。这项研究，部分延续了本文作者各自有过的问题意识，如王铭铭在泉州城乡地方世

作者简介：王铭铭，北京大学社会学人类学研究所教授（北京 100871）；罗兰，伦敦大学学院教授（英国伦敦 WC1E 6BT）；孙静，北京大学社会学人类学研究所博士研究生（北京 100871）。

界研究中显示出的对于地方与世界、开放与封闭、传统与现代“杂糅文明”的关注^①,罗兰在关于文化遗产的人类学研究中显示出的对遗产的“产权”及其与知识精英之间关系的关注^②,孙静在闽南乡间生业及其与地方社会之关系的研究中显示出的对于物与人之间关系的关注^③。

不过,此项研究是在当下文化变迁的特定情景中展开的,有着它的特定针对性。经历了一个世纪与传统的决裂,过去一二十年,中国的主流观念形态正在转向传统复兴这个新方向上。代表这个观念形态新方向的,既有知识精英的思想传统的绵延主义主张^④及商人与百姓的“收藏风气”^⑤,又有日趋“复古”的文化、宗教、教育政策主张。在文化复兴观念形态的不同表达方式中,与地方社会关系最为密切的,莫过于“文化遗产保护”这一带有浓厚“运动”色彩的实践了。“文化遗产”,概念本来源于一种有着浓厚全球主义与国族主义意味的文化态度,但矛盾的是,它是涵括的,既有那些著名的“世界奇观”(如长城)和历史上朝廷所直接营建的宫殿、公共设施及技术与礼仪体系,又有与全球性与国族性关系不大的项目,尤其是富有地方色彩的文化遗存。既然许多“文化遗产”扎根于地方,那么,若是相关机构与人员缺乏对地方文化的认知,便难以表明哪些是“文化遗产”,更难以实施其保护措施。为了亦步亦趋“贴近于”地方,遗产计划的推行者只能依赖地方来办事。与此同时,随着“文化遗产保护”政策的出台,地方社区获得了自我表达的新机遇,纷纷通过其与“上级”的关系纽带——地方精英——的作用,来复兴自己的传统。

“地方精英”(local elites)概念,从社会学有关乡绅的论述^⑥引申而来,在史学上,用以指活跃在地方、对地方施加不同方式的支配人物与家族,包括历史上的乡绅、长老、商人及近代以来的地方教育、资本、军事等另一些领域领导者。^⑦今日可谓之“地方精英”者,则可包括地方党政机关、职能部门负责人、工作人员、科研机构和人员、学者、企事业单位领导人员,及正在兴起的半政府、非政府性质的非盈利组织领导人等。地方精英在组成、作用方式、观念形态方面都有异质性,也随着时代变化而产生变异,不过,他们有着某种共通的“中间型政治理性”,起“权力的文化纽带”(cultural nexus of power)的作用。^⑧生于斯长于斯,他们熟知其“一方水土”,同时介于地方的内外之间,对外界有强大的适应力,善于从外界变化中寻找自身赖以影响地方的资源。

在“文化遗产保护运动”这个大背景下,在各地,文化变迁出现了一个特殊氛围。地方精英依赖既有的地方文化资源创造出一些地方文化的“超地方变体”,这些“变体”时而令地方上的人感到它形同“四不象”,时而给他们带来一定的地方荣誉感。

文化遗产保护运动带来的,不单单是“被发明的传统”^⑨,因为这种传统既仰赖具有一定历史本

① 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;《溪村家族:社区史、仪式与地方政治》,贵州人民出版社,2004年;《走在乡土上:历史人类学札记》,中国人民大学出版社,2003年。

② Rowlands Michael and Evans Harriet, “Cultural Heritage and the role of intellectuals in Mali and Cameroon”, in Chris Shore and Stephen Nugent(eds.), *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, Oxford: Berg, 2002. Rowlands Michael and Evans Harriet, “Cultural Rights and Wrongs: Uses of the concept of property”, in Caroline Humphrey, Katherine Verdery(eds.), *Property in Question*, Oxford: Berg, 2004. Rowlands Michael and Evans Harriet, “Reconceptualising Heritage in China: Museums, Development and the Shifting Dynamics of Power”, in Paul Basu and Wayne Modest(eds.), *Museums, Heritage and International Development*, London: Routledge, 2015.

③ 王铭铭、孙静编:《物与人:安溪铁观音人文状况调查与研讨实录》,北京联合出版社(待版)。

④ Wang Mingming, “To learn from the ancestors or to borrow from the foreigners: China’s self-identity as a modern civilization”, *Critique of Anthropology*, vol. 34, no. 4(2014), pp. 397—409.

⑤ Cheung Sidney, “Observation on the antiquities trade in China”, Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong, *Occasional Paper*, No. 128, 2002.

⑥ 吴晗、费孝通等:《皇权与绅权》,天津人民出版社,1988年。

⑦ Esherick Joseph and Rankin Mary, *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley: University of California Press, 1990.

⑧ Duara Prasenjit, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988.

⑨ Hobsbawm Eric & Ranger Terence(eds.), *The Invention of Tradition*, London: Cambridge University Press, 1983.

真性的既有的地方物质性、社会性、符号性遗存以获得自身培育所需之养料,又需以本真的传统面目出现,以获得认可。然而,必须看到,这种“传统”与30多年来得以恢复元气的地方生活世界^①之间存在着程度不一的差别。在地方精英依赖的地方民间力量相对强大的地方,这一差别,必然要比地方民间力量相对较弱的地方小些。然而,一条鸿沟普遍存在于地方文化的“超地方变体”与作为文化的地方生活世界本身之间:即使是在地方民间力量相对较大的地方,由地方精英为“经营者”而再梳理、再组织、再创造的传统,再接近于其原来版本,其与地方生活世界之间仍存在着鲜明差异,以至矛盾。地方生活世界仍归属于生活在不同地方的人们,作为绵延流动的历史的创造者,“地方人”的生活,尤其是它的整体性,虽并不符合那些当地文化的“超地方变体”对文化的界定,却有着自己的体系及表达这一体系所需的象征符号和实践行动。

在聚宝城南,我们观察到了新的变迁情景中的文化分化现象。泉州的地方政府与地方精英经过一段时间的酝酿,于近期决定在这片依据一定历史与人文地理基础划定出来的片区上建立“闽南文化生态园”,在保护片区既有旧貌的同时,植入“闽南文化”诸因素,使之与当地生活相结合,向世人展示闽南文化多彩多姿的面貌。分析“闽南文化生态园”的建设计划,我们看到,它呈现的文化图景,既与20世纪初以来一轮轮“新文化运动”所反复推行的“绝弃传统”^②历史目的论图景有所不同,又比1970年代末以来地方政府实施过的所有文化政策更为靠近地方生活的本来面目。聚宝城南之所以被选择为园区的所在地,既是因为这个片区幸免于过去二三十年的“建设性破坏”,又因为这个片区内部存留的遗迹和社区生活面貌,像一个缩影那样反映着所谓“闽南文化”的对外开放性与文化“土俗性”这对立统一的两面。然而,这项建设计划,毕竟与地方精英的文化想象关系最为密切,它借助于“地方性知识”展示的,是其所谓的“闽南文化”,而非“聚宝城南文化”。我们观察到,泉州地方精英从聚宝城南本地选择出来、与他们从外部引入的文化因素搭配,以表现“闽南文化”的那套东西,与我们通过实地考察所理解的“当地文化”,存在着鲜明差异。与我们看到的“地方文化”分立而来的那个文化的“超地方变体”,含有一个值得我们解释的吊诡:它与文化遗产保护方案制订者延续既有文化的宣称,是相矛盾的。

文化分立现象代表的吊诡,有着深刻的历史性与社会性。在本文中,我们对这一历史性与社会性进行解析,具体将围绕分立现象,陈述我们的实地考察之所得。具体来说,将分以下几个部分来叙述:1. 在泉州城市变迁史的大背景下,说明“聚宝城南”文化遗产项目出现的背景与缘由;2. 借助历史研究,阐明“聚宝城南”的历史与隐喻属性及与此相关的“闽南文化生态园”项目的观念特质;3. 分析“文化生态园”的设计图景,指出其与近期流行的“美丽社区”“美好生活”等意象之间的关系;4. 考察城南聚宝历史地理情景,阐述我们对聚宝城南区域历史变迁实际图景的基本认识,指出园区所在地“城乡结合部”的既有本质,反观地方文史叙述的“宋元繁荣中心论”与“文化生态园”规划设计上的问题;5. 借助社会科学的历史与质性研究法,从“文化”的社会学与人类学界入手,考察作为生活和社会过程的完整体系的文化及聚宝城南水系与公庙体系之间的密切关系,说明人、物、神三种力量如何在社区祭祀中心汇合;6. 以公庙与遗址公园的分化和对立为事例说明,我们对当地生活和观念世界中“遗产”(尤其是宫庙、寺院与传说)灵验价值的忽略及其原因;7. 总结

① “生活世界”作为哲学概念,曾被胡塞尔一脉的哲学家用来破除主客界线,其作用有如王国维对我之境与无我之境的辩证(王国维:《人间词话》,中国人民大学出版社,2004年)。近期,该概念在人类学中广受采用,用以指一些以民族志为根基的哲学人类学,尤其是关于“常人存在”的人类学(如 Jackson Michael, *Life Worlds: Essays in Existential Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2013)。我们用“生活世界”概念时,也接受其对主客之分的模糊化主张,与此同时,我们却不以此来形容“存在”。我们意义上的“生活世界”,即是指我们所谓的“人文关系”,又是指这些关系的“地方史”,包括其中含有的“地方性文化自觉”。同时,我们更为强调“生活世界”的整体价值。

② Tu Wei-Ming, “Cultural China: The periphery as the center”, in Tu Wei-Ming (eds.), *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford CA: Stanford University Press, 1991, pp. 1-34.

以上内容,引申出关于当下文化分立情景的看法。

描述和分析聚宝城南文化遗产项目及这个项目的实施片区的历史与当代状况,为我们理解地方生活世界的当代处境,作了良好铺垫。对我们来说,地方生活世界可用“人文关系形态”来认识,“人文关系形态”概念,是从传统人类学方法中关于“ethnos”或一般称之为“文化”的内涵之论述中延伸出来的,过去用来具体指任何一个被研究地点生活世界的整体性,或者说文化的物质、符号—概念、社会、精神诸层次的相互关联性^①,是由人与物、人与人、人与神的关系构成的某种总体形态^②。我们认为,迄今所见的国内文化保护或开发计划,通常依据某些对文化的零碎化和表面化定义来拟定,然而,它们却也必然面临着处理文化所意味的人文关系总体形态的任务。因此,我们也用“人文关系”这个来自于对“自然社区”之研究的概念,来探究文化保护或开发计划的实质内容。

此处我们在城区研究中运用的“人文关系总体形态”研究法,接续了人文区位学(human ecology)研究方法。这一研究方法,思想来源于18世纪末至20世纪初之间诸社会学派。对此,学界有对城市社会学方法与综合学的不同解释,我们接受的定义是,“以围绕我们的或围绕文物制度的环境——地理的或社会的环境——为着眼点”^③,形成一种环境论,对城市的特定空间领域与地方区位,加以关系性(relatedness)的考察。我们的主张是,“人文区位学”所谓地理和社会的环境,都有深刻的历史性,这一点在历史悠久的中国,更是明显。因此,关系论的考察,亦应更加重视前后相续的历史关系,不能拘泥于区位或社区的横切面研究。

一、形成中的聚宝城南

聚宝城南所在的古泉州城,位于晋江北岸,其北、东、西面为群山丘陵环绕,其西及南,晋江自西向东横贯,在城市东南方入海。城市营建之前,此地的“原住民”为越人,华夏人为公元4世纪以后从华北迁徙而来的后来者。这些自北而南迁徙的移民,或为南渡的衣冠,或为开疆辟土的军绅,或为世家大族,或为平民,他们经过数个世纪的拓殖,消化了越人及其文化,以流域河谷为中心地带,建立起了社区、市镇与商贸网络。^④作为城市的泉州,既是这些社区、市镇与商贸网络进一步升级的自然产物,又是帝国控制、管理、教化地方社会的人造物。在其经历的不同历史阶段中,如同中国其他城市一样,泉州的“市”(集市、贸易中心)与“城”(镇、行政控制、管理、教化中心)两种属性^⑤势力此消彼长。10至13世纪,“市”的方面获得相对的支配性,泉州替代中国经济史的“开封周期”,成为东南沿海“周期”的中心^⑥、“中世纪时世界第一商埠”^⑦“世界货舱”^⑧。14世纪之后,随着帝国治理的强化,“市”方面的重要性,相当大部分让位给了“城”。然而,“市”与“城”二者作为城市这个铜板的两面,始终同时发挥着作用。

泉州经过多次修葺拓建^⑨,城市空间并非一成不变。直到14世纪,此地海外交通持续发达,“市井十洲人”来自世界不同地区,筑有各自的神圣建筑,他们共处一城,相互之间有时“和而不

① 吴文藻:《论文化表格》,吴氏编:《论社会学中国化》,商务印书馆,2010年。

② 王铭铭:《民族志:一种广义人文关系学的界定》,《学术月刊》2015年第3期;《当代民族志形态的形成:从知识论的转向到新本体论的回归》,《民族研究》2015年第3期。

③ 吴文藻:《〈派克社会学论文集〉导言》,吴氏编:《论社会学中国化》,商务印书馆,2010年。

④ Clark Hugh, *Community, Trade, and Networks: Southern Fujian Province from the Third to the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⑤ Fei Hsiao-tung, *China's Gentry: Essays in Rural—Urban Relations*, Chicago: Chicago University Press, 1953, pp. 91—107.

⑥ Skinner, G. William, “Presidential address: The structure of Chinese history”, in *Journal of Asian Studies*, vol. 44, no. 2 (April 1985), pp. 271—292.

⑦ 张星娘:《泉州访古记》,周焜民主编:《泉州古城踏勘》,厦门大学出版社,2007年。

⑧ Schottenhammer Agela(eds.), *The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000—1400*, Leiden: Brill, 2001.

⑨ 陈允敦:《泉州古城踏勘》;庄为玘:《泉州历代城址的探索》,均见《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

同”,有时存在竞争和冲突。^①但古泉州城是按照一定的宇宙观原则设计的^②,因而,其总体面貌长期保留着某种协调性和整体性(见图1)。

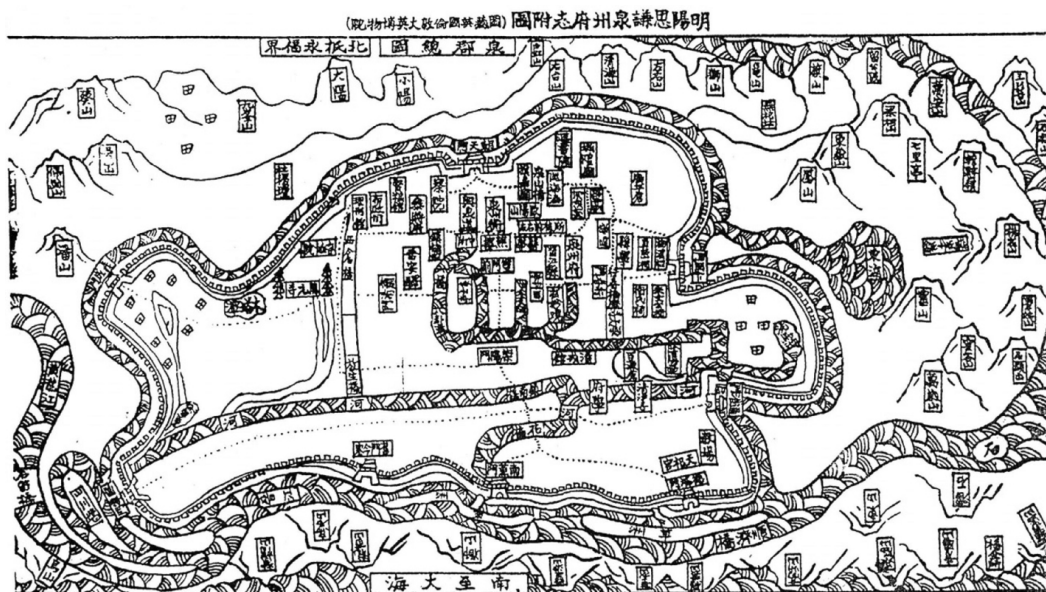


图1 明万历《泉州府志》中的泉州城

自1920年代起,情况开始出现根本性变化。由地方政府、华侨、部分接受现代文化的精英共同掀起的“拆城辟路”运动^③,除了给古城增添了一系列欧化建筑之外,还减损了它的城墙、古代文化象征物(如牌坊)、老式街道等。接着,改造、战争性破坏、工业化等,对于古城风貌的破坏愈加严重。1990年代,不同社会力量似乎形成某种合力,促使古城保护成为政策,但即使是到了这个阶段,诸如对东街、涂门街、北门街、后城、新门街等的“修旧如旧”,其所起到的效果,仍旧是“破旧立新”。^④结果是,到21世纪来临时,能体现泉州旧貌的(具有反讽意味的是,所谓“旧貌”,其实包括了民国拆城辟路后建立的欧化建筑),只剩下西街、中山路诸路段和所谓的“聚宝城南”了。若干年前,西街及围绕旧西街、中山路、聚宝城南等的去留问题,在地方诸社会力量当中,引发争论。此后,保护古城的主张取得主导地位,随之三个旧街区渐渐成为地方精英与政府致力于保护的园地。

1993年,泉州市城乡规划局制订《泉州古城控制性详细规划》(以下简称《古城控规》),为古城规划了土地使用强度、新建筑布局等。1998年鉴于《古城控规》已实施五年,该局又接受市人大代表、政协委员的提案,拟对相关条例进行调整。规划局委托侨乡开发协会进行调查研究,为此,协会组成“古城控规调研课题组”,对古城进行实地调查,并于同年12月提出《泉州古城调研管见:关于调整〈泉州古城控规〉的若干建议》,在建议中,将几个幸存街区列为“一线三片”保护范围。2000年,市政府再度召集本地各有关部门对修编方案进行初审,当年9月邀请省内外专家对方案进行技术评审,根据专家提出的意见进一步修改完善,形成了正式成果。据称,《泉州控规》的修订版,基于对古城保护认识的新提高编制而成,旨在保护古城文物建筑、历史街区、古城的城市格局和风貌特色,保护有形的、实体的内容及无形的内容。它确立了“三个坚持”,即坚持古城保护的文

① 林雅婷:《泉州城历史宗教地理与神圣空间争夺》,中国闽台缘博物馆:《西岸文史集刊》第2辑,福建教育出版社,2013年。

② Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*, Walnut Creek: Left Coast Press, 2009.

③ 王连茂:《泉州拆城辟路与市政概况》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

④ 罗攀:《迷失的发展——现代化、城市规划与文化遗产保护》,香港中文大学博士学位论文,2010年。

化观、坚持可持续发展的战略、坚持“保护为主，抢救第一”^①。

1998年的《古城控规》，明确将聚宝城南列在“南片区”内叙述，其内容如下：

南片区重点应体现宋元时代的海交文化，而天后宫和南城楼为这一片区的主体。

天后宫始建于南宋庆元二年，至元代，泉州港已成为世界最大的贸易港之一，海交贸易进入鼎盛时期，元世祖于至元十五年下诏“此风泉州女神，号护国明著灵惠协正善庆显济天妃”，以后又在泉州举行御祭及加封典礼，遂声名远播海内外。

天后宫应重建梳妆楼和清理周边环境，并加以绿化美化，南城楼已规划重建，可陈列海交文化。

青龙巷片区，古民居多年来不断损失，只能有多少保护多少。来远驿与车桥头，是对外贸易鼎盛时的产物，目前只留遗址，没有建筑物，对其历史内容，应建立石碑加以阐明，以体现海交盛况。

李贽故居，应收回入口两旁店屋加以整修，加强管理，重点保护，不要作为单位办公地点。^②

1998年相关条例修订版提出后相当长时间，对“南片区”主要是实施“控制性规划”，但到了2012年，则出现了聚宝城南保护性复兴的计划。这个计划首先在古城南门之外的“城乡结合部”得以孕育。2012年12月，在若干地方文史学者、公庙事业热心人士及相关干部的促进下，临江街道办拟定了“临江街道聚宝古街复兴工程计划书”。次年2月，临江街道成立古街复兴工程领导小组。临江街道办管辖的范围，是泉州市老城区南隅，古时亦称“南关”，具体包括伍堡、溪亭、隘南、幸福、新桥、跃进、聚宝7个社区，总人口约2.3万人。据该办2013年工作计划，古街复兴工程被列为“重塑临江新姿”的关键环节，具体工程内容包括在古街及周边建立影视基地，组织天后宫、富美宫等有益于海峡两岸关系的祭祀朝拜活动，开展民俗表演及与特色旅游、艺术品、珠宝奇石、文物交易相关的商铺建设。为了实施计划，2013年，古街复兴工程领导小组安排对所划定片区的历史文化摸底调查，同年12月，开始对古街路面及排水系统加以改造，到2014年9月，该工程得以竣工。2014年11月，由街道办事处一级提出的复兴计划，得到了更高一级政府机关鲤城区的重视。当时，区文体局向区政府提了《关于建设“泉州闽南文化生态中心博览苑”的请示》（泉鲤政文体新[2014]61号），瞬即，次月，区政府成立了“泉州闽南文化生态中心博览苑”建设指挥部（泉鲤政文[2014]187号）。与此同时，市文广新局向泉州市政府提交了《关于“泉州闽南文化生态园”建设项目的请示》（泉鲤政文[2014]149号），接着，2015年3月，市文广新局又向福建省文化厅提交了《泉州市文化广电新闻出版局关于“泉州市闽南文化生态园”建设项目的请示》（泉文广新[2015]88号）。经过自下而上层层申报，“泉州市闽南文化生态园”的建设项目最终获得了自上而下的政府支持。

晚近官方发布的聚宝城南保护规划图，覆盖面相当广，几乎涵盖了泉州老城南部未遭破坏的老街区，它北起天后宫，南至宝海庵，东起护城河，西至晋江，除了三条主要街道万寿路、聚宝街、青龙巷之外，还涉及著名的天后宫及中山南路以及横跨晋江水系的顺济桥与泉州大桥。这个地理范围，大致与1998年相关文件所划出的“南片区”对应。

二、“泉南”兴衰

今日聚宝城南的主要遗留物，还是清、民国、1950年代及1980年代之后各个时代的建筑，这些

① 泉州侨乡开发协会：《泉州古城调研管见：关于调整〈泉州古城控规〉的若干建议》，周焜民主编：《泉州古城踏勘》，厦门大学出版社，1997年。

② 泉州侨乡开发协会：《泉州古城调研管见：关于调整〈泉州古城控规〉的若干建议》，周焜民主编：《泉州古城踏勘》，厦门大学出版社，1997年。

风格不同的建筑,层累着几个时代的文化变迁遗迹。这些变迁遗迹,似乎极少与古代海外贸易直接相关——这一带虽被认定为与海外贸易相关的来远驿与车桥头,但其余遗址则多缺乏这一历史深度。然而,不可否认,正是在聚宝城南所在地域,发生了一场人们迄今难忘的巨变,在那场巨变中,泉州南门外曾从事农耕、捕捞、小规模交通业的社区,转变为世界大港的交通和商贸要地,写就了东方商业兴盛史的一个辉煌篇章。

泉州之前身,为唐武德五年(622)在南安故郡设置的丰州,州治在今南安丰州,另外就是嗣圣元年(684年)设置的武荣州,州治亦在今南安丰州。不久,武荣州废,三县仍属泉州。699年,划莆田县西部设清源县(今仙游县)。久视元年(700),于今泉州鲤城置武荣州,辖南安、莆田、龙溪、清源四县,衙前辟南大街为市,治地建城。州治从丰州迁来今泉州所在地,建成泉州城后,呈四方形,以如今钟楼为界限,以北为衙门所在地,南为商贸地带。城建四门,分别是东门迎春门,西门肃清门,南门崇阳门,北门泉山门,城外有桥有壕。五代以后,泉州经济、文化兴盛,城市向南扩大规模,拓建到今天新门街与涂门街之间,俗称“涂门(山)街头”,有七门。北宋时期,与五代相比没有大变化,南部仍以新门、南门、涂门为界,管理对外贸易的市舶司,位于界外。南宋建炎三年(1129)十二月,偏安东南的赵氏朝廷先将宗室349人迁于泉州,又将管理赵氏皇族的南外宗正司从浙江绍兴迁到泉州。南外宗正司司署,设在古榕巷内之“水陆寺”中,司内设有睦宗院、惩劝所、自新斋、芙蓉堂,还有天宝池、忠厚坊等。皇族的花费,朝廷只给少量补贴,其余则由泉州地方财政负担。^①为了扩大南宋朝廷的财政收入,南外宗正司不仅直接介入市舶司的管理,向来往商船征税,而且数度修城,使城市从新门、涂门街这一线向南扩大,一直扩到现在的下十字街,建立了一个新的南门城。这段城墙从西南的新门(临漳门)起,沿江筑城,经过水门、南门,转弯到涂门城,接着与五代城址相连接。元至元十四年(1277),元将唆都带兵攻泉州,泉守蒲寿庚降元,此后,“泉南”进一步成为外国人聚居的商贸繁荣、宗教多元之地,废罗城之镇南门,拓就翼城,周三十里。^②

古代泉州城商贸最为活跃、文化接触最为频繁的地域,一直在城之南。“南”之具体所指,随时代变化而不同。不过,有一点却似乎相对恒定,那就是,它是由城外农耕区域衍化而成的夷夏杂处的商贸与文化交流的中间地带。唐时,城南滩涂农业已有起色,一些世家大族在此定居,主事农耕,供奉祖先和土地神,也持续经营着向水的世界(包括河流与海洋)讨生活的行业,包括捕捞、运输与贸易等。北宋时期,泉州地区的交通贸易已非常发达,以至于朝廷在元祐二年(1087)设福建市舶司于泉州,管理泉州诸港的海外贸易及有关事务,该司持续存在,直到明成化八年(1472)才迁往福州。^③

“泉南”或“城南”之名最早出现于南宋,指新门、涂门街以南部分,该地商贸与文化交流到12世纪初已十分频繁。这一带曾是河滩或池泊地,但当时已部分成为平原,那里的来远驿、聚宝街,是中外交通要地。南宋拓城,将之圈入了城之围墙之内。元时,“城南”的发展达到顶峰,镇南门更名为德济门,“城南”被“城内”涵括,相应的,德济门外的社区开始变为“城外”。

关于元之“泉南”,庄为玘先生说过以下一段话:

元泉州城最繁华的地方在于“泉南”……从地图上看,自中十字街以南,有三条自北向南平行的街道,主要是在中间偏西的南门新街(中山南路),以西有五堡街,以东有天后路,其间小巷密如蛛网,正是元代繁华的所在地。文献中常提到的通淮街、聚宝街、青龙街、排铺街,最

① 陈自强:《论宋代泉州南外宗正司》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第4期,1980年;Chaffee John,“The impact of the Song: Imperial clan on the overseas trade of Quanzhou, in Schottenhammer”,Agela(ed.),*The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400*, Leiden: Brill,2001, pp.13-47.

② 庄为玘:《泉州历代城址的探索》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2-3期合刊,1980年。

③ 傅宗文:《宋代泉州市舶司设立问题探索》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第8期,1983年。

后为新桥溪边的登瀛新街,都在“泉南”的范围内。其中有宗教古迹,如涂门清净寺、车站的番佛寺(即婆罗门教寺)、南门回教寺(石刻最近译出)、南教场棋盘园的蒲家花园(即今花园头),都是外国人常聚的地方。^①

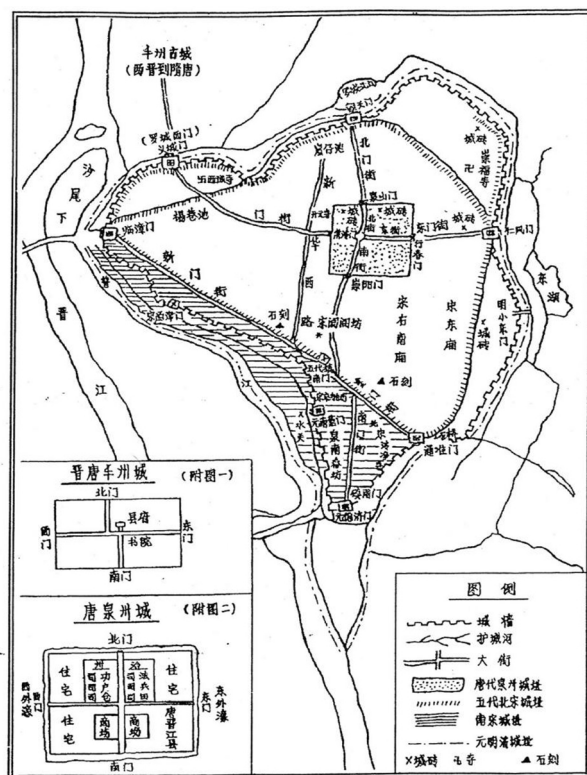


图2 泉州历代城址变迁图^②

“泉南”或“城南”隐含着某一历史的奥秘,即正是在府城南面的“城乡结合部”,城市的“市”这一方面先发达起来并渐渐得到“城”的圈入。一如经济史学家苏基朗在《刺桐梦华录》中所指出的,宋代泉州的商业核心圈建在南部郊区^③,这个地带处于南城墙外,系属郊区,相对远离官府监控。苏氏的论述仅限于宋朝时期,他所标示的城南区域是新门、涂门街以南及德济门以北区域。这一区域在元之后已被纳入帝国的城市管理体系之中了。

明以后,泉州古城还保留着宋元的规模,在“城南”,商贸交流持续进行,但光景大不如前,通过江海进行的“贸易”,多转为民间,在官府范围内,被重新定义为“朝贡”,交流范围也大大缩小。元代《岛夷志略》的作者汪大渊,到过泉南,说这一带是“诸番辐辏之所”^④。汪大渊 1330 年及 1337 年两次从泉州随商船浮海,所著《岛夷志略》,基本反映了泉州海上交通的范围。这个范围的核心地带,似为东南亚、南亚的岛国部分和大陆近海部分,但延伸范围则包括非洲东岸北段和红海的“西洋”。明代,“泉南”依旧是交通要地,但贸易对象却缩小为施坚雅(G. William Skinner)界定的“中国东南宏观区域”(福建、浙南、粤东)内部^⑤及琉球。到清代,城市的政治中心被武职部门陆路提督

① 庄为玑:《泉州历代城址的探索》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

② 庄为玑:《泉州历代城址的探索》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

③ 苏基朗:《刺桐梦华录:近世前期闽南的市场经济 946—1368》,浙江大学出版社,2012年,第189页。

④ (元)汪大渊:《岛夷志略》,苏继顾校释,中华书局,1981年,第385页。

⑤ [美]施坚雅:《十九世纪中国的地区城市化》,施氏主编:《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,陈桥驿校,中华书局,2000年。

军门取代,城市从“文治”转为“武治”,江海地区成为海防要地^①,泉州“市井十洲人”的盛况往日不再。城南商业虽没有完全退出历史舞台,但它以行郊^②为形式,以满足内需为目的,集中在德济门外以南、护城河(天水淮)西北的“新桥头”等地。如今鼇旋宫附近尚存鹿港郊的遗址,另新桥头还有1964年出土的海关遗址,其中有清康熙五十五年(1709)九月所立的清海关《奉督抚两院示禁》石碑,碑刻内容为揭露和取缔海关人员对客商横征和收礼的陋规。^③

19世纪中叶,随着厦门、福州“通商口岸”的设立,泉州的区域性经济优势再度下滑,其“市”的内涵进一步减少,到20世纪初,其形象已是一座保守的“老城”了。民国时期的古渡口被依次改造,并重新编为第一至第九码头(东海乡竹街林)。20世纪60年代,内港航线及其码头依旧是市民源源不断的物资生命线。^④现青龙宫东侧的区域,原为农田,1980年代起逐渐建起了运输公司的公寓宿舍楼,提供给工人居住。聚宝街的黄帝宫在这一时期沦为搬运公司的工具室,而富美境的万寿路南段,多是码头工人居住的平房。另外据黄天禄先生所说,当时这条巷子叫“水巷”,售卖咸鱼卤。根据文史资料的记载,“咸鱼起水后尚余留在船舱的咸鱼卤可熬炼成鲜甜的调味品——‘鲷卤’,在那个连味精都要凭票供应的年代,市民排长队争相购买咸鱼卤成了码头上的一大奇观”^⑤。

1950年代初,城南除了有大量搬运工人之外,还有生活相当困难的产业工人。泉州市政府为了解决民众的饥苦问题,1952年开始相继办起了社会福利生产组、社(16个),主要是组织手工业生产。数年后,国家处于暂时困难时期,为使城市社会救济对象逐步改变单纯依靠国家救济而生活,1963年由国家拨款,组织了20个生产自救组。^⑥

过去三十年来,泉州的城市面貌发生了两度巨变。1980年代起,城市东扩,越过原城墙划定的城乡界限,进入本为农田乡野的地区。1990年代起,城市进一步膨胀,穿透四周的所有界线,按照“打开大门、治理两江、保护古城、开发新区”的方规划规划建设。不止如此,在环湾大城市建设框架内,2011年,泉州行政中心在古城东方8公里外的海岸上矗立起来。设计者使行政中心所在地形如一艘巨舰的舰首,泊靠于东海之滨蓄势待发。跟着行政中心东移步伐的,还有主要的医疗、教育、房地产开发、商业机构,它们的新据点建成之后,古老的泉州,在功能上将为一座全新的滨海都会所替代。而这一滨海都会的建成,将彻底结束泉州以大溪来连接海洋与腹地的时代,使聚宝城南这一曾经的交通贸易枢纽地带成为“故事”。无论是1990年代“南片区”的叙述,还是过去几年“聚宝城南文化生态园”的计划,都是在这样的情景下提出的。正是在泉州“滨海都会化”的进程中,复兴“泉南”宋元繁荣景象的愿景被畅想着。这种愿景可能早已深潜于精英与市民中,但作为一种格式化的话语,其出现的直接背景,是1974年泉州后渚港出土宋船这一事件。正是在此之后数年,地方文史界中出现过一轮研究泉州港市的热潮。以上征引的关于城市形态演变史的论述,都是在这个阶段中提出的,它为后来的叙述和文化遗产的地理界定,作了奠基性的铺垫。与此同时,不应忘记,也正是在“泉南”方位得以确认的过程中,对于与海岸保持一段距离的古城如何“通海”这一问题,地方文史界也展开了研究。如1978年冬的一次考察表明,后渚港有数条通往泉州古城的古道,其中有水道一条、陆路四条,水道的终点正是位于“泉南”南端的聚宝。^⑦

① 郑剑艺:《基于明清时期的泉州城市形态研究》,华侨大学硕士学位论文,2006年。

② 叶青:《泉州行郊点滴》,政协福建泉州鲤城区文史资料委员会:《泉州鲤城文史资料》第20辑,2002年。

③ 沈玉水:《近现代泉州海关》,政协福建泉州鲤城区文史资料委员会:《泉州鲤城文史资料》第20辑,2002年。

④ 吴健康:《泉州内港码头记忆》,政协福建泉州鲤城区文史资料委员会:《泉州鲤城文史资料》第30辑,2012年。

⑤ 吴健康:《泉州内港码头记忆》,政协福建泉州鲤城区文史资料委员会:《泉州鲤城文史资料》第30辑,2012年,第35页。

⑥ 安永绥:《民政福利生产企业》,政协福建泉州鲤城区文史资料委员会:《泉州鲤城文史资料》第11辑,1993年。

⑦ 黄天柱、刘志诚:《后驻港通往泉州古道的调查》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第4期,1980年。

三、文化生态园：美丽社区，美好生活

到我们开始实地考察时，聚宝城南的保护性规划，已从“古城控规”并经聚宝古街复兴计划，蜕变为“闽南文化生态园”建设。“控规”“复兴”“建设”三个词汇，代表着对物质与非物质文化的三种态度：“控规”倾向于守成，“复兴”倾向于发展，“建设”往往被附加上定语，显示其“保护”与“开发”的两面性，具有“控规”与“复兴”的双重性。拟定“文化生态园”建设计划的相关地方精英人士，因袭了此前“控规”和“复兴”阶段的历史意象，其所定义的“文化”，正是聚宝城南幸免于现代性破坏的、能够集中展现泉州历史上发达的海外交通、贸易及与之相关的文化多元景象的那些方面。在这一文化意象中，聚宝城南一如既往地界定为世界各地的商船进入泉州古城的大门，在此地，聚宝街、青龙巷、车桥头、来远驿等，完好保留的泉州与“海上丝绸之路”沿线地区通商贸易的遗迹，是具有传奇色彩的“海丝故事”的物化演绎。

“生态园”又是什么？官方文件并没有清晰说明。不过，要理解它的所指，不能将“生态”二字与“文化”分开。“文化生态园”中的“文化生态”一词，似乎与近年出现于城乡规划设计界的“绿色设计”有一些关联。字面上看，它同社会学的“人文区位”、时下流行的“人文—自然生态”等说辞给人的意象有关，可指文化与自然部分的生境。不过，我们发现，这个词的意思，其实与“人文区位”“人文—自然生态”概念无关，它自身是不完整的，必须加上“园”这个字，才能表达制订者的本意。而“文化生态园”是指分布、展示着文化的、“原汁原味”的园地；这种园地不同于新建的博览园，而是在所在地原有文化脉络的环境内提升出来的，因此被形容为“生态”。这个意义上的“生态”，与数十年来社会学家与社会人类学家持续关注的社区生活系统和人文区位系统，本应相互联系。早在1930年代，吴文藻先生就指出，社区是人民、地域、文化构成的整体，文化是其整体的形态，它是社区中的人民“应付环境——物质的、概念的、社会的和精神的环境——的总成绩”，可分为物质文化（顺应物质环境的结果）、象征文化（或称语言文字，系表示动作或传递思想的媒介）、社会文化（亦简称为“社会组织”，其作用在于调节人与人之间的关系，乃应付社会环境的结果）、精神文化（有时仅称为“宗教”，其实还有美术科学与哲学，也须包括在内，因为他们同是应付精神环境的产品）。^①同时，社区的完整性，还与其包括的不同关联性相联系，这包括社区的外部关系、纵的或连绵的历史关系^②及其所共同构成的人文区位环境。

“文化生态园”这个词组，内涵的丰富性接近于“社区”概念，但它代表的设计，却与之存在着巨大差距。聚宝城南文化遗产项目建设指导基地就设在德济门遗址对面、毗邻天王宫的一栋民宅内。^③据鲤城区副区长、项目负责人洪奕蓉女士的介绍，其正在实施的工作有三：1. 房屋构件的更新和改造；2. 建立非物质文化遗产保护中心，将临江社区的“海员俱乐部”改造成为博物展览中心；3. 社区营造，举办文化活动，激发社区参与聚宝城南项目的实施理念以打造“闽南文化生态园”，具体内容如下：

项目以临江街道城南街区为主题，涵盖“一河三街”的生态布局（零点五平方公里），拟投入五点五亿元，将在二零二零年二月五年时间里，以新桥社区的海员俱乐部旧址为中心（建设非遗中心展示馆），以周边的“升平奏”南音社旧址、传统竞技体育南门国术馆旧址、富美宫、车桥头、“明来远驿”遗址、海关口富美古渡水系和古榕树、百年古街巷、闽南传统建筑风格古厝等文化遗产与自然遗产为载体，以古城居民所传承的非物质文化遗产为核心内容，建设没有

① 吴文藻：《现代社区实地研究的意义与功用》，吴氏编：《论社会学中国化》，商务印书馆，2010年，第432—438页。

② 吴文藻：《中国社区研究计划的商榷》，吴氏编：《论社会学中国化》，商务印书馆，2010年，第470页。

③ 这座民宅正在成为天王宫与政府角力的敏感话题，祀奉天王宫的公婆巷人被全部搬迁到五堡。旧天王宫被拆，现在的天王宫为新建宫庙，公婆巷人想要恢复天王宫的规模，故意欲购买临近的这户民宅，钱款已筹，但政府迟迟不予批复。

引进了旅游、休闲娱乐、书店、咖啡馆、美食等服务企业。“闽南”和“时尚”两个词汇,引导着街区建设的方向,使之成为一种杂糅了本地传统与外来时尚的地方。无论是五店市的现有景象,还是聚宝城南的未来图像,都既仰赖地方文史界的研究成果和思想,又依靠正在成为主流话语的“传统复兴”观念而成就自身。不过,仅用话语分析来解读它们,会使我们忽视这类园区的生活属性。因这类园区既与近年渐渐在各地实施的“美丽社区”建设计划紧密相关,又表达了新兴中产阶级人群中以“美好生活”为名义来提升文化品位的愿望。

实地考察期间,我们还参观了一些将“闽南”与“时尚”结合起来服务于特定人群“美好生活”的商店、酒吧、茶馆、客栈、书店。我们的印象是,无论是服务商还是消费者,“闽南”与“时尚”这个被我们堪称是对反的概念对子,在当地精英思想中并不矛盾。泉州这座城市的新兴中产阶级与年轻一代,正身体力行,以“对立统一”的态度,实践着他们理解中的“美好生活”,这种生活,表达了一种对于延续传统与接纳异域文明的双重期盼。

这种“杂糅型”的文化观念,得到了广泛接受。不仅是我们访谈的官员与文史专家有这个观念,而且在某些中年商人阶层里也有这个观念。在聚宝街,我们走访了一位商人,在他的住所里,我们看到,客厅正中有一幅巨大的水彩画,画的是聚宝城南的旧影。无论怎么看,我们都发现,这幅画描绘的聚宝城南,既像江南名镇周庄,又像意大利威尼斯。画家对于这个区域的历史显然有深刻的认识和丰富的想象。而那位商人告诉我们,他理想中的未来聚宝城南,就应该建成那个样子,而对他来说,“那个样子”正是聚宝城南的真实过去。我们还得知,这位商人是主张重建街区的活跃人士之一,他主张恢复街区原有的水道,拆除那些快要倒塌的破旧房屋,扩建当地的地方庙,美化当地的商铺,使他的老家回到过去辉煌的“美丽社区”状态中去,重新成为泉南胜景。

对于泉州出现的建设“美丽社区”、打造“美好生活”的运动,我们意识到,这是有一定历史基础的,作为一座有发达海外贸易而又有许多正统规矩的城市,泉州有着开放与封闭的两面性,而把“闽南”和“时尚”结合起来打造“美好生活”的运动,无疑与这一传统的杂糅性有关。我们也乐见提升生活文化品位的种种迹象之出现,在我们看来,这给生活增添了一些舒适度、美感与享受,并通过生活把自己融入历史中。这不仅是可理解的,而且在“礼仪之邦”、往日不再的中国,是有充分必要性的。

然而,我们的这一乐观态度,却也没有妨碍我们认识“文化生态园”所被赋予的“美丽社区”“美好生活”中存在的问题。“文化生态园”建设的推动者,致力于通过“美丽社区”“美好生活”的塑造,重建其视界和愿景中的传统,但这种“传统”,不同于我们一般理解的作为历史总体遗产的文化基础的传统,它极具主观选择性,实由选择者从过去遗留或积累的象征、习俗、制度、建筑、艺术品、生产工具、交换媒介和货品等甄别筛选出来的事项与符号构成的,而这些事项与符号一经选择,即获得了不同以往的意义。这种“传统”必定忽视以至排斥历史遗留或积累起来的另一些事物与符号,将之“置之度外”,诱导出一种比文史研究本来已有的局部性历史解释更有选择性的历史记忆,而这种历史记忆,往往源自于历史忘却。

在实地考察中,我们就看到了这一具有主观选择性的“传统”存在的“历史忘却”问题。“泉州闽南文化生态园”的建设计划,相比出现于中国其他地方的相似计划而言,对所在社区既有的历史性和物质文化性基础,有更鲜明的尊重态度,然而,如我们所观察到的,设计示意图的区块划分并未充分体现聚宝城南的基本历史事实。为了凸显聚宝城南在海上贸易所曾扮演过的角色,似乎有意淡化这个“城乡结合部”曾有过的农耕文化因素,因而在“示意图”上,清代的车桥头水利碑被排除在外,并被划入了没有内涵的物质遗产类别中。

四、古老的“城乡结合部”

在实地考察之前,我们委托泉州中国海外交通史博物馆萧彩雅馆员对聚宝街的历史加以研

究。据其完成的“聚宝街地理位置及相关资料”报告^①,唐五代时期,现“聚宝街”的区域属一片称为“南洋”的田地和被称为“天水淮”的区域。宋时,该区域归属晋江乡,为登瀛里。元时,聚宝街所在地为贸易繁盛区域“南关”,归晋江县三十五都管辖。明时,这个片区依旧位于德济门城外,属晋江县三十五都,周边有车桥市、新桥市,设有来远驿。清时,该地因铺内汇聚泉州城诸濠津入晋江大溪,被赋予南门“附廓”聚津铺(里)的地名。可见,历史上的“聚宝”,系属城南的“城乡结合部”,为帝制下的乡村地方行政单位所管辖。宋以后,此地贸易繁荣,随之被城市化,到了清代,已设“附廓”加以管理。

通过淡化聚宝城南“城乡结合部”的演变历史,“示意图”将自己的文化意象抽离于聚宝城南的社区结构、文化历史变迁状况之外,进而也淡化了“城乡结合部”在古代城市的“乡”与“市”孕育方面所起到的关键作用。与此相关,“示意图”在强调以至夸大聚宝城南在古代海上贸易中扮演的角色之同时,却轻描淡写聚宝城南通过内河水系将府城与腹地连接起来的枢纽作用。关于泉州城的水系,清代史地专家顾祖禹在其《读史方輿纪要》第九十九卷中有如下记载:

城内有濠颇深广,萦洄三面,独东北阻山麓无濠。濠本在城外,元末拓城,城南濠因入城中。城有门六,水门一,隆庆二年增为三。周广皆因元旧。^②

顾祖禹所记录的水系,是环城濠的部分,在他所处的时代,泉州城除东北隅因盘石十余丈而地势高昂水不能与西南临江相通外,余均三面环水。

泉州城的水系除了环城濠之外,另有八卦沟。八卦沟分布在通淮门水关至临漳门水关之间,长2.6公里。1920年代,为便利交通,在主干道路跨越八卦沟处,市政部门曾以石板或钢筋水泥覆于沟顶,使部分沟段变成涵洞或阴沟。八卦沟与环城濠的水排于破腹沟中,破腹沟乃是晋江分流,北起新门外笋江,沿城西南流经临漳、通津门外,至金山汇于晋江。破腹沟就是聚宝城南的重要贸易运输通道——笋浯溪,虽然现在它已沦为排污泄洪的水道,但是直到1960年代,还一直是一条重要的内河运输通路。

据新编《鲤城区志》,1949年之后的一段时间,公路尚未完全恢复,大批物资仍靠晋江内河承运。1953年,晋江地区成立泉安用木帆船运输联合社,设6个分社,共有内河船舶641艘、2402吨位。到1956年,晋江内河运输大道进入鼎盛时期。^③据富美宫负责人之一的黄天禄先生介绍,内河山区的“安溪船”直到解放前都停泊在一堡宫前售卖杉木、粮食、猪肉等,而另一面来自海洋的船只则在顺济桥下停泊,货物放置在木板上,顺流漂向溪水,沿着笋浯溪至五堡,五堡商铺则直接从木板上用吊绳吊起货物而无需卸载。转折点是1967年,当时,沿河兴修水利使得莱州北航道土地后段、五堡内河码头被金山水闸卡段,内河运输量逐年下降,船舶减少,船工改行。另,在聚宝城南,也就是笋浯溪入晋江所形成的滩涂区域,存在过数个渡口。聚宝街沿江区域即是泉州港古渡口集中的区域,如车桥头、富美、厂口、后山等处都曾设有古渡口。这些渡口与相应的“境”、公庙形成一一对应的关系,如富美境,对应富美渡口与富美宫,相应地后山境对应后山渡口与后山宫。这两个境又恰恰分属东西佛不同的祭祀仪式联盟^④,所以黄天禄先生告诉我们,“我们(富美)舞狮,他们(后山)舞龙,不能混淆的”。两境之间不仅在民国时期发生过一起因仪式而生的械斗事件,而且渡口所卸载的货物也绝不能混淆,相应货物的船只,必须停泊于相应的地点。

在“闽南文化生态园”的设计理念中,为了体现聚宝城南渡口体系的特点,项目组提出了在当地建设“海员博物馆”的设想。这一博物馆计划在所谓的“海员俱乐部”的基础上翻建,而所谓“海

① 萧彩雅:《聚宝街地理位置及相关资料》(未刊稿),2015年。

② (清)顾祖禹:《读史方輿纪要》,贺次君、施和金点校,中华书局,2005年,第4515页。

③ 泉州市鲤城区地方志编纂委员会:《鲤城区志》,中国社会科学出版社,1999年,第339页。

④ 阮道汀等:《略谈泉州“东西佛”械斗》,鲤城区方志办、鲤城区政协文史办合编:《泉州文史资料1—10辑汇编》,1994年。

员俱乐部”，实为运输公司。运输公司是1980年代由搬运公司合并而来的，而搬运公司的公司制形式与清末民国时期的铺境渡口文化已是相去甚远。在聚宝城南靠近晋江的岸边，沿顺济桥向南，依次设立古渡口，形成了独特的渡口体系。在《鲤城交通志》的分类中，这是泉州四大港口中的老港区，被称为“泉州内港”。内港既有内河运输，也有海运。

顾祖禹在《读史方輿纪要》卷九十九·天水淮中，指明了一条重要的勾连城内壕沟与笋浯、晋江的水系，即天水淮。其记述如下：

天水淮，府城东南。其地曰南洋，田滨海，苦咸卤。唐大和三年，刺史赵檠鑿清渠，作三十六涵，纳笋、浯二水以灌田，凡百八十顷。取赵姓望名曰天水，方言谓淮为圍，俗谓之下圍，后陈洪进改曰节度淮。宋守曹修睦亦尝浚治，别营三涵，以便启闭。《志》云：郡东南水门旧曰通淮，以泄城中潴水。先是城内废河与外濠绝，距淮远。宋治平三年，夏潦水溢，屋庐崩坏。越二年，守丁璵穴城为门以通淮，疏潢汙纳之外河，自河注之江，江潮通河，便于舟楫。百货贸迁，皆至于市，因名门曰通淮。元季拓城，通淮门之地在城内，改建门曰南薰。嘉靖中，改门名曰迎春。隆庆二年，守万庆重浚城内外沟河，立临漳、南薰、通淮三水，门城中诸水皆引流入淮，合附近群川达东山渡，入于晋江。^①

据顾祖禹，天水淮是引笋浯江水灌溉城外田地的水利设施，这个设施建立之前，已有农田，这些农田因直接临海，所用之水咸卤而不利于农作物生长，水利设施的建设，是应农耕需要而设计的。对于城南的聚落居民如何与新建的水利设施形成关系，缺乏直接的历史记载。然而，参照同时期泉州以北府城莆田沿海地区水利建设情况^②，可以猜想，天水淮建成之后，水利的管理和运用与田地的围垦，主要由当地宗族大姓来进行。这些世家大姓，形成了自己的社会组织，与此同时，在漫长的历史过程中，也相继受到佛教、理学的影响，最终，围绕里社制度，形成了自主的祭祀体系。宋代虽设有东南水门泄洪，但因距离城外壕沟远，城内水溢便导致房屋崩坏。直到丁璵任太守时（1068年），才将城内河流与城外沟渠相连起来，“疏潢汙纳之外河”，因此“通淮”也有联通城外“天水淮”的意思。明隆庆二年（1568），南城的临漳、南薰、通淮三水起的作用，变为“门城中诸水皆引流入淮”。

民间编修的《泉郡富美宫志》中有一幅《清末富美宫环境示意图》^③，上面标示出了德济门外“天水淮”的水系（见图4）。辅以上引顾祖禹提供的信息，可知天水淮乃是城外壕沟。德济门外的瓮城门开在东南（公婆巷提供的图亦可辅证），壕沟顺流向笋浯溪，而沿临漳门、南薰门的这一段城墙的壕沟也是利用了天然屏障——笋浯溪。现在将车桥头水系视为护城河，容易引起误解，实际上旧时护城河已经渐渐变为了内壕沟，比如温陵路段的壕沟。车桥头水系，原是唐朝刺史所扩的天水淮之一部分。随着宋城的建立，通淮门首先建立水关与此水系相连，后南薰门、临漳门将笋浯溪的天然屏障作为护城河，而德济门则又开凿壕沟连接了城内水系与城外笋浯溪。现在这一条支系河流已变为阴沟，只在德济门遗址处可瞥见一二。

如果顾祖禹对天水淮的判断无误的话，这意味着历史的演进应当是经过了如下两个阶段：1. 为了灌溉农业的需要，唐时开凿天水淮水系；2. 宋代将内河与外城的天水淮联通，使舟楫通行。这也就意味着，城南的发展，先是以农耕为主的，到了宋代，其在水系交通上的重要地位才得以最后确立。

① （清）顾祖禹：《读史方輿纪要》，贺次君、施和金点校，中华书局，2005年，第4519页。

② 郑振满：《莆田平原的宗族与宗教——福建兴化府历代碑铭解析》，刘永华主编：《中国社会文化史读本》，北京大学出版社，2011年。

③ 泉郡富美宫董事会：《泉郡富美宫志》，泉州市区民间信仰研究会编，1997年，第123页。

五、从水系和境看社区人文区位形态

“闽南文化生态园”的规划设计,考量了所在社区的“人民、地域”因素,然而,其所关注的、本该作为社区核心方面表现的“文化”因素,却与社区本身缺乏直接关联。“闽南文化”本依闽南语的分布范围来确定,作为一个文化区,其核心范围在福建南部的泉州、厦门、漳州等地,中圈在东南沿海宏观区域及台湾、澳门,外围涉及东南亚以至更远的移民社区;内涵上,与具有福建南部地域特色的方言、建筑、民俗、工艺、宗教、民间艺术形式、饮食等相联系。聚宝城南位于闽南文化区的核心范围内,其地方文化无疑富有闽南特色,但是,这个意义上的地方文化,植根于本地人文关系史的土壤中,与广义“闽南文化”不能等同。如到访聚宝城南的学者王军所言,“城南历史街区的街巷肌理完整,留存文物丰富,原住民爱乡护土。这片街区历经城镇化高潮而得以幸存,令人惊喜”^①。然而,必须指出的是,如果“文化”是指生活世界的整体形貌,那么规划了的“泉州闽南文化生态园”,与此关系不大,更甚者,它将带来这个意义上“文化”的某种并不令人乐观的改变。这一“文化”,表面上是地方性的,实质上与当地生活世界意义上的文化差异甚大。

现泉州辖鲤城区、丰泽区、洛江区、泉港区及晋江市。聚宝城南属于鲤城区下设的临江街道,街道下设社区,聚宝城南恰好横跨了新桥、隘南两个基层社区单位。新桥街的名字与顺济桥(又称新桥)有关,而隘南街则是因为街道毗邻大隘门的南面而得名。新桥社区原由临溪社区与旧新桥社区合并而成。临溪社区南至刑侦中队,东至聚宝街,向西穿过水巷尾,向北至万寿路的北段,再向西穿过竹树巷与旧米铺巷。旧新桥社区则是北至土地路,东至聚宝街,包含中山南路、宫塔巷、基督教聚宝堂在内的区域。隘南社区则涵括了聚宝城南余下的聚宝街东部、青龙巷、天后宫、德济门遗址区域。新桥社区常住人口 1559 人,流动人口 406 人;隘南社区常住人口 2496 人,流动人口 830 人。

新桥社区与隘南社区为基层行政单位,二者均在 1952 年才成立。这样的“社区”,不是我们在人文区位学研究上所说的“社区”,因我们所说的“社区”,与基层政权关系不大,它特指特定区位具体的人的生活世界及其文化形态。举一个例子说,我们在实地考察过程中造访过一位称之为“李妈”的普通妇女,她居住在宝海庵附近,年近 70,育有三子,大儿子、二儿子外出做生意,小儿子留在身边,与自己同住。年轻时,李妈是晋江从商之家的大家闺秀,后来嫁给聚宝城南一个从商之家的儿子。1950 年代,实行公私合营,生意没法继续做,李妈就到临近的工厂上班,丈夫则去另一个工厂上班。不想,丈夫早逝,李妈带着三个儿子艰难地生活,后来大儿子“趁着改革开放的春风”,下海经商,获得财富,二儿子跟着三儿子也闯出一片天地。退休后,李妈做的事,主要是去寺庙烧香拜佛。李妈说,她年轻时,也要办家庭祭祀活动,但主要是拜祖宗,因当时寺庙还没有重建。这二十多年来,周围的寺庙逐渐兴起,除了拜祖先外,李妈还定期去几个地方祭祀。因为距宝海庵最近,所以她去那里最勤,然后是后山宫,最后是富美宫。后山现在仍有“水普”(沿水道举行的祀鬼活动)活动,李妈也会去参加。水普的日期是阴历七月二十七、八月十七,主要是超度溺死于水中的孤魂野鬼。其余的日子,如富美宫的五月十七,是富美宫主祀神萧太傅的诞辰。后山宫的六月十八则是主祀神之一康大巡(元帅)的寿诞。宝海庵的节日周期完全是按照佛教徒对佛历的遵守:二月十九观音生辰,六月十九观音成道,九月十九观音出家,十二月初八则是“佛成道节”的日子。总之,李妈虽然去宝海庵次数最多,俨然是个佛教徒,但她依旧坚持要去周围其他两宫的主神寿诞,甚至连后山的水普活动也会参加。对她来说,节庆的周期占满了她的生活世界,她的生活节奏也由这些节庆所调整着。加上每月初一、十五的“扫宫门”,她偶尔要到公庙里参与相对简单的仪

① 王军:《关于泉州城南历史街区保护的意見》,《福建文化调查》2015 年第 5 期。

式活动,初二、十六土地公生日,她则必定前去祭祀。除了公庙的祭拜之外,李妈最常做、也最熟练的就是祭拜祖宗了。李妈说,这些都是她来李家做媳妇后跟婆婆学习来的。李氏每位祖生的生辰、逝世日期都要记得清清楚楚的。除了生辰、逝世需要摆筵席请客、做功德之外,每月的初一、十五都要奉上祭品。这样忙忙碌碌,不知不觉过了快一辈子。

李妈眼下有个非常烦恼的事情,三个儿子都很孝顺且常回来看她,但孙辈却都选择在别的城市、甚至别的国家定居了。这不仅意味着她很少有机会见着她的孙辈,而且还意味着她死后的家户祖宗祭祀成了问题。李妈说,体谅孩子们的处境,所以她决定死后将骨灰拿到宿燕寺去,这样可以由和尚天天念经,又有香油,可以不必初一、十五、生辰、逝世日跑来祭祀了。她说,还要把现在还留在家户中由她自己供养的丈夫的灵魂一起带过去。

家户的重要意义不仅仅是房屋这一共同居住空间,更重要的是家户共享了一套供养的祖宗体系。近十年以来,泉州城内的开元寺、承天寺相继提供类似李妈这样情况的祖宗供养服务。这暗示着,某种变迁正在进行着,家户要开始以一种新的方式来处理与死亡有关的问题了。李妈这一代人还积极地在公庙的集体活动与家户的祖宗祭祀活动中来回穿梭,生活便由谋生的一面与死亡的一面共同构成。同时,她的生活节奏也由周围公庙的节庆周期有序地调节着。

从李妈的例子可以看出,“社区”对她来说,不是基层行政单位规定的那个范围,更不是通过这个单位来传播的“新文化”,而是她生活的一部分。这个社区,跟她的家和家里的人和祖先是紧密相关的,牵涉到人的福利。她的家人生活轨迹各有不同,但通过家与她自己通过祭祀活动而形成的社区,把他们联系在一起。李妈罗列的那些时间段及她定期去往的寺庙,构成时间节奏及空间节点,它们融合之后,成为环绕并守护她的家的“环境”。这个“环境”是由一个更大的“环境”环绕着的,其中包括李妈说她去世之后想去的佛寺。

在聚宝城南,人们便是生活在这样的社区空间中的,这些社区空间,“核心圈”有时候是“境”,有时候是“巷”,有时候是“街”,其中“境”的重要性最为突出,它们恰是李妈这类人物生活世界的空间节点。

“境”是民间祭祀空间,但形成于特定的历史地理氛围中,在聚宝城南,与此地历史上的水系关系密切。对这点,李妈并没有同我们多说,而对于短暂访问聚宝城南的外来游客来说,兴许也并不是很容易理解。被圈入“闽南文化生态园”的区域,北边早已在宋元时期被城墙包围,而近代以来,随着陆路交通对水陆交通的替代,区域内的不少水道被石板和水泥板覆盖,变成路面。区域的南边,现被一道水泥防洪高墙拦住^①,遮挡了聚宝城南与晋江大溪相望的视线,而近期在东南边耸立起来的新建商品房大楼,则使园区彻底变成了高楼大厦的“天井”。然而,基于对现有研究成果的解读,我们却又可能回望历史,看到聚宝城南的过去。作为临近大溪及大溪入海口的“城乡结合部”,历史上的聚宝城南,的确有如江南水乡,处在海陆之间,农、工、商共生,活跃着士绅人士和民间社团。“境”正是不同行业和阶层迎神赛会、定期创造社区公共性的社会单元,它们在临水之地或跨越溪流的桥梁上建成,与水系相得益彰。

泉郡附廓有三铺十境,包括东门驿路铺、南门聚津铺、新门柳通铺。南门聚津铺下辖水仙、富美、聚宝、青龙四境,铺因汇聚泉州城诸濠津入江而得名。^②在《泉州城区八卦沟综述》一文中,陈垂成将今之聚宝城南水系划在“南门沟”的范围内,指出此地的沟,有两支,一支从天后宫东的池仔墘沟,集纳义全、龙汇各池水,导出南门水关,汇集天王城边沟过新桥头后沟,越塔堂宫口抵竹树港沟,出海关口入晋江大溪;另一支,则从天王城边沟东端,南下湖岸头注于港仔墘沟,西折至富美官

① 1950年代起,为了防洪的需要,政府在聚宝城南外沿筑起了防洪堤。防洪堤有其实际作用,但它却在物质空间上切分了陆海,深刻影响了长期与水世界打交道的沿海居民。

② 泉郡天王府宫理事会:《泉郡天王府简介》,2004年。

口出晋江。^①“南门沟”水系的形成年代不易考证,但有证据表明,南宋拓建翼城之前,城南全是海滩地和池泊地,南宋至元,被圈入城内,开始演变,今貌估计形成于明清。^②“南门沟”两个支流,与南宋城建及天水淮体系的形成有关。在今日聚宝城南,在“南门沟”水系上,则分布着至今仍活跃的宫庙。

上面提到的水仙境,范围大致包括南门兜、城楼巷、公婆巷、天王城边、湖岸头、横街、路角头,境庙在南门兜壕沟上,西向,面临街上的水仙宫桥,主祀水仙王。在德济门遗址的壕沟处尚存一块水仙宫桥的石板。一位当地人告诉我们,他们不敢动这块石头,所以它一直留在里面。为了让我们理解的更为深入,这位公婆巷的“地方人”还邀请了从事道教研究的同乡,向我们解释了水仙王的奉祀。水仙王,大多设在临水区域,泉州城还有平水庙、水仙宫主祀水仙王,也有的奉禹王、宴爷,亦有奉屈原、伍员等。公婆巷人既然隶属于水仙境,但不自称为水仙人,之所以如此,原因之一是,该境在 1949 年之后的历次城区改造中消失了。

在历史的风风雨雨中,一些旧有的社区会像水仙境那样衰落,但另外一些则“野火烧不尽,春风吹又生”。当下,“闽南文化生态园”所在地,多数境庙在 1980 年代以来得以重建返修,如富美宫、后山四王府宫、黄帝宫(文昌宫)、青龙宫等。其中富美宫、黄帝宫(文昌宫)以及青龙宫分别隶属三条南北向的街巷万寿路、聚宝街与青龙巷(见表 1)。

表 1 聚宝城南各主要宫庙表

时间	宫庙名	现主祀奉神	原主祀奉神
南宋 1196 年	天后宫	妈祖、哪吒太子、广泽尊王	妈祖
北宋 1121 年	青龙宫	吴本	吴本
始建年不详	黄帝宫	黄帝(文昌帝)	中央帝、康元帅、水德星君 (清同治碑刻)
明代 1506—1521 年	富美宫	萧太傅	萧太傅、关帝爷
清光绪年间	后山四王府宫	康保裔、玉公辅、李大亮、周铭中	无
北宋 987 年	宝海庵	佛	佛
始建年不详	金洲寺	佛	佛
始建年不详	龕旋宫	观音菩萨、龙女、关公、善财、韦陀、地藏菩萨	不详

富美宫位于“天水淮”出口之一的富美渡头,因为在闹市后面,俗称“后富美”,方言讹音“后母尾”。原来富美宫在渡头边的大榕树下,原系居住在港仔墘的萧姓族人所在地。^③相传,富美宫建于明正德(1506—1521)年间,而据清道光辛巳年(1821)所立之《重建龕旋富美境武圣殿萧王府行宫》石碑记载,公庙碑额用“武圣殿萧王府行宫”之称,可见因奉关圣才有“武圣殿”之设,而萧太傅有汉代儒宗之赞誉,故奉在同一殿堂,称“关萧二夫子”。^④清道光辛巳年重建后,富美宫供奉萧太傅为主神,配祀廿四司,还奉祀文武尊王苏、柳、李三夫人。

后山四王府宫建于清光绪年间,其所在的后山乡一度瘟疫猖獗,受染成灾,先贤公议请神镇瘟,以保平安,于是往晋江池店许坑古灵殿请四大巡分灵来此立庙,这四大巡即康保裔、玉公辅、李

① 陈垂成:《泉州城区八卦沟综述》,周焜民主编:《泉州古城踏勘》,厦门大学出版社,2007 年。
② 庄为玘:《泉州历代城址的探索》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第 2—3 期合刊,1980 年。
③ 泉郡富美宫董事会:《泉郡富美宫志》,泉州市区民间信仰研究会编,1997 年,第 123 页。
④ 泉郡富美宫董事会:《泉郡富美宫志》,泉州市区民间信仰研究会编,1997 年,第 5—6 页。

大亮、周铭中。宫之右殿又供奉圣母妈、魏大帝,左殿供奉土地公、唆啰噠(用于五月初五端午节进行的驱邪洁净仪式的龙头木雕),两侧还有班头公,另在溪墘供有渡头公,但宫中龙船已毁。

青龙宫始建于宋高宗绍兴年间,据称为公元1129年建成,宋元称真人庙,明清称帝君宫,民国则称青龙宫。宫内有保生大帝神像一尊,在其左侧地上奉有一尊青龙宫乌官爷(熊头),左侧则是鲍郭二夫人、相伴舍人,右侧是汉代温王爷。另外配祀有青龙慈济宫三十六官将、青龙宫班头爷及福德正神。宫的两侧石碑上分别刻有与南宋幼帝有关的陆秀夫与文天祥二人。

黄帝宫主祀与配祀发生过相当复杂的变化。2008年复建此宫的时候,从左至右排列的神祇是康元帅、文昌帝君、黄帝、大禹水德星君,在这四位神祇前方依次是中路财神爷、中央帝以及南门关帝爷。虽然配祀、主祀关系复杂,但可以基本推测土地爷曾经是此宫的主祀。

包括水仙宫在内的五座公庙,各自之祀神明显存在主祀与陪祀之分,但内容繁复,类型颇多。清以来,这些公庙清晰地对应于境的条块布局。但其祀神的综合性,让我们想见,在更遥远的过去,聚宝城南各境内部,既存在宗族、同乡会、帮派、街坊区分^①,又存在神明会、祖公会、共祭会层次不同的“祭祀会”组织^②,祀神繁芜的境庙,很可能是这些区分和层次叠加的产物。

聚宝城南的宫庙所祀主神姓名各异,历史渊源不同,内涵繁复,但还是与更大范围内的信仰空间存在着有迹可循的关系。富美宫是闽南文化区萧太傅信仰的源头,黄帝宫所祀之“中央帝”没有清晰的地域神庙轨迹可寻,但其配祀的康王爷和水德星君,则与泉州水岸信仰圈息息相关。这两座公庙的“配祀神”及其他三位主祀神,来源多可追溯到其他地方的“母庙”。作为这些“母庙”分支出来的“分香”,这些祀神的祭祀,包括了回归“母庙”或向大庙的进香拜谒仪式,这些仪式,将祀神所保护的区位,与更大地理空间范围的“圣地”联系了起来。^③

这些神庙有搜罗周边失落的祀神,并以各自为中心赋予所在区域以某种宇宙论秩序的传统。这一传统,当下依旧被实践着。最典型的是黄帝宫。该宫原来主祀土地公——可能是历史上的南门土地公,配祀有水德星君、康元帅。宫里存有清同治十二年(1874)碑刻,记载说“聚津里路角宫崇奉中央帝康元帅水德星君由来久矣”。此外此宫还奉祀“南门关帝爷”。关于诸城门关帝庙,吴藻汀先生在《泉州民间传说》中记载了相关传说,说破坏风水的江夏侯周德兴在离开泉州时,善心大发,告诉泉州信众,要在各个城门奉祀关帝爷,来挽回风水的劣势,诸城门关帝庙于是得以兴建。^④ 皇帝宫所祀“南门关帝爷”,可能来自衰落后的城门关帝庙。1950年代位于此宫之南的文昌宫破败之后,文昌帝君像先藏于民间,后也移至此处祀奉。而黄帝则是2008年重建时,增入庙中的新祀神祇,含义取自“中央帝”(原来可能指土地公)。在黄帝宫的宫门两个大柱子上刻有红字对联,应是成于民国,对联上写着:“龙左鳌右德奠中央,昌南济北帅拥大禹。”这反映了以黄帝宫为中心的区位宇宙秩序:黄帝宫的左边(东)是青龙溪的青龙巷,右边(西)是鳌江边的鳌旋宫,南边是文昌宫,北边是顺济宫;在这南北东西的宇宙秩序中,作为坐拥中央帝、水德星君的黄帝宫坐拥中央。

聚宝城南的境庙,与所在区域中与水系有关的“标准化”大庙天后宫^⑤也有关系。处于聚宝街之北的天后宫,“在正殿前东、西两侧,前连双阙,后接角亭。现西廊圯毁,东廊尚在。旧时两廊设

① [美]德格洛珀:《一个十九世纪台湾海港城市的社会结构》,[美]施坚雅主编:《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,陈桥驿校,中华书局,2000年。

② [法]施舟人:《旧台南的街坊祀神社》,[美]施坚雅主编:《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,陈桥驿校,中华书局,2000年。

③ Sangren P. Steven, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987, pp. 62—92.

④ 吴藻汀:《泉州民间传说》,(香港)天行健出版社,2014年,第85页。

⑤ Watson James, “Standardizing the gods: The promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) along the South of China Coast, 960—1960, in David Johnson Andrew Nathan and Evelyn Rawski(eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292—324.

二十四司,东廊十二司,西廊十二司,奉祀天后辅神及其他从祀神祇”^①。“妈祖辅助神二十四司”中,配祀妈祖的,有哪吒太子爷、广泽尊王,富美宫主祀的萧太傅、配祀的文武尊王,后山四王府宫主祀的四王爷,黄帝宫在清代同治碑上记载奉祀过的中央帝(土地公、福德正神)、康元帅、水德星君,而其南面的文昌宫则主祀文昌帝君以及天王宫主祀的(天)温王爷。“二十四司”的不同部门各司其职,如水德星君,司天下水的调节,文昌帝君司文运,哪吒太子司青少年成长,文武尊王则司忠义,其他王爷则负责体察人间善恶。各神祇各司其职,辅佐妈祖天后。^②

关于庙宇历史,天后宫宫门口的介绍牌上提到,天后宫崇祀海神妈祖林默(960—987年),“有灵异,常拯人于溺”,因而被历代帝王、官府、百姓奉为海神。这一介绍牌还说,天后宫地处“筍江、巽水二流之汇,番舶客航汇聚之地”。巽水应指新门街、涂门街外围的护城河水沟——八卦沟,筍江则应指唐朝刺史赵槩凿(天水淮)引入泉州城的晋江支流,这两条水道交汇之处应是德济门遗址附近的区域。《泉州府志》说,“泉州浯浦海潮庵僧觉全梦神命作宫”^③,看来,其最早的建设,是“自下而上”的过程,与一个名叫“浯浦”的地方直接相关,而时至今日毗邻的天王宫仍使用“浯浦”称代自己,是“城乡结合部”交通商贸发达的地方。康熙年间,天后宫被敕封“天后”的封号,神格升高,辅佐神的体系也随之日趋完善。天后宫自德济门建成之后起,有个“走向民间”的过程,它向聚宝城南一带的民间公庙传递了宋元泉州海外贸易史记忆,同时也接纳自民间而来的神明系统,令地方公庙祀神成为天后的“护法”。

此外,引起我们关注的,还有聚宝城南中消失的巷道。在万寿路的西侧,有竹树(秋)巷、米铺巷及宫塔巷三条巷道。宫塔巷在聚宝城南文化遗产的地图上被标示了出来,但其位置曾发生过改变,而其余两条巷子则在地图上消失了。竹树港是内山、安溪、永春、德化、南安山货转运集散地旁边的海关口渡头,停靠安溪船(内河船)。当时主要燃料是木柴、木炭、毛竹、秋尾,还有如德化瓷器、碗、匙、粗纸、竹叶等山货。土地前有许多柴炭店,买卖竹、木、炭,烧砖、瓦片、陶瓷的窑,需用大量“秋尾”作燃料,“竹树港”由此得名。“米埔”则是大米等粮食的批发市场。泉州南门“万元木”陈氏因经营大米而称富商。以前,米埔是佛教“鳌旋宫”的白塔林(有许多白塔),故称“宫塔巷”(亦称塔堂宫),现已是宽9米的大路。鳌旋宫是一座佛寺,寺由师傅、阿姑及信众一起打理,原先的宫庙占地面积很大,但现在仅存20平方米左右的小开间。据寺院师傅介绍,鳌旋宫建宫之初也有镇水尾的功能,这条水脉即名为鳌江。鳌旋宫正坐落在新桥西南流向的天水准的中段。如果宫后巷道如传说所言,因有许多白塔而名为宫塔巷,那么可以猜想,它的历史或许与宋元的海外贸易有关。

我们从《清末富美宫环境示意图》中发现竹树港的入海口标有“海关口渡口”,而米铺巷的入海口则又有“观音渡头”的字样。再者,根据我们对富美宫理事长黄天禄先生的采访,米铺巷曾有一座小庙,内奉神祇不详,后古渡口被拆,庙宇被毁,就自然沦为备受冷落的社区了。与此相应地,富美宫与后山宫即使渡口不再发挥功能,但是境庙仍然活跃,香火依然旺盛,因此富美人与后山人还保持着极强的“社区”认同感。

总之,聚宝城南诸社区,与水系之间存在着密切关系,这一事实表明,正是在特定区位的特定生境中,人文关系得以形成。这个区域是“城乡结合部”水系最为发达之地,生活在其中的人们,长期要与水这个既带来财富、又充满风险的物质相处。古人谓泉州人“以海为田”,就是说,自他们从中原迁徙而来之后,便不能再完全依赖土地来生活和积累财富,他们此时所在的土地,只有规模相对小的平原与分布广泛的丘陵山地。农耕土地的不足,使他们转向水中讨生活。水的流通性能给人们的生活带来益处,这众所皆知。然而,与此同时,水患、风灾与通过水系传播的疾病,历史上也

① 黄炳元:《天后宫规制与建筑艺术》,泉州闽台关系博物馆编:《泉州天后宫》,1990年,第14页。

② 杨清江、陈垂成:《从祀诸神录》,泉州闽台关系博物馆编:《泉州天后宫》,1990年。

③ 转引自黄炳元:《天后宫规制与建筑艺术》,泉州闽台关系博物馆编:《泉州天后宫》,1990年,第62页。

频繁发生,显现着水潜藏的危险。与泉州古城其他公庙一样,聚宝城南的境庙所祀神明,负有“保境安民”的使命,在一个以靠水的世界生活而又充满水的危险的地方,其使命在于护佑水陆交通及禳解与水相关的灾祸。铺境庙奉祀的地方神明,由古代忠烈圣人崇拜演化而来,这些神明普遍具有护佑与驱邪禳灾的双重能力,故他们被放在水系附近供奉,有深刻的“民间生态学(ethno-ecology)理由。正是在特定区位中人与物质世界间关系这一核心环节上,人与神的关系体系得以建立。这一体系的核心内容,既包括人对神明的敬畏之心,又包括在人神关系中形成的象征—巫术—仪式体系。敬畏之心与象征—巫术—仪式体系,在节庆中得到了最集中地展示,而节庆这一特殊时刻,又充满了为了展示神明的力量而形成的人与人之间关系的合力。

六、遗产与灵验的遗产

一百多年前,基督教传入聚宝城南一带^①,该教一开始就劝导皈依的居民放弃祖先祭祀,隔断其与铺境庙的关系。接着,革命与形形色色的“新文化运动”持续爆发,自1920年代起,“破除迷信运动”则持续对被认定为古代社会落后面的旧信仰、旧仪式加以暴力行动。为了建立“新社会”,此后地方行政制度屡次变更,划分不再根据铺境体系,而另立与之有时对应、有时矛盾的新社区管理体系。在种种新信仰、新文化、新体系的冲击下,铺境系统被逐渐边缘化。然而,其从数百年前慢慢积累起来的传统,迄今并没有湮灭,依旧在社区生活中发挥着作用。与铺境分区对象的地方公共庙宇,是个人、家户与社区通过对神明的祭祀,表达其历史感与社会感的渠道。以铺境宫庙为中心的社区公共节庆活动,是包括聚宝城南在内的泉州城区最富有历史与社会内涵的文化因素之一。

不幸的是,时至今日,在一个“生活就是文化,社区就是园区”成为口号,“留文留魂留乡愁”“见人见物见生活”理念成为文化工作指导原理的时代^②,铺境系统依旧不被当作关键遗产纳入文化遗产名单,它演绎的人—物—生活社区整体性及其曾在海外交通、华人世界性网络中起到的关键作用,并没有得到地方精英的认识与同情,但却在某种清末以来成为主导观念思维的压力下,时而被排斥,时而被碎片化为零星的“文化遗产因素”被加以博物馆式的“集中”。如此一来,在聚宝城南,如同在泉州其他地方,从同一地方的历史中演绎而来两种不同的“传统”,一种深深地嵌入于(embedded)当地的人文区位和历史情景之中,一种矛盾地将这些情景化约为“文化资源”,同时又不能克服与这些情景“脱嵌”(disembedded)的命运,二者在同一时空中时而并存时而分立,创造出另一种文化图景。

在聚宝城南,我们围绕铺境系统展开的调查研究看到的活生生的人文关系,延续着当地的“嵌入式传统”,这一“传统”,可谓当地古今“生活系统”的内在组成部分。与此同时,我们围绕着“闽南文化生态园”规划展开的调研,延续着另一种“传统”,这种传统在百年前建立,在一个漫长的世纪里,历有变动,却延续着其使自身与前一种“传统”脱嵌的习惯。能说明分立的两种“传统”的事例有很多,不过,最为生动的,莫过于德济门遗址与天王宫形成的这个例子了。

2001年8月,南片区整改工程开始,一段长约9米的残存城垣在挖掘中露出身影,瞬即市政府文物管理部门介入此事,一个由博物馆、市文管办、海外交通史博物馆、闽台关系史博物馆考古人员组成的联合考古队得以成立,经过两个多月的工作,这个考古队清理出面积约2500平方米的遗

① 据我们对位于聚宝街的聚宝堂颜牧师的访谈,得知现基督教聚宝堂前身是1888年建立的宣道所,为英国长老创办,现属中华基督教闽南大会。1910—1920年开始建立堂会,1923正是建立礼拜堂,并建有求德小学,供教会子女免费上学。1958年,政府禁止聚宝堂聚会,学员前往泉南堂参加教会活动。1982年,聚宝堂恢复,现有信徒一千多人。

② 泉州闽南文化生态中心博览苑项目指挥部:《聚宝城南——泉州闽南文化生态园》,《城南旧事》“扉页”,(香港)国际炎黄文化出版社,2014年。

址。这是一座宋、元、明三代叠压有序、结构完整、规模宏大的城门地基。德济门城垣基础重见天日,随之出土的还有一大批各时期的重要文物,被认为是泉南历史发展的见证。泉州海交馆研究员唐宏杰在挖掘工作两年之后的2003年刊文,介绍了出土石刻的种类。^①据该文,石刻归属于不同宗教,包括古伊斯兰教(12块)、古基督教(4块)、印度教(5块),此外还有佛教(2块,其中1块是石柱础)、抱鼓石等。这些出土的文物,再次显现了古代泉州的世界贸易大港风范,尤其是它的宗教“多元共生”风范。随后,泉州市政府投资200余万元建成德济门遗址公园。这个遗址公园,被打造成为一个文化休闲平台,分别设计了入口、参观平台、门址展示、遗址标志及相关资料和简介等。2004年11月25日,德济门遗址公园正式向市民免费开放。^②根据这次的调查,德济门遗址公园确实成为了居民文化休闲的公共场所,白天参观的人群并不多,但到晚间时候,烧烤店、售卖服装的小贩在此处支起小摊,形成了市民气息浓厚的夜市热闹气氛。

我们到访遗址公园,在天后宫的宫门口找到一块介绍“德济门遗址”的木板,这块木板是这样说的:

元至正十二年(1352年),泉州路达鲁花赤楔玉立扩城,废罗城镇南门(在今涂门街头),扩就翼城,开辟新南门,称德济门。明、清均有重建。1948年毁于大火,其址遂埋地下。遗址于2001年发掘整理,建遗址保护公园,较完整地展现宋、元、明、清古城变迁的遗迹。

其实,德济门的毁坏史并不久远。如上述遗址介绍所言,其地基之上的建筑,是1948年才最终毁于大火的。1923年至1929年,“当时为了发展交通,拆城辟路,先后拆除了德济门、通津门及南罗城垣”^③。城门被拆的史实,在1926年到访的张星烺的《泉州访古记》中也有表述:“登高远眺,全城风景尽在目中。城为椭圆形,东西长而南北狭,共有七门,南门城垣已拆卸。城内富户住宅甚多,宅中多有园庭,花木蓊郁。我昔读《拔都他游记》,谓泉州人家多花园,占地甚广,故城市甚大。今见情形,尚无异于数百年前外国人之记载也,城市未改,但繁盛已非昔比矣。”^④

如上文提到的,南宋翼城与元朝城墙虽然大部分重合,但“城”之内涵并不一样。相应的,“城南”不但有一个由城外变为城内的过程,而且还有一个分裂的过程,其分界线就是元代新南门——德济门。元代德济门,才最终划分出了城外的“城南”,也就是聚宝城南。对于这段历史,1980年代发表的陈允敦、庄为玠相关的两篇文章有清晰的分析。^⑤然而,这一点却似乎不被地方文史界关注。对德济门的考古历史学研究,主要关注出土文物,这些被认为论证了城南是宋元时期多宗教文化融合、商贸繁荣的重要区域。

地方文史界有这样或那样的观点,是正常的事,不过,对德济门重要意义的强调,却起到了另一种强力排他的效果。因为要建遗址公园,并使之显得宏伟,市政府决定将附近的一些民居拆除。公婆巷的民居,正是被拆的对象。2001年,德济门遗址出土之后,政府令公婆巷居民集体搬迁,这引致了居民的极端焦虑。而引起他们焦虑的原因,除了家屋拆毁之外,更关键的是公庙(天王宫/府)的存废。天王宫先后于2001年5月、2002年10月、2003年11月、2004年1月,向泉州市文化管理部门提交了报告,尤其是在写于2001年5月15日的《请求保存浯浦天王府函》(署名“天王府宫理事会负责人林维碧等率众”)中,言辞恳切地强调了天王宫的重要性:

浯浦天王府,祀唐初名将李靖,原系军中保佑神,历代为军营中设置,政党泉州德济城下,坐西南东,揖清溪屹立,扼东南要害,朝代迭更,长为军事要地。相传抗倭将领俞大猷,曾在此

① 唐宏杰:《泉州德济门出土宗教石刻浅析》,《海交史研究》2003年第1期。

② 尹文丽:《让城门走出孤芳自赏》,《泉州晚报》2012年10月28日02版。

③ 王连茂:《泉州拆城辟路与市政概况》,《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

④ 张星烺:《泉州访古记》,周焜民主编:《泉州古城踏勘》,厦门大学出版社,2007年。

⑤ 陈允敦:《泉州古城踏勘》;庄为玠:《泉州历代城址的探索》,均见《泉州文史》编辑委员会:《泉州文史》第2—3期合刊,1980年。

驻防。嘉靖间,倭寇数次攻泉州城,嘉靖三十八年(1560年),三十九年(1561年),倭寇两度攻至泉州城下,适李贽返家吊丧,亦“墨衰率其弟若侄,昼夜击析为守城备”(摘自李贽《焚书》卷3《卓吾语略》),抗日战略,日寇数次轰炸,百姓匿于宫中,炸弹于宫边榕树下爆炸而宫无损,群众奉为灵圣,故该宫长为当地民众奉为保护神,乃泉州人民抵抗外来侵略的胜迹。嘉庆丁卯(1800年),泉州名士,进士曾玉梦神招,令撰诗百首,并倡修宫庙,耗钱三万二千五百,官助民办,香火益盛。闻名海内外,现台湾省台北桃园机场东10公里有一天王宫,系此宫所分,颇具规模,董事长周民进先生乃台国代代表,于九八、九九年二度至祠庙谒神膜拜进香,九九年十月在泉重塑天王爷金身,迎送台湾,故此宫又为维系两岸同胞亲情一要地。

天王宫原为汉式宫廷建筑,面溪拜庭水榭,歇山屋盖,主殿三开间,红砖白石,飞檐翘脊,为典型闽南宫殿建筑,前殿中祀天王,左边奉夫人妈,右奉天德君,两边置班头若干,凛然正气,后设寝宫,座于德济门下,展泉州人们文攻武备之俗,传中原古风,可为泉州古城添一胜景。周边群众吁请有关部门:尊重民俗,保存历史文明古城之一迹,裨以维系两岸亲情,则不尽感戴之至。

这两段材料内涵丰富,表明德济门遗址上覆盖了层层的历史遗迹,这种历史遗迹因为过于复杂而渐渐被遗忘,而眼下聚宝城南的新一轮文化遗产实践则进一步排斥这种历史。

在保宫不力的状况下,天王府人在2002年递呈了另一份报告给文管办,并抄送海丝办、文物局、建设局、规划局、鲤城文体局、指挥部、主管副市长等。在这份文件的结尾,他们这样呼吁:

恳请有关领导及部门照顾民俗,保存历史文化古城之遗迹,但愿就地给予重建本寺庙,使与德济门遗址连成一体:1. 鲤城实小拆除后恢复原压在教学楼下的石壕沟其水系车通现德济门壕,西接护城河沟,其水环浇(通假,绕)亦可与古城德济门遗址增色;2. 修缮四脚(通假,角)亭并恢复天王宫及过四脚亭的石板桥五条,使护城河、亭、桥宫古城墙遗址成一古色古庙的整体,不但有利于遗址的保护也有利于自然景观的凹(通假,凸)显,也有利于两岸宗教信仰之往来,促进早日实现三通;3. 建议恢复两座古桥与德济门关系,则万分感戴之至。

在这份恳请书后面,还附有天王府人所查阅资料以证此处为古迹的历史材料及古建筑照片。我们从这份恳请书看到两个值得关注的现象。其一,在遗产实践运动中处于不利位置的情况下,公婆巷人通过利用遗产实践的“语言”,搜集资料,测绘摄像,对历史文化资源加以利用从而维护本社区的公共利益。其二,天王府人反复强调其宫庙与德济门之关系。首先是壕沟的恢复、水系的重建,然后是桥、亭、宫的重建。在天王府人眼里,这座宫庙的重要性与城门及水系有关。宫中所祀奉神祇是天王爷(天温),“天温访知瘟鬼住所,将毒药骗来吞服而逝,闽北一代众人感其恩德,建庙奉祀称天王爷”^①。天王府一带也有将军乘船驱鬼的神话传说。传说中,将军乘船驱鬼的地点,正是城外的护城河。因此,天王府人将城门、护城河与宫庙联系在一起,确实不无道理。

不是所有的公庙都面临天王宫这样的命运。天王宫之外的聚宝城南公庙,如富美宫、黄帝宫、青龙宫,似乎已与地方政府相关部门形成了相对良好的“双赢”关系,成功地将自身联系到政府的文化遗产保护计划中,从而获得认可与拓展空间,而且由于它们并不临近重大考古遗址,因此也未遭到遗址公园的侵袭。20世纪末,罗攀在甲第巷等地的历史与民族志研究中指出,城市一般居民通过创造“双赢关系”,获得了他们的居住权、差异权及保持日常生活意义体系的权利。^②我们在富美宫、黄帝宫、青龙宫所在社区看到的情景,与其得出的结论一致。

然而,必须指的是,天王宫的失利,并不是偶然的。在地方公庙与博物馆化的文化遗产保护项目之间,普遍存在着与“传统”的分化。这种分化是致使政府将本属于泉州海外交通贸易、宗教一

① 闵智亭、李养正编:《道教大辞典》,华夏出版社,1994年,第236页。

② 罗攀:《迷失的发展——现代化、城市规划与文化遗产保护》,香港中文大学博士学位论文,2010年。

文化多样性之一部分的天王宫排除在遗产名录之外的重要原因。与此相关,不少所谓的“地方文艺形式”,如地方戏,都既与公庙有深刻的联系,又被政府、学者及与之有着密切关系的文化开发企业所珍视,被纳入“非物质文化遗产”名单。然而,他们的“展示”含有的意义,却有着鲜明的不同。对于公庙来说,“地方文艺形式”是祭祀仪式的一部分,与之不能相分,不仅用以娱人,而且更重要的是用以娱神,是节庆期间人神之间交流互动的重要渠道;作为“非物质文化遗产”,则主要在原公庙的表演空间内(如戏院和广场)展示,其历史与形式的资料,被收藏于“非遗展示馆内”,其预期起到的作用,是通过娱人而达到传播“闽南文化”、收获经济或社会效益的目的。与公庙结合紧密的地方戏,历史远比被纯粹化为“文艺形式”的地方戏历史久远,但后者在城市空间中占据的位子,却犹如德济门遗址那样强势。

本文的作者之一曾在一篇论文中对“遗产”与“灵验的遗产”做了区分^①,认为地方精英广为接受的官方“遗产”定义,清除了“遗产”与其所在人文区位中特定社会性—神圣性之间的纽带,而在他们的所在地,另一种“遗产”却依旧发挥着重要的社会作用,这些“遗产”往往被形容为“富有灵验”,系属神对人的“求”的“应”(如泉州地方庙宇里常在匾额上说的“有求必应”)。这种“应”具有神秘性,“灵”就是指具有神秘性的“应”,而“灵”不等同于“巫术”,它富有社会内涵,是妥善的人—物—神关系的结果,因此,可谓是特定社区物质、社会、精神层次的集中表现。

德济门与天王宫,作为“非遗”的地方戏与作为庙宇仪式组成部分的地方戏,之间的文化分化,本质上正是“遗产”与“有灵验的遗产”分化的外显性表现。

七、结语

地方精英的生业,来源于其介于“上下”之间的身份,作为“家、国、天下”的中介,他们摇摆于地方的上下内外之间。近代以来,地方精英作为文化枢纽的角色变化不大。然而,在可称为国族时代的20世纪,相比国族观念的原产地欧洲,东方古国中国创造出的新式国家与其之外的社会、政治、经济领域,更少保留有机联系。^②它一面割断自己与帝制时代政治文化体系的联系,一面将自身疏离于被设想为有碍新国家体系成型的地方社会之外。20世纪上半叶,有那么二三十年,帝制终结引致了地方精英的组成变化,不少有士绅身份背景者,在地方社会中退出历史舞台,其留下的“权力真空”,为无此背景的“地方强人”所填补。这些“地方强人”,掌控宗族、地缘崇拜、通婚等地域纽带,并支持它们在现代化中寻找生存空间^③,其部分结果是这些地方社会组织的强化。1950年代之后,这些人物多在“土改”中被打到,此后,以广义的“干部”为主要身份的地方精英,既要服从强化了的新国家的新文化要求,又要割舍其与所在地方的社会、政治、经济领域的关系。21世纪到来以后,被重视的文化遗产保护,似乎改变了现代化的区域权力格局的面貌。此时,部分地方精英赢得了一个新的机会,借此,他们对所在区域的“文化遗产”加以再梳理、再组合、再创造。

泉州的地方精英,正是在区域权力格局的变动进程中展开其“文化工作”的。作为内部异质的阶层,他们对该如何处理从古城破坏史中幸存下来的遗产,难免存在分歧,守成与开发之不同态度,即为其分歧的表现。然而,有差异的态度之间存在势力消长格局,目前,守成态度势力似乎已为开发态度势力所成功边缘化,相关于聚宝城南的文化遗产保护,取得主流地位的意见,悄然从1990年代中后期的“被动控规”,转为2012年以来的“主动复兴”或“保护性建设”。这种“主动复

① Wang Mingming, “El patrimonio en duda: un templo sus fiestas”, in José Anthonio de Rota (eds.), *Anthropología de la Transmisión Hereditaria*, La Coruña: Universidate Da Coruña Servicio de Publications, 1998, pp. 139—178.

② Duara Prasenjit, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988, pp. 217—244.

③ Siu Helen, “Subverting lineage power: Local boses and territorial control in the 1940s”, in David Faure and Helen Siu(eds.), *Down to Earth: The Teritorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 188—209.

兴”或“保护性建设”的观点,既有地方基础,又与近年来地方之外更广阔的地理领域里出现的相关话语与实践相关联,其意象中的“传统”,是有选择性的历史记忆。这一观点正在起的作用,是化这一“传统”为若干被选择的文化因素的展示空间,让“文化生态园”所在的区位,从生活世界转变为“容器”。

“文化生态园”的“文化”,并非凭空捏造,它既是泉州历史上此消彼长的“市”与“城”、开放与封闭性格的“新杂糅”,又是地方精英介于历史与现实、局内与局外的双重身份的表现;并且,由于它既已受到自身依托的“主动复兴”或“保护性建设”意见之制约,因此几乎可以说是命定地必须依赖社区的历史与文脉来体现自身,从而也几乎可以说是命定地要以那一历史与文脉来塑造自身的形象。

然而,这一“文化”毕竟不等同于我们借历史化的人文区位学所加以认识的。考察聚宝城南,我们认识到,这个片区存在着文化,基本气质与其所在的地理方位有着深刻的关系。不同于城内,这个片区原本为帝制时期的“城乡结合部”,自然地理面貌接近于当下所谓之“湿地”。随着自然地理面貌的改变及迁徙而来的居民与这一面貌的越来越频繁的互动,这片区域演化成水系发达的聚落空间。居住在这些空间里的人们,起初主要从事农耕,接着他们凭借其和城市形成的“若即若离”的关系,开拓出一片交通贸易领域。自南宋起,这片区域中的一个相当大的局部,被扩张中的城市所圈围,而其余则保持其在围墙之外、水陆之间的身份,这一身份继续给予“聚宝城南”以优势,元代尤为如此。

宋元聚宝城南,有极高的社会流动性,迁徙而来的人们由于择业而产生的流动,来自海洋世界的域外商贸、宗教人士来往于泉州港的流动,构成其流动性的核心内容。如人文区位学奠基人之一派克(Robert Park)指出的,个人和团体的流动,常受流动中的个人和团体能力之差异及社会作用的方式之影响,从而形成一些功能和个性有别的小社区单元(small communal units)或“自然区域”(natural areas)。^①也正是在流动性的发展中,聚宝城南产生了一系列个性不同的“自然区域”。在对公庙和佛寺的考察中,我们特别关注到,以“境”、街、巷为中心的小社区单位,是依顺着水系的“自然规律”而得以建立的。这一事实表明,这些“小社区单位”的功能与文化区分,与宋元时期的社会流动有着密切的关系。

明清泉州发生过重大变迁,“市”消而“城”长是这一变迁的根本特征。在聚宝城南一带,它导致的后果,包括商贸范围的萎缩,也包括社会流动频率的降低。这一后果,为20世纪初以来数代现代主义者将古城形容为“封建落后文化的堡垒”提供了背景和理由。正是在“逝去的繁荣”的灰暗历史背景下,聚宝城南的“小社区单位”,获得了更多的象征内涵,通过这些象征内涵,人们得以与过往的历史形成关系,得以将历史化为隐喻,表达他们对于自身处境的理解,判断其走势,畅想其未来。

倘若今日的聚宝城南有一个其特色的文化,那么,借社会学前辈吴文藻先生的话说,这一文化,便可以说是这一地域的人民在不同历史时期生活的“总成绩”。我们之所以说是“总成绩”,是因为无论我们对于区域的兴衰加以何种评价,兴衰本身,都是生活世界的核心内容与符号,与当地人关于“好运”与“歹运”的观念混合,它们层层累加,使区域的文化景观充满着纷繁复杂的可能。这意味着,生活世界正是在动态历史中不断形成和再形成的。在不同的历史时期,人们都通过与物质世界及与广义的“其他人”打交道来创造他们的生活,并使之有意义;在创造生活和赋予它意义的过程中,人们不能没有条件地创造历史,而必须在历史的过去中寻找“现在”的踪影,在物质世界与广义的“其他人”形成的条件下,谋得自己的生活。对于外来的自然/理性主义者,物质世界与

① 赵承信:《派克与人文区位学》,北京大学社会学人类学研究所:《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,北京大学出版社,2002年。

广义的“其他人”，似乎都应是指“事实上存在的物”与“事实上活着的人”，而直到现在，就我们的考察感受而论，“事实”并非如此。因为无论是物还是人，在聚宝城南的生活世界中，通常是借处在生死之间的“非事实的存在”——抽象的天地、祖先、鬼、神明、佛等等——而显现自身的，而无论是物还是人，存在的福利，都受制于这些“非事实的存在”。

聚宝城南文化，极富历史动态性，充满变化，有着“多个过去”，能将“多个过去”层累起来且赋予其连贯性的，既不是“海丝故事”，也不是“闽南文化生态园”，二者都采取一种将动态十足的历史静态化为一种“总是那样的”的文化形象，而未能表明其侧重表现的“文化”，是流动的历史之河的波纹。这个文化，与生活世界不能分离，充满着情感，有着“多种关系”，能将“多种关系”——人、物、神关系——融为一体的，也不是选择性的历史记忆与“传统”。这种记忆与“传统”，源于忘却与现代性，其背后的历史目的论恰是以“多种关系”之解体为未来想象的。从而，在当下的聚宝城南，存在着两种文化，一种是对自身与“外面的世界”开放的历史和生活世界本身，另一种则是凌驾于历史和生活世界之上，表面开放，实则难以冲破自身围城的“传统”。两种文化都可谓是1980年代以来“传统再生产”^①的成果。二者“生产方式”不同，属于“民间信仰”的那一种，“生产力”被传说为神明祖先的冥冥之中的启示，虽则也牵涉到活跃人士的带动，但起码在形式上是以境或家族的集体劳动为方式的，属于“官方文化”之一种，始终有“文化搭台，经济唱戏”的色彩，动力主要来自世俗化的地方精英及其依赖的官方话语，形式是集体的，但实际起作用的，则是个体化的地方精英。

过去三十多年来，20世纪初导致的文化分立日益受到反思，随之，两种文化之间的界线正在出现逐渐模糊的迹象，这一迹象令人乐观。然而，把持“超地方文化”的精英对于“地方性知识”的淡然，持续为他们的自我认同提供前提，而受知识、国族观念形态和国族制度之限制，他们所能起到的牵线搭桥作用有限。他们能够充分意识到在推行自己的计划时面对的难题，包括从宏观上“生态园”如何克服遭到大型水泥防洪堤、江滨路、摩天大楼包围的社区，命定地难以重获其本有的江河海洋气韵的难题，也包括从微观上如何获得民居保护性开发所需之产权条件的难题^②，不过，他们却难以冲破自设的思想围墙，进入地方的真实情景中。

远观当下城市发展的形势，我们看到，这座古城如今已像是一个被吹起来的气球，立体式地膨胀。古城依旧存在，但其主要民生设备几乎都在往它的外面走，留给古城去发挥的，似乎只是某种以“美丽社区”“美好生活”为形容的“调调”。这个“调调”的基本内涵是被形容为“乡愁”的那种东西。而当我们进入古城，探访包括聚宝城南在内的老社区并近察其风土人情时，我们发现，富有质感的历史依旧演绎着自身，从这一历史中，“调调”为发挥自己在生活中的作用而借用了许多“资源”，然而它的质感却远不是历史本身的那种感觉。这种常常被我们感到有些许轻浮的“调调”，若是成为“文化生态园”展示文化、收获利益的主要手法，则必定会给古城带来新的破坏。

我们不能确定，对人文区位学研究原则的运用，能给所研究地的现实状况之改善带来何种裨益，不过我们相信，这一方法追求对历史和现实情景给予准确定义，运用它对诸类人文关系加以审视，对文化变迁计划加以分析，除了有助于我们不断贴近事实之外，还有助于让我们认识到，在我们这个空前需要更整体和全面地看待生活的时代，对于这一社会科学的观察和审视办法，有着急切的需求。在相当大的程度上，这一需求出现于一个特殊的历史背景之中，即在失去了文化中间

① Tan Chee—Beng (ed.), *Southern Fujian: Reproduction of Traditions in Post—Mao China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2006.

② 在化聚宝城南为“闽南文化生态园”过程中，地方政府官员与精英（无论是商业精英还是文化精英，还是近期所见的商业—文化精英）都面临一个难题。他们计划将一些“有历史文化价值”的民居“公共化”为展示“闽南文化”、娱乐市民、招徕游客的空间，而这些民居的产权归属极为复杂，多为分家后的若干兄弟姐妹以至堂兄弟姐妹所共有，而他们往往难以达成产权交易上的共识。在一些地方，仍然可以实施强行征地拆迁的政策，但聚宝城南又已被圈定为“文化生态园”，强行征地拆迁既可能破坏园区的文化根基，又可能导致民愤。怎么办？成了难题。

纽带作用之后近百年,地方精英空前强烈地感受到他们的身份缺憾,事实上,他们依旧在权力和话语领域起作用,但这一作用,几乎与他们那一介于“内外上下”之间的身份无关。要重拾这一身份,他们所需要的,其实并不是他们出于自愿或迫于压力所做的那些自上而下、由外而内地“改造社会”“再造传统”的工作,而是借人文关系体系的认识,重新返回人文世界的历史与现实的现场。人文区位学这一社会科学的观察和审视办法,兴许有助于他们从地方重新启程,回到这一现场,在那里兼容并蓄那些自下而上、由内而外的文化运动,恢复自身的中间纽带身份。我们相信,这个意义上的“文化复兴”,是有着深刻的历史根据、社会基础及未来前景的。

〔责任编辑 王加华〕

Main Abstracts

Folklorism, Reflection and the Practicality of Folklore Studies

ZHOU Xing

The concept of folklorism and related discourse have revealed the normal state of folk cultural expressions in modern societies. Recognizing such a state is the disciplinary base for modern folkloristics in different countries. Chinese folklore studies must also face the facts that the phenomenon of folklorism exists everywhere and all the time in social life, and that folklorists themselves are often involved in such activities. Chinese folklore studies, therefore, must reflect upon the role and responsibility of folklorists, and re-examine the application, practicality, and publicity of the discipline.

Key Words: folklorism; modern folklore studies; reflection; application; practicality; publicity

Chinese Folklore Studies: Where do We Go from Folklorism ?

WANG Xiaobing

As a transitional concept, Folklorism refers to second-hand distribution and performances of folklore. When German folklorist Hans Moser coined it during the 1960s, he intended to criticize this kind of social phenomenon. After broad discussion among scholars it became a more value-free concept. The new generation of folklorists, headed by Hermann Bausinger, insisted on empirical cultural analyzing of Folklorism with unbiased stands. Beginning in the 1980s, the East German folklorist Hermann Strobach proposed to totally abandon the concept of Folklorism from the viewpoint of Marxist social evolutionism. Facing similar academic marginalization, Chinese folklore studies currently attempts to realize a conceptual turn. As popular cultural phenomenon, Folklorism can provide rich objects for research and discussion, and with these research practices, Chinese folklore studies could develop a series of sub-fields such as public folklore, political folklore, economic folklore, folklore of art, religious folklore and so on, so as to raise its academic standing through equal and constructive dialogue with other disciplines.

Key Words: folklore studies; folklorism; disciplinary crisis; conceptual turn

Jubao Chengnan: A Human Ecological Investigation of the “Garden of Minnan Cultural Ecology”

WANG Mingming, [UK] Michael Rowlands, and Sun Jing

Located in the Southern part of Quanzhou, South Fujian, Jubao chengnan is the pilot project of a provincial development program “Garden of Minnan Cultural Ecology”, approved and supported by the municipal government. From 16th September 2015, the three authors of this paper conducted a month’s field research in Quanzhou. The current paper reports the findings of their joint research. Within the broader context of Quanzhou urban transformation, it demonstrates the historical and metaphorical meanings of Jubao Chengnan; analyzes the prospect of the “garden of cultural ecology” and its relationship with the recently celebrated concepts of “beautiful community” and “good life”. Moreover, it critically examines local elites’ narrative of “cultural ecology” by means of a local history of urbanism and an ethnography of the life world of the place. According to the authors, the life world of local people in Jubao Chengnan, with its unique combination of person-to-person, person-to-divinity, and person-to-thing relationships, is different from the elite view of “cultural ecology”; it has its own philosophy and the symbolic and practical system for its manifestation.

Key Words: local *elite*; cultural ecology zone; anthropology; human ecology; urban transformation

Rumor Studies from the Perspective of Western Legend Study

ZHANG Jing

Along with the development of We Media and popularity of internet rumor, Chinese scholars explored the