



学术随笔

由彼及此, 由此及彼

——家乡人类学自白(中)

● 王铭铭

[文章编号] 1001-5558 (2008) 02-0136-17

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A

我花了太多时间穿行于泉州与厦门之间(如此往返, 绝对不能算是人类学“田野工作”)。坐在汽车上, 过去要三个多小时才能完成95公里的旅程, 而如今高速公路已建成, 短短的一个小时, 就足够我走上一趟了。汽车上, 乘客消磨时间的方式花样繁多, 或打盹, 或看书。打盹我不会, 看书我头昏, 而我的眼睛难得有闭上的时候。车窗外面流动的风光, 是我借以休息的手段。这样的歇息, 没有学术意义, 但其自身可以表明, 浮现在我面前的, 是一幅幅历史图景: 若是乘坐飞机抵达厦门, 在那个小小的欧化之城里呆上半天, 再从那里驱车往北, 去往我的故乡, 那么, 你走的道路犹如是一条逆向的时间隧道——从现在到过去, 这条道路从近代化的象征之林出发, 经过一片乡野, 最终抵达一个带着浓厚的“中古”意味的都市——泉州; 若是你先到达泉州, 也在那个小小的古城里呆上半天, 再从那里驱车往南, 去往我曾经住过六年的厦门, 那么, 你走的道路便犹如是一条顺向的时间隧道——从过去到现在, 这条道路从一个博物馆式的世界出发, 也经过一片乡野, 最终抵达了那个带着近代欧化史印记的都市——厦门。

人类学者在宣扬自己研究的优点时, 总要说到自己那种定居于一地的“能力”。而二十多年来的外出与归家, 使我对于这种“定居式人类学”产生了怀疑。

旅行中的思考并非是一切, 就如定居中的研究并非必定能提供对社会生活的贴切解释一样。然而, 诸如我穿行于泉州与厦门之间的那种频繁旅行, 能在一种躁动之心的表露中引发一种有意义的历史省思。有这一点尤其重要。要围绕故乡作一种恰如其分的人类学研究, 需要先在历史的境遇中培养出一种“离远”的能力和感受, 由此来与自身形成距离, 洞悉自我的状态。连接故乡与异乡的路, 为我触及历史的脉搏提供了可能——终究, “离



远”,离“宁静以致远”并不遥远。

时间旅行

空间的旅行,也是时间的旅行。

间隔开厦门与泉州的那个地带,有一些吸引人的古镇。从厦门出发去往故乡,先要从海岛城市厦门越过海堤或桥梁登上大陆。从厦门那一端算起,我们要经过的地方中,集美、同安、马巷、水头、官桥是当中比较显眼的。其中,集美是特殊的。它从一个小小的渔村,转变为闻名遐迩的近代学村,仰赖于著名华侨陈嘉庚的资助与设计。离开集美,我们经过的那些古镇虽各有风格,却都相当古老。它们的历史踪影,在方志上易于寻见;它们今天已被各种外贴瓷砖的丑陋建筑毁于一旦的外观,背后仍然隐藏着古老乡镇的影子。离开集美,没有一下子进入泉州的地盘,而要经过今日已属于厦门辖区范围内的同安和马巷。然而,这两个相对古老的乡镇,风格上已非属厦门,而与泉州辖区范围内的其他乡镇一样,似乎是泉州历史的组成部分。在厦门还没有成为近代“通商口岸”之前,它属于泉州府的管辖范围。尽管比泉州欧化的厦门今日已成为当地人骄傲的地方,但它的确是直到近代才最终“挣脱”泉州的“统治”的。厦门与泉州之间过渡的地带,乡镇的旧影反映了也大抵是“泉州感”甚强的历史。

从厦门到泉州,我们走的是时间倒逆的历史——从现在到过去。但是,走在这路上,在渐渐地进入“古代”时,我们也能感知历史时间的顺时针流动。

最早,泉州与厦门之间是没有名分之分的。在进入华夏的政治文化视野之内时,这个广大的地区的主人,与蛮、夷、戎、狄这些“边缘民族”一样,有自己的生活方式与地盘。据说“古越人”就是这些主人的统称,他们有的是山民,有的从事渔猎,也开始初步的农耕。周到战国,这个地区相继为“七闽地”和“越地”。秦并六国一统天下后,这个地区被纳入闽中郡的行政范围内。汉兴,越人的王无诸跟随诸侯灭了秦,又佐汉灭楚,立了大功。到汉高祖时,被封为“王”,作为主人管理包括闽南在内的“闽越王国”。汉武帝时,不听中央管辖的闽越王发动独立战争,但在元封元年被汉朝军队彻底打败,“闽越王国”于公元前110~公元前105年被汉朝废除,越人被迁到江淮地区,逃亡的越人后来自立为冶县。到东汉时,冶县改归侯官都尉管辖范围,属于会稽郡。此后,越人的势力走向衰微。

从公元3世纪到公元10世纪,因边地“军垦”(如三国时期的吴国)、北方战乱(如晋、唐北方战乱)等原因,移民大规模南下,在闽南地区占据地盘,开垦农田,营建聚落。随着交通和商业的增加,城市化的趋势也出现了。在今泉州城南的晋江和北边的洛阳江两岸,到了公元8世纪,已居住了大量来自北方的书香门第。到了唐代初期,为了便于管辖这个地区的人口,开始分设独立的“州”,景云二年(711年)又将这个“州”正式定名为“泉州”。从那个时候到宋朝南迁,泉州有时受统一中央王朝的统治,有时成为分化时期地方王朝的核心都市。在不同时期里,管辖这个地方的官员,似乎都费尽心机招徕了北方南下的文人墨客与落难的政治家。特别是在五代十国分化时期,他们“招纳贤才”,实行积极的海外通商措施,为泉州地区财富的积累奠定了坚实的基础。

到了宋代,浩瀚的大海给泉州带来的好处大增。以陆路为中心的丝绸之路,重要性被以海路为中心的“海上丝绸之路”所替代。随着海外交通的发展,泉州已成为宋人王象之所说的“连海外之国三十有六岛,城内画坊八十,生齿无虑五十万”的大都市。宋室南渡后,给泉州带来经济发展的重要机会。有关于此,明朝泉州人何乔远写《泉趋诗》,说:“宋家南渡刺桐新,凤凰台榭豕麒麟。至今十万编民满,犹有当时龙种人。”^①南宋不仅鼓励海外贸易,而且将皇家宗室中的一支(南外宗正司)移到泉州,直接管辖这里的“市舶”。在南外宗正司的直接参与中,泉州的对外贸易得到了进一步的扩大。到了元朝,在非汉族的支配下,中国进入了一个被后起的明朝廷指责为“以胡乱华”、“以夷变夏”的时代。这个时代的到来,对于后来取而代之的明王朝上层阶级而言,是一个悲惨的年代,但对于泉州来说,必然或偶然地促进了当地对外交流和贸易的发展。^②南宋到元,可以说是泉州都市最为繁华的时期。那个时期的厦门,还是一个边陲小村,而在泉州历史上不同族群、不同宗教信仰、不同生活习惯、不同政治见解的人们共处一城,使这座城市成为集工商为一身的“东方第一大港”。而仅泉州的城南一地,已成为“四海舶商、诸番琛贾,皆是乎集”的商贸要地。

元帝国“天下混一”的雄心,在增进泉州海外贸易力量的同时,也给这个地方带来严重的种族矛盾。到元末十年,泉州经历了一场元海外雇佣军挑起的战乱,使港市沦为废墟。从明朝开国以后,繁华的泉州又在朝廷宣扬的正统儒家意识形态压抑下逐步走向式微。此时,泉州与海洋的关系,失去了原有官方承认的“合法性”,成为“末业”的典范,只能作为“走私”活跃于海边的小港口。^③

当朝廷在泉州设立建制州时,厦门这个地方仍然是一个荒芜的岛屿。直到公元8世纪中叶才开始有汉人迁到岛上去居住。因为岛上生产叫做“嘉禾”的谷物,所以人们就用这个名字来称呼它。这个刚刚开始有汉人居住的岛屿,属于同安县下面的一个微不足道的地方。宋朝时,它的军事地位开始得到重视,但行政级别仍然低下。厦门和明朝周德兴在闽南沿海经略的海防卫所一样,得益于明朝的“海禁政策”。就像鲤城传说表明的那样,海防卫所制度和与之相关的“海禁”,对于泉州是毁坏“鲤鱼穴”好风水的事。但是,它给新建的军事重镇所在地,带来了一定的好处。厦门城于洪武二十七年(1394年)竣工,命名为“厦门城”,自此成为“城”了。明末郑成功势力在这里积极经营,他们忠于失势了的明朝皇帝,将厦门改为“思明州”。不久,清朝势力进入福建沿海,对这个地带实行“迁界”,此后的相当长的时间里,厦门从“思明州”重新降低为一个县属小镇。

① 泉州市地名办公室. 泉州市地名录 [Z]. 1982. 270.

② 中国海外交通史研究会、福建省泉州海外交通史博物馆编印. 泉州海外交通史料汇编 [Z]. 泉州: 1983, 21~28.

③ 明初“郑和下西洋”确是壮举。不过,它却昙花一现,比起“华夷之辨”这一被朝廷当作“立国方针”的“理论”影响小得多。在泉州,过去的文化多元面貌,已被当作“以夷变夏”的“证据”来处理。同时,整齐划一的国家符号和礼仪,在“民俗”中“礼教”延伸到城市的邻里。在泉州港市“元气大伤”之时,漳州和厦门相继悄悄地替代了它在东南沿海地区的经济地位。



1830年,周凯编撰《厦门志》,他意识到厦门地位如此低微,而在序言中表白自己为这个小地方写志的苦心。文中周凯说,厦门无非是“同安县十一里之一里耳”。它“广袤不及七十里,田亩不及百十顷。区区一坞,故县海中……”然而,不久以后,清政府在鸦片战争中告败,在与西方海洋帝国签定的不平等条约中,将厦门划为“通商口岸”,这件被后人视为“国耻”的事,终于将厦门推向了繁华都市的历史舞台。《厦门志》完成之后150年,时间流转到我这代人的身边,此时,厦门成为一个“经济特区”,它的地位与宋元“市舶司”控制下的泉州已相当接近。厦门经历了19世纪后期“半殖民地化”的考验,进入20世纪,在近代文化和工商建设方面,一直在闽南起领军作用。1935年,它终于在国民政府的行政建制中分立为市。近代厦门的优势,对于不远之处的泉州来说是一个挑战。从一定意义上讲,厦门的崛起,乃是泉州繁荣之逝去的后果与标志。走在泉州到厦门这个历史的旅程上,我的脑海中浮现出鲤鱼象征的活力与海豚象征的近代西方中心的海洋文明过渡的情景。若允许我用不恰当的比喻,那么,我想说,在这个情景中交锋的两种力量,似乎是以“淡水鱼”与“海水鱼”为符号代表的两种文化。

不是说泉州人在自视为鲤城人之时,从未看到大洋的魅力。在泉州的早期发展史上,可耕土地的限制与人口的急剧膨胀,早已迫使它的居民从乡土走向海洋。宋人谢履在一首诗中生动地说:

泉州人稠山谷瘠,虽欲就耕无地辟。

周南有海浩无穷,每岁造舟通异域。^①

所谓“鲤城象征”,大致是元代开始运用的,它最早要表达的,是从乡土走向海洋的潮流。到了明代,这一象征在意义上改变了。“鲤城”概念在民间观念中继续发挥作用,但它已被用来形容一种相反于明朝“经略海疆”的潜流,在其延伸意义上,也影射明朝“礼法之治”的社会禁锢后果。^②

作为“异邦”的历史

有人说,“历史就是异邦”。我已忘记说那句话的人具体怎么解释这句话的深意了。该怎样评价史学理论中这种接近于古代中国史学“资治通鉴”或“含沙射影”的说法,还需要辨析。而我深深感到,无论如何,“历史就是异邦”这句话对于我的研究来说有着重要的启发,我能借这句话想象到,“历史就是异邦”意味着历史学与人类学本来异曲同工:

① 泉州市地名办公室. 泉州市地名录 [Z]. 1982. 269.

② 与“鲤鱼之城”不同,如今厦门鼓浪屿轮渡的左侧,有一座海豚的雕塑。这座雕塑大致是为表明东海乃是中华白海豚的游动之所而树立起来的。不过,它也依稀表达着厦门作为近代欧化之城的文化。从泉州到厦门,正像是从“鲤鱼之城”到“海豚之城”,要过经济区位从泉州走向厦门的“近代化历程”。这个历程给中国东南沿海整个大区域带来了新的“通海”机遇。不过,于故乡,机遇已落入他乡。泉州沉浸于“鲤鱼之城”的历史荣耀中,而厦门则以“海豚之城”自居,挑战着历史远比厦门久远的泉州,给它沉重的“历史负担”。

历史学家研究遥远的历史,人类学家研究遥远的地方;历史学家寻找时间意义上的“他者”,通过“过去”这个镜片来透视当下的现实,人类学家寻找空间意义上的“他者”,通过“远方”这个镜片来透视“近处”的经验。

历史学与人类学这一异曲同工之处,赋予家乡人类学者不可多得的启发。家乡人类学者对他生活过的地方如此谙熟,对周围的制度和观念如此司空见惯,以至于时常感到无法像在远方从事研究的人类学者那样发现令人惊异的现象;即使他真的发现了什么,也不见得能像研究异文化的人那样敏感和超脱。要分析我们所熟知的生活世界,人类学者需要超凡的敏感和超脱,除了要敏锐地洞察到这个生活世界中具有学术意义的实践外,为了相对客观地观察这个生活世界,还需要使自己具有“离家”的认识能力。像我这样只能“半心半意”地脱离故乡的人,不易同时具备敏感和超脱,只有经广泛阅读,才可能对事物有比较深入的体察。但是,具备“离家”能力后,又怎样才能避免落入对于生于斯、长于斯的土地的眷恋?怎样不落入曾生长于其中的既有的“俗套”?

假如历史是出路,那它必须如何才能成为我们的“指南”?

孩提时代,家乡的史学家已不少,他们著述的有关故乡历史与文化的书籍,在二十多年前开始能在名胜的入口处见到。地方史作品大多是心血之作,它们是故乡的老一辈学者在不同于今天的情况下写出的。那时,没有什么海外基金会的资助,也少有国家“科研课题”,泉州学者追究故乡的古史,纯粹是出于个人的爱好,就像是在自家的园地里培育花草一样,难以得到外人的理解。上个世纪80年代初期,我便曾在开元寺门口见到泉州文史之作陈列于街道上低价出售的可悲情况,而我自己也因没有兴趣、看不大懂,而没有花钱去买这些现在看来十分珍贵的文献。我对故乡历史的兴趣产生于大学期间,可以说是学习考古学时形成的习惯使然。

这个或许是源于偶然的爱好,对于后来克服所谓“不识庐山真面目,只缘身在此山中”的困境,自有它的好处的。

在研究故乡的过程中,我逐步形成一种看法:既然说“历史就是异邦”,那么,我们若能专注于故乡的历史,或许便能以这个时间意义上的“他者”为镜片,相对清晰地映照出家乡文化的轮廓。我有些牵强地将这种专注于历史的人类学叫做“历史人类学”。^①何为“历史人类学”?前文我作了一些解释,这些解释表明,放眼看西方几个主要“人类学大国”的学科状况,我们能对历史人类学能大略形成某种印象:“历史人类学”出现于不同的人类学传统中,所要应对的问题,涉及不同的方法论传统。在英国,20世纪人类学为了破除19世纪诸多空泛的“人类大历史”框架,一直主张研究游群、氏族、部落等“小型共同体”。这些群体,自然也是有其自身历史的。但是,大凡牵涉到历史记忆,人类学家以为,其表述方式乃是“口头传承”。也就是说,人类学家要了解当地人,最直接的办法就是与他们进行面对面的对话。而20世纪初,随着英国社会人类学派的兴起,以“参与观察”为核心的民族志研究方法得到强调,逐渐地,人类学家只强调亲眼所见的生活世界。这种缺乏历史时间的人类学,到50年代以后,得到了反思。先是有人指出,“参

^① 我已通过书写诸如《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》(杭州:浙江人民出版社,1999年版)之类的论著,来阐述历史的人类学价值。



与观察”应当包括对当地社会群体的历史演变过程的考察,后来有人指出,人类学家研究这些社会之前,它们从15世纪起早已逐步地被西方势力渗透,因而,人类学也应当研究它们的历史遭际。在法国,人类学的结构主义到了50年代成为主流,这个学派主张在时间上绵延不断的亲属制度和神话世界中寻找“人之常情”。结构人类学从所谓“家乡模式”(当地人的解释)中刻意“归纳”“无意识模式”(人类学家发现的潜在于不同文化中的“深层结构”)的做法,引起后世人类学家的批评。它对于时间绵延状态的追求,则引起历史学家的批评。在法国历史人类学既可以指微观社区的历史民族志研究,又可以指基于对结构人类学的批评而提出的同时关注“心态”和“过程”的研究方式。在美国,“历史”的概念在人类学中一直很重要。20世纪初期,美国人类学即出现“历史具体主义”,而到了50年代,进化论的思想复兴,70年代世界史研究及“话语”理论在人类学中的广泛运用,都使它具有更浓厚的历史色彩。美国人类学家的学术思想来源不同,观点众多。大致说来,所谓“历史人类学”有时指对文化展开过程的研究,有时指对结构人类学意义上的文明“热历史”冲击“蒙昧”的“冷神话”的过程研究,有时指对历史进程中“深层结构”持续作用的研究。

西方人类学家承认自己从事一种“历史研究”,有两个主要原因:

1. 因为他们主张将人类学等同于历史式的人文学书写方式,反对将学科当成一门“生硬的科学”。

2. 因为他们经过思考,认为所从事的研究与历史学一样是“文化的翻译”:历史学将过去的文化翻译成现代人可以理解的文字,人类学用“近处”的语言来翻译“远方”的文化。

这两个原因,也是“历史人类学”存在的两个前提。而在我看来,“历史人类学”是在历史与文化两个范畴之间寻找结合点的研究方式。对人类学而言,它可以指文化研究中历史过程的视角,可以指对制度和符号的历史演变中表现出来的“文化模式”的研究,也可以指对历史叙事的人类学分析。于是,“历史人类学”试图兼容三种研究:过程研究、对人们对“过去”的看法的研究及对历史书写方式的研究。^①

在故乡从事人类学调查,我渐渐地知道,“历史人类学”关注的三种“对象”在泉州都有广大的存在空间。穿梭于泉州与厦门,我们能意识到,以故乡为中心呈现出来的区域历史进程,恐怕是历史人类学的过程研究的一个典范案例。在故乡观察牵涉到人类学的“文化”概念的各种事物,我们也能意识到,所有这些似乎都是对于历史的某种叙述。庙宇、民居、戏台、古塔、古桥等等“古物”,已提供了历史记忆的空间,而那些“非物质的文化遗产”,包括地方戏、地方音乐、传说、仪式等等,更活生生地为我们提供穿越时间、提供“走向过去”的渠道。在故乡,书写着历史的人(包括我在内)更多。不包括那些已流失的,故乡历史上的文人留给我们的文献,竟有两千多部。

^① 人类学这门学科诞生时的西方社会心态环境,是由区分有历史的西方和无历史的非西方的二元对立世界观造就的。“历史人类学”概念的提出,除了使我们有可能在人文学科中找到自己的同伴之外,更重要的是,它还使我们彻底怀疑那种以为只有培育近代社会科学的西方才有历史的想法。

故乡历史的丰富性,使我强烈地感到以往专注于“乡土中国”的人类学研究存在着的重大缺憾。^① 中国是一个文明古国,然而,20世纪上半叶,当人类学研究方法被引进到中国来的时候,曾出现一个将“无文字的、文盲的乡土”对等于“中国”的做法。在一些采取所谓“民族志”或“社区”方法来叙述中国的人类学文献中,中国犹如漫漫的乡土,它的主人犹如部落社会的“文盲”,只是到了“近代”才随着“文字下乡”得到文字,开始自我“启蒙”。固然,对于广大的偏远地区来说,乡土中国的这一“文盲模式”还是有代表性的,但是,一旦我们的双脚踩进了众多古老城镇的领地之内,“文盲模式”便出了问题。

不过,对于故乡人说故乡有其历史,恐怕只能等于说了一句废话。故乡人不仅意识到故乡历史悠久,而且在经历了“文化大革命”之后,依然对历史保持着某种极其浓厚的敬重之心。泉州人的祖宗观念特别强,一个人一生的成就都被当成光宗耀祖的证据来求索。泉州人的家庭观念是典型的父系原则,他们相信夫唱妇随是道德家庭的条件,父严、母慈、子孝,是社会生活的基础。对于一个男子来说,翻建父辈传下来的房子,是他一生最重要的荣誉。家庭与家庭之间、兄弟与兄弟之间,房子就像面子大小一样。这些年,只要是允许翻建改造的地方,都能明显看到邻里之间比赛将房屋扩建,其结果是街巷的天空参差不齐地布满楼房。祖宗观念强调家业的延续,但它要求后人光耀祖先,实际对祖宗房屋的延续保护是不利的。要是100年没有翻建自家房子,就丢面子了。另外,按现代官方法语来说,泉州人比较“迷信”,他们对于一些曾存在神像、香火等等的地方,垃圾堆,树边,破庙,都有恐惧之心,怕损害它们会给自己带来报应。所以,对这些旧的事物,客观上起了保护作用。这种具有深刻的怀旧意识的“迷信”,更表现在大量的年度节庆仪式上。泉州的年节,固然有一部分是新社会的节假日,这些节假日与包括政府机构、事业单位、国营企业、公司的工作日程结合,采纳西方的“新历”来定义我们的生活。不过,引起人们更多关注的,是众多与传统有关的节庆。每个月,这里有两次土地爷生日,分别在旧历每月的初二、十六。家庭内部的庆典,有旧历的新年、清明、中秋、冬至这些古代的全性节日,其庆祝方式具有泉州地方特色。此外,在上元(正月十五)、中元(七月十五)、下元(十月十五),有更地方化的庆典。在古代大庙,如关帝庙、天后宫、保生大帝庙,神诞庆典十分热闹。有深远历史的佛教寺院、伊斯兰教清真寺等,也各有自己的节庆。更重要的是,泉州城内历史上分铺境,其组织类似古代里社,铺境各有“主神”,他们的生辰、成神日期共一百多个,泉州人分社区加以庆祝,统称“佛生日”。此外,近年政府文化工作部门也围绕传统节日组织“文艺表演”,给故乡文化增添了不少热闹氛围……总之,故乡的历史,从可以触摸的文物,到不可触摸的种种生活时间的规则,表现着自身的意义。^②

如何使专注于“乡土中国”的人类学重新赢得它的历史感?人类学终归并非历史学。

^① 王铭铭,《走在乡土上——历史人类学札记》[M],(第二版),北京:中国人民大学出版社,2006。

^② Wang Mingming, *Flowers of the state, grass of the people: yearly rites and aesthetics of power in Quanzhou, Southeast China*. University of London Ph. D Thesis, 1993.



因而,在一项人类学的研究中,要纳入多少文献的成分,要植入多少历史的“种子”,都是问题。我一直设想,最好的历史人类学,是“历史的人类学分析”,这是融历史进程和历史观念为一炉的学术对话。然而,我也同时感到,有些“历史的人类学分析”,没有历史的依据,停留于“观念的解读”,让人读起来感到缺乏素材,索然无味。这样一来,在批评和反思中,我以为自己找到了理想中的历史人类学。这是一种需要基于扎实的历史和历史记忆研究而提炼出来的“历史的人类学分析”。^①

“三点一线”

过去,故乡对我而言是一片有限的空间。因家长工作单位的方位所限,我的大多数时光是在东街的狭窄小巷里度过的。街道很古老,从唐代起就有了,它从城市偏北中心处通向东方,对着老城的东门,长度大约只有个把公里。过去的街道坑坑洼洼,下雨时能感到积水在脚下与污泥混合后的黏稠。街道两边分布着像云南丽江一样“破旧”的民居,它们之间的间隙,往往就是小巷子。我家搬了好几个地方,都是跟房东租的,而我从小学到中学的时光,相继在分别叫做“菜巷”和“二郎巷”的两条小巷里度过的。我生活的“地盘”,只有半公里见方,但对于儿童时代的我,已是一个诺大的世界。父母偶去访问亲朋,带着我们几个孩子从东街到西街,或者到南门,对我都算是要出远门了。初中以后,我开始结交自己的朋友,学会了踩自行车,这样,活动半径便扩大了。那时,我时常踩着单车,觉得自己飞驰于街头巷尾,好不自在,像是满世界乱跑的感觉。可是,现在回想起来,也仅仅是在两三公里之间。

在狭隘的空间范围内长大,易于形成狭隘的“小地方意识”,这种意识到今天还在泉州普遍存在。“小地方意识”的坏处不少,其中最大的,便是易于使自己所知道的历史局限于一段跨度极其有限的时间范围之内。

少儿时代,我对历史就没有什么感觉,所知道的就是课本上讲述的那些供背诵的大而空的“通史”。故乡历史上的辉煌,到了高中时偶能听历史老师提到;而到了那时,我的心已远去。进大学以后,我多读了史书,逐步感觉故乡的“小市民意识”实在有违它那高高的天空、宽宽的地面、美美的山水包容的精神。

而穿梭于厦门与泉州之间,我已能感受到一种特殊的反差。若要我从我所谓的“历史人类学”来概括这种反差,那我便以为自己还需要从空间和时间交织的过程出发,去探索一条在故乡而超越故乡的历史之路。我将泉州史概括成一种三点一线的空间流动。这三个点中,第一个点在晋江上游丰州一带,第二个点就是现在城市的所在地,第三个点在泉州湾的后渚港。设想我们乘坐小船,从晋江上游沿江顺水而下,自西北而东南驶入海湾,我们放眼北望,一条文化史的脉络清晰地呈现在面前:我们的出发点,正是古代泉州文明史的起点,中间经过的,正是自盛唐以来一直是地区性中心城市的泉州,终点正是象征“海洋泉州”之未来的泉州港。设想我们的小船,从同一条江由东而西行走,我们走的旅程,

^① 也就是说,所谓的“历史人类学”,旨在从历史中找到文化,它的研究方式,在于在历史的多种表征中找到历史的模式。

便与此相反,从未来走到远古,体会着过去对未来的启发。历史思绪编织着三点一线连接起来的种种可能纽带,它们使我意识到这些关系潜含的心态史意义。

在人类学家向来关注的“原始时代”,这片土地上生活着的人们,没有城市,可能也不喜欢城市脚下的平原,他们选择的居住地,往往是丘陵与水边。在那些地方,他们能采集与渔猎,仰赖自然的给予食物。可能是由于沿海地质和地理变动较大,因而,考古学家在那里难以发现石器时代的遗址。而在那三个点的第一个点,考古学家已在柯厝山、狮子山等地发现石制工具。在东溪和西溪汇合处,他们更发现了诸多贝丘遗址。这些遗物和遗址到底可能没有古老到属于新石器时代,据说,它们大致属于汉代土著人留下的文物,而因汉代时,这个地区依然属于闽越王国的地盘,所以,说它们是土著文化的遗存,大体是合乎逻辑的。在这片曾经养育闽越人的土地上,到晋代开始接纳大量南下避难的北方人。^①这些华夏人为了争夺地盘,是否与土著的当地人发生过接近欧洲人发现美洲后存在过的“殖民主义式矛盾”?对此,考古学家没有资料来提供说明。不过,有文献说,大凡南下的都是晋朝的“缙绅”,是有头有脸的“土族”,他们选择山水美好的这片土地来生活,有些沿江而居,有些在丘陵上筑屋隐居,久而久之,这里便成了北方南下的华夏人偏爱的去处。

任何地方都有它的中心,而我说的这个三点一线上的第一个点,它的中心是九日山。这座山海拔仅百米,山上的巨石却异常壮观,它们透露出的“仙气”,感动了古人。所以,自晋代起,南下的北方“缙绅”以为从这里可以幻想式地远眺数千里之外的北方故土,而早在西晋太康九年(288年),山下便出现了一座佛教禅林,到南朝时期,又有印度高僧居住于此翻译佛经。到了唐代,名诗人秦系在隐居浙江二十多年后,于公元780年到九日山,蛰隐二十余载,其间,唐相姜公辅遭谪为泉州别驾,二人各择东西峰,偕隐十三年多,客死他乡。唐末到五代十国时期,闽王王审知家族治理福建期间,在附近设立“招贤院”,由名贤筑室而居,曲径幽路通往江边,院内设馆舍、亭轩、水榭,贤达人士汇聚。^②

晋江上游的那个不大的地方,见证了故乡早期开发史,这是一部华夏人游历于北方故土的历史,其中,历史的主要创造者,是一批躲避北方战乱、遭受政治迫害、寻求边疆灵气的人物。离家的苦痛,时隐时现,我的故土,是这批先人的他乡。客居他乡的痛感,与山水的美感交织,在因受排挤而入闽潜居的大学士韩偓所作的两首诗里得到了悲调般的表白:

其一

无奈离肠日九回,强捻怀抱立高台。中华地向城边尽,南国云从岛上来。
四序有花长见雨,一冬无雪却闻雷。日宫紫气生冠冕,试望扶桑病眼开。

其二

岸上花根总倒垂,水中花影几千枝。一枝一影寒山里,野水野花清露时。
故国几年犹战乱,异乡终日见旌旗。交亲流落身羸病,谁在谁亡两不知。^③

① 王铭铭. 唐宋时期人口增长与泉州港的勃兴 [J]. 福建人口, 1987, (1).

② 傅金星. 泉州招贤院志略 [Z]. 泉州: 王人瑞监印, 1989.

③ 泉州市地名办公室. 泉州市地名录 [Z]. 1982. 278.



故乡,原来是我的先人的异乡。到山水的悲调被吟唱足够了,故乡的文明史才从它的出发点离开,带着几分沉重迈进了“营建家园”的进程。也就是在晋江上游地区,在一片肥沃的土地上,一座带有军事防卫和行政双重性质的城镇以“武荣”为名建立了。在此之前,顺江而下,到了今日泉州所在地,道士奠定的道观白云庙(后称元妙观)早已于晋太康中(280~289年)建立。那时,这座道观往东南去不远,地面还被海水浸泡着,道观弥漫在沧海白云之间。在白云庙存在的早期,农业社区联结起来的市场纽带也已经得以巩固。在宗教和经济的综合基础之上,地方政府引导着城市“东进”,离开曾传诵于九日山的悲调,进入一段追求繁华的历史。

这是一段丘陵走向港口的历程。因为举步维艰,所以,只有数个华里的路程,却耗去了故乡一千二百多年的时间。说泉州是座“半海城”,恰是因为故乡的那座城位在丘陵象征的晋江上游与泉州港象征的大海之间的中间点上。当故乡在历史的旅行中抵达这个中间点时,故乡人的文化认同已产生,韩偓的离家悲情,逐步被市井中的繁华取代。在这个过程当中,不是没有自然和人为的灾害,但是,无论是悲伤,还是欢喜,都已属于泉州人的事了。曾几何时,大学士感叹“故国几年犹战乱,异乡终日见旌旗”,而今居于山海之间的泉州已形成自己的文化。若说有一种“泉州文化”,那么,这便不是一般人类学意义上的那种不变动的“文化”,而正是一部徘徊与丘陵与港口的历史,它在“南渡衣冠”在晋江上游地区开拓的“海滨邹鲁”与唐宋期间政府、海外力量和地方民间社会密切互动下形成的海港之间艰苦地选择,形成了自己的特色。

宋代的史书上说,泉州“民淳事简,其人乐善,素习诗书,多好佛法”云云,又提到泉州“每岁番舶浮海而来”云云。在晋到宋之间,泉州形成某种佛教化的儒家传统,被称为是“海滨邹鲁”,又被称为是“泉南佛国”。在明代以前的几百年历史里,这种佛教化的儒家传统,被故乡人当成自己的文化特色,这似乎表明,泉州自古乃是华夏文化在边陲的堡垒。然而,这个特色无非是故乡文化的两面之一,另一面是被我们习惯地认为与儒家这个概念格格不入的商业传统。

古代泉州海上贸易,其重要性已广为人知。它的发达史的最重要表征,是上面说到的三点一线的第三个点,即后渚港。港口的历史,距今有一千四百多年了。唐代,现在看起来远远比不上现代港口的后渚港,曾是中国四大港口之一。北宋元佑三年(1087年),朝廷在泉州设立市舶司,此后,泉州成为与广州并列的中国最大港。到了元代,泉州港“梯航万国”,是海上丝绸之路的关键港口。^①与泉州的东进出海密切相关,在10世纪到13世纪,频繁的物品、人文及宗教流动,给这座离海不远的城市带来了许多“番国情调”。今天的泉州街上,偶能见到个别外国游客到访,人们称他们为“番仔”,觉得他们稀奇。故乡在海上贸易发达的古代则不同,“番仔”是街道上常见的人。文献研究和考古踏勘表明,到了宋代,泉州还形成一个外国客商的聚居区。宋代文献《方輿胜览》(卷二十)说:“诸番有黑白二种,皆居泉州,号‘番人巷’。每岁以大舶浮海往来,致象犀、玳瑁、珠玑、玻璃、玛瑙、异香、胡椒之属。”当时的海外客商聚居地叫做“番坊”。“坊”接近现在的“城市社区”,“番坊”也就是指外国人居住的社区。这个地方在城南沿江一带,设有

^① 1974年,后渚出土宋代木构远洋海船,证实了其时泉州海外交通之发达。

船只停泊处和货物仓库,也设有居住区(如馆舍和富商大院)和商业区。^①宋代曾管理泉州通商事务的赵汝适,乘职务之便,广泛阅读外国地图,访谈泉州的“番人”,写出《诸番志》,对“番国”的国名、风土人情、物产及与泉州的海洋交通关系进行了相当细致的描述。《诸番志》所记的国家有58个,主要分布在亚洲和非洲,东起日本,西达非洲,甚至涉及意大利西西里岛,比较完整地概述了经过泉州与中国产生朝贡贸易关系的海外诸国情况。

如我在一篇文章^②中试图表明的,频繁地与“番国”接触,使古代的泉州人形成宗教文化上的兼容并蓄之心。唐宋期间,城里城外逐步形成了印度教、伊斯兰教、佛教、基督教不同教派的宗教朝拜中心,这些“番国”宗教朝拜中心与本土的道教和儒教共处一城,泉州呈现出堪称“世界宗教博物馆”的局面。要了解这个多种宗教并存的面貌,我们可以走访分布在各地和汇集到博物馆的建筑遗留物。在著名佛教寺院开元寺里,从石柱、基石、石塔的雕塑中,我们可以领略来自印度、埃及以至希腊的文化因素。这一切表明,公元10世纪到13世纪的泉州人,已从此前的“故国几年犹战乱,异乡终日见旌旗”的心态走出来,趋近港口、海洋和多元文化。

在哥伦布发现新大陆之前已存在于故乡的这种“天下主义”心态,具有重大的文化价值和理论意义。

在海与土地之间

到今天为止,仍然有不少理论家以为,中国过去是一个封闭的帝国,直到19世纪才在西方海洋帝国的冲击下产生民族现代化的“回应”。这似乎就是说,黄土地的封闭就是中国,蓝海洋的开放就是西方。不能否认,近代以来中外文化接触的历史,的确有“地海二元对立结构”的意味。旅行于闽南地区,我们从厦门到泉州,也似乎真的是见到了在近现代通商口岸上生活的“开明厦门人”与在古老的泉州城里生活的“保守泉州人”之间的些许微妙差异。然而,历史的旅行则使我们看到,故乡人的这种“保守”,其实并非自古而然。从古城遗留的见证文化交流史的文物看,数百年前泉州人的那种兼容并蓄心态是显而易见的。

然而,不能说那个时代的故乡是一个完全海洋化的“天下”。通过史书来回归故乡的过去,你能看到,泉州这座介于丘陵与港口之间的古城,在走向海洋的同时,并没有遗忘它来自的丘陵。在丘陵—城市—港口这个三点一线上,以九日山为象征的山丘,在当地的信仰世界里依旧保持着它的尊贵地位。城市与港口之间的人流与物流越来越多,人们对于城市与丘陵之间的“神圣对话”也越来越重视。于是,在北宋时期,九日山上出现了众多的亭台楼阁,官员和士人前来赏景观象的越来越多。登临者赋诗留名,在山上的岩石上留下了心情的印记。逐渐地,在这座小小的山丘上,人们也创造了一种别致的祭祀制度。当

^① 中国海外交通史研究会、福建省泉州海外交通史博物馆编印. 泉州海外交通史料汇编[Z]. 泉州. 1983. 89~94.

^② 王铭铭. 泉州学·跨文化研究·文化并存[J]. 海交史研究, 2003, (1).



时,出入泉州港的海船夏季御西风而来,冬季逐东北风而去,对风向和风力的把握,成为海船顺利往来于“诸番”与华夏之间的保障。风不顺,船就不可能顺利抵达想抵达的目的地。漂泊于大海,找不到目的地,能使浪漫的海员有机会享受流落于海岛的快乐。但是,对于目的明确的船队而言,它带来的损失是巨大的。一如南宋泉州知府真德秀在一篇祭文中所说的:“惟泉为州,所持足公私之用者,番舶也。番舶之至时与不时者,风也。”当时,人们相信,能使风顺从规律而不导致番船延误的是神。于是,祭祀海神的“祈风”仪式便应运而生。

祈风的典礼一年举行一到二次,上半年多在阴历四月间,为回舶祈风,下半年多在十月或十一月,为遣舶祈风。

祈风仪式中祭祀的主神是海神通远王。海神通远王祠在九日山延福寺,这是闽南地区最古老的佛教禅林。通远王之成为海神,显然是由于它曾经显示出确保海洋风平浪静的力量。不过,这个来源于闽南民间信仰的神祇,与真正意义上的海洋之神不同。

在希腊,海洋之神波塞东的神殿屹立在海边,其前门直面大海。波塞东据说与宇宙之主宙斯是兄弟,他的王国亚特兰蒂斯传说是一座广大岛屿。在希腊神话中,亚特兰蒂斯分成十份,由波塞东的五对双生子统治。波塞东的长男亚特兰斯以盟主的身份成为王中之王,因而这座广大岛屿被命名为亚特兰蒂斯。

与波塞东不同,家乡泉州的海神通远王成神于唐代,是一位隐居于山上的仁人,死后被人们供奉为山神,成神的地方是泉州境内的永春县乐山,因而,也称“乐山王”。一个民间的山神,是怎样转变为海神的?史书上说,“乐山王”变成“通远王”,故事发生在九日山。在唐代咸通年间(861~874年),和尚为了修建寺院,去永春乐山寻找木材,路上遇到一位老汉,这位老汉自愿当他的引路人。到夜里,和尚还梦见神仙许诺要护送他回寺。一天后,江水暴涨,有木筏自行到来,像有神推驶那样将和尚顺江送回来了。和尚悟出这是乐山之神显灵,回九日山后,他建筑了一个祠庙来供奉乐山神。后来,在九日山这个地方,每遇水灾、旱灾、传染疫病爆发,乐山神每得到人们的祈求,就会显圣消灾。接着,祈求海风顺畅的,也来向他祷告,结果也得到乐山王显灵。于是,朝廷加封乐山王为“通远王”。^①

也许是因为宋代的主流观念形态仍然是儒家,所以在选择主要祭祀地点时才基于道德考虑,坚持在离水有一段距离的山丘举办祈风仪式。至少对于官方而言,山神被当作海神来崇拜,显示出以“仁”为中心的社会道德秩序,理想上的地位应高于以“智”为思想和谋略源泉的商业活动。在宋代的大部分时间里,这种道德的关怀基本保持它的内在一致性。但是,到了南宋末期,随着海外商人势力的日益膨胀,情况便发生了一些变化。西域人蒲寿庚掌管了市舶司。蒲寿庚先世航海经商,先居住在占城(越南),后来迁居到广州,他的父亲蒲开宗于13世纪初期迁居泉州,定居于城市东南法石乡,经营香料业。蒲寿庚这个西域人在泉州历史上是一个鼎鼎大名的人物,他是第一代“华化”的西域人,从宋末到元代,他的家族在泉州地位极其尊贵,对地方社会有极其强大的影响。南宋末期,蒲氏

① 陈泗东. 泉州海外交通与海神信仰 [A]. 中国与海上丝绸之路 [C]. 福州: 福建人民出版社, 1991. 360~374.

兄弟协助官府击退海寇,蒲寿庚立功,授闽广招抚使,后又任提举市舶,变本加厉,势力得到更大拓展,独占泉州市舶之利30年,拥有数百艘海船。他是作为南宋的官员发迹的。南宋末,临安陷落,赵昰、赵昺逃亡福州,赵昰称帝,后兵败,从法石登岸,试图进入到泉州。赵宋皇室抵达泉州时,得到泉州南少林寺的响应,史书说,南少林寺有“千僧抗元”的运动。民间对于赵家,看来也是欢迎的。例如,泉州的百姓就曾将赵宋皇室所过之地改名,如“万岁山”(指法石山)云云。然而,在南宋遗族求援之时,蒲氏设下诡计出卖他们,杀害居住泉州的宋南外宗室,最后以此为“资本”降元。赵家皇子二人中,赵昺死于广州附近,赵昰在崖州投海。传说他们死后曾乘船到泉州,停留于沿江一堡码头,附近居民膜拜之为“日月太保”。元时,蒲寿庚官做得更大,在泉州的势力也更大,他的家族直到明初朝廷捕杀出卖宋室的外国人时才改姓并从此式微。泉州在西域人蒲寿庚的控制下,海外贸易客观上是发达的,这期间,直面海洋的政策也出台了。蒲寿庚本人作为官员,从海舶的货运和贸易中牟取暴利。对于这位第一代“华化西域人”来说,儒学可能辉煌,但海洋才是财富的生命。于是,他曾在泉州城外东北方向的一个小山上筑起一座“望海楼”,时常登临其上,远望海湾和来往的船只。高高在上的他,对于泉州湾的胜景一定极为欣赏,而欣赏之中,夹杂着保证海上物流畅通的欲望。^①

若是硬要用道德语言来评论,则蒲寿庚无疑是一个“腐败分子”。他在成为权贵之后,将整个南教场当成自己的私家花园。此外,他还设计私人的“棋盘园”,将棋盘画在地上,让女人着美衣扮成棋子,自己高高在上,指挥下棋。如果说蒲寿庚的发迹与南宋时期“西湖歌舞几时休”的时代氛围有关,那么,我们也可以说,是元朝“夷夏关系”的颠覆,造就了这位鱼肉华夏一方的西域人。在元代存在的98年时间里,华夏人成为被征服者,在元朝蒙古人、色目人、汉人、南人的四等人制度中地位最低。他们原来保持的山海之间的矛盾心态,一时落入了一种全面“外向”的格局之中。在华北地区,“以农为纲”的汉人,面对着依然具有游牧民族性格的蒙古人,心理压力是巨大的。在华南地区,“末业”早已得到远远超过北方的发展。不过,到了元代,政权易主,本来是这片土地的主人的人们一时被贬低为四等人中比汉人还低等的“南人”。为了对这些“南人”实行统治,元朝政府采纳了严厉的治理方法,在政治、军事、意识形态等方面,对地方社会进行严密控制。生活在当时泉州的“南人”,不能没有民族抵抗的情绪。传说元朝时,每三家合养一个元兵。这些元兵对原住泉州的当地居民无恶不作,又生怕民间反抗,所以禁止家庭使用铁器。民间早已怨声载道,他们设计于除夕夜宴请元兵,等他们喝醉后,将他们杀了。

不过,在严厉控制地方社会的同时,元朝政府也鼓励那些适应于四等人制度的生活方式。在华夏人那里属于“末业”的泉州海外贸易,得到了鼓励,海外势力的社会地位在这个地区也得到大大提高。这时原来潜藏在泉州民间的商业精神得到了空前的发挥。相比于宋朝,元朝的“天下雄心”表现得更为立场鲜明。在宋朝,商业化在华南地区得到的高度发展,但保守的朝廷似更易于从“自给自足”中得到满足,而且,由于国力较弱,因此一旦得到“诸番”的象征性承认,就已知足。到了元朝,铁骑摧枯拉朽横扫亚欧,当蒙古帝国的势力抵达沿海时,它并没有满足于以海岸为界圈定国家的版图,而是试图以此为前

^① 关于蒲寿庚的生平,见桑原鹭藏,《蒲寿庚考》,上海:中华书局,1929。



沿,进一步将势力范围拓展到整个“天下”。为了营造“天下混一”的局面,元朝对以往的宗教信仰体系进行了改造。在部分汲取华夏儒、道、佛三教的宗教因素同时,朝廷对于外来宗教采取宽容以至鼓励的政策。泉州原有的外来宗教,得到了进一步传播,其中的基督教和伊斯兰教势力拓展得最快。与此同时,元朝用微妙的措施将原来以山神为基础制造出来的海神崇拜进行了改造。

元朝建立后,作为华夏人文化圣地的九日山走向衰落,通远王不再得到官府的祭祀。为了创造一个符合“天下混一”理想的信仰体系,朝廷将原已在被征服的“南人”中间得到崇拜的女神妈祖“升格”成海洋之神。妈祖原名林默娘,莆田湄州屿人,是五代末年一个泉州巡官的第六个女儿。她的出生很奇异,传说她的母亲姓王,有一夜梦见观音大士赐给药丸,服用下去,就有了感应,怀了孕,北宋建隆元年(960年)三月,生下默娘。传说默娘生下时祥光异香。她从小聪明伶俐,8岁读书,10岁礼佛读经,13岁修持学道。此后,即救济乡人,为人除病,还会祈雨,能乘坐云彩在海岛上空漂游。她的神异之处,主要是“济人于水厄”。28岁,默娘未婚而卒,其后常显灵异。到南宋时代,民间已将她当成航海保护神,称之为“妈祖”,并立庙祭祀。为了表示自己是保境安民的政府,宋朝官府已开始重视妈祖的神力。南宋庆元二年(1196年),官府和士绅曾在泉州南门江流汇合、番舶聚集的浯浦建筑闽南最早、最大的妈祖庙,庙称“顺济宫”,用来保佑“水口”的安全。几十年后,泉州海寇横行,官府也曾向妈祖献祭,祈求庇佑。不过,宋朝官方将通远王定为海神,妈祖在祭祀典章中的地位并不高。蒙古族入主中原后,泉州市舶司复立。至元十五年,元世祖考虑到妈祖在朝廷平定海疆中可能起到积极作用,封妈祖为“泉州女神”。三年后,诏海外诸番宣慰使、泉州市舶提举蒲师文(蒲寿庚之子),册命妈祖为“护国天妃”。元朝为了从南方运输粮食,开辟南粮北运的海道,对于妈祖的作用更加重视。元初,朝廷为了缔造一个“天下混一”的大帝国,除了在欧亚大陆上挥军征战,也数次试图跨越海洋,试图将那些曾经只是在象征上“称番”的国家和部落纳入元朝治下。在几次跨越海洋的征战中,妈祖也被奉祀为护送海军的保护神。从此以后,妈祖正式地成为国家仪典崇奉的神灵。南宋时期始建的泉州顺济宫,以“天妃宫”的新名一跃成为航海者朝拜的圣地。

《元史》卷七十六祭祀志说:“凡名山、大川、忠臣、义士在祀典者,所在有司主之。惟南海女神灵惠夫人,至元中以护海运有奇应,加封天妃,神号积至十字,庙号曰灵慈。直沽、平江、周泾、泉、福、兴化等处皆有庙,皇庆以来,岁遣使齋香遍祭。”也就是说,在祭祀典章里面,大多数官方承认的神灵,祭祀都是由地方官府主办的,只有天妃是特殊的,因为她曾在“护海”中显过灵性,所以不仅得到最高的封号,而且中央政府每年还要特别派遣官员去沿海一带的宫庙朝拜。

从男性的山神到女性的水神,宋元之间信仰模式的变化,显然不是出于偶然。唐宋时期的大部分时间里,海外贸易一直是华夏朝贡体系的组成部分。因而,在泉州这座城市的信仰世界里,海洋之神并没有单独的神格。乐山王这个山神被崇拜为海神,集中体现了华夏海洋观念的模糊性。到了元代,蒙古族入主中原,华夏文化中崇尚的山之“仁”,为一种对水之“智”的崇拜所替代。尽管从元帝国的大格局看,儒家文化也得到统治者的部分吸收,但就泉州这个东南沿海的重镇而言,水之“智”显然已逐步成为官府刻意宣扬的信

仰对象。

一些年前,曾有知识分子用黄色的土地和蓝色的海洋来形容中西文化之别,这给人一种印象:中国的历史长期建立在黄土堆积起来的文化基础之上,与海洋无缘;而海洋是西方带给我们的经验,是近代史挑战中国的智慧结晶。如果黄土地与蓝海洋真的是象征农业中国与海洋“他者”的恰当符号,那么,从泉州历史的经验看,这一对符号的互动,绝对不是知识分子想象的近代中西关系所能概括的。在欧洲中心的近代世界形成以前,中国对于这对符号代表的那个地海二分的世界已有了长期的认识。在东南沿海地区,自公元3世纪到公元13世纪,南下的移民在山海之间摸索出自己的生存道路。直到13世纪上半叶,移动于山海之间的华夏人,对于海洋的经济意义已有了充分认识,但由于这个“尚仁”的民族对于山有着历史更为悠久的适应,因此,它对于海洋中汹涌澎湃的巨浪可能隐藏着的道德挑战,向来极其警惕。

然而,到了元代,随着中原易主,东南沿海也出现了一个与“土地中心主义”完全不同的时代。人们常说,元朝乃是一个北方草原帝国在中原的延伸形态。要是这样形容元朝是妥当的,那么,我们也便可以说,当游牧的草原人挺进到也充满动态的沿海人中,它相对容易寻找到二者之间的结合点。在这个时期里,东南沿海地区开拓的“向海挺进”的局面,大体可以说就是草原与海洋结合的成果。

元代,泉州的城市再度南向、东向拓展。聚集在这座古城南门之外的船舶、货物与各种人物,将泉州塑造成了一个到时至今日也难以恢复的繁华局面。那时,称为“镇南门”的南门后侧天妃的宫殿坐北向南,天妃平和地保佑着南来北往的人们,她俨然便是元帝国的“官方海洋信仰”的最高代表。她的面容介于少女与慈母之间,但丝毫没有给人有丈夫后的那种憔悴之感,这样一尊“天上圣母”的雕像,刻画出一个洞开的大门,向南迎接着行走于海上的船员。在元帝国的这个慈悲的“泉州女神”庇护下,各种信仰模式汇集一城,在女神的神殿内部,等级不高的“南人”地方民间神祇已寻找到自己的位置,而这个神殿的视野之内和背后的市井中,世界各大宗教的象征被信仰不同宗教的不同民族的人带到这里,各自拓展自己的象征空间。

在“天下混一”心态的鼓舞下,汪大渊年方20,便于1330年从泉州出海,探访海外诸国,五年后才回国,又于1337年出海,考察南海诸国。两次航海,涉足二百二十多个国家,写下《岛夷志》,于1349年由泉州达鲁花赤载入《清源续志》,后又单独印行,书名《岛夷志略》,广为流传。

元代经过和居住在泉州的“诸番”很多,他们有些是匆匆的过客,有些终其一生居住在泉州,死后也可能是因认泉州为“落叶归根”之所,而埋葬在这里。在来往的过客中,1291年意大利的马可·波罗奉元世祖之命,从泉州出海护送阔阔真公主远嫁伊儿汗国(今伊朗),1342年摩洛哥旅行家伊本·白图泰游历泉州,都称颂泉州是“世界大港”。如元人庄弥邵在其《罗城外壕记》中所言,泉州“本海隅偏藩”,“世祖皇帝混一区宇,梯航万国,此其都会,始为东南巨镇。”这座城市的要地,不再是位于城市中轴线北段的官府建筑,而转移到了它的“南关”。在这个地方,“四海舶商、诸番琛贡,皆于是乎集”。在元代中期,在镇南门上修筑了“崇楼”,匾额上书写着“镇南”二字,登临其上,人们看到的景观已不止是唐宋华夏人在九日山上见到的蜿蜒的山峦和溪流了。



偶然翻翻笔记小说,我在宋代笔记小说家洪迈的《夷坚志》中读到一段泉州人王元懋的故事。洪迈绍兴三十三年(1164年)曾知泉州,他讲述的这段故事说到这个“巨恶”作恶而招致报应的下场,而故事的开头则谈到王元懋发迹的过程:“泉州人王元懋,少时祇役僧寺。其师教以南番国书,尽能通晓。尝随海舶旨占城国。王嘉其兼通番汉书,延为馆客,乃嫁以女,留十年而归。所蓄奁具百万缗,而贪利之心愈炽,遂主舶舡贸易。其富不货,留丞相、诸葛侍郎皆为姻家。”在宋元时期的泉州,像王元懋这样通晓中外语言,长期居留过海外,进而将积蓄投资在海洋贸易中而获得利益的“古代海归派”,人数肯定不少。宋元两朝,游动于大陆与海洋之间的泉州人,情绪躁动,为贸易可能带来的财富所吸引,可以忘却“父母在,不远游”这个古训,乘海船去往异乡,穿行于风浪之中,尽力考验而成为巨富。因而,元代史书上大量记载的“诸番”,并非是中国东南沿海的重镇泉州的唯一种类的商人;那时的海外交通史的参与缔造者泉商,得到“通海”的机会,也有不少趋之若鹜,行走于江湖河海之中。所不同的是,到了元代,华夏之人暂时失去了帝国主人的地位,屈就于“草原帝国”的统治,他们需要生存于那一接近于种姓制度的四等人制度之下,看着各种机会流入异族之手。此外,就元亡之后的明朝君主、士人和农人来说,华夏人在当时所处的境遇,实在可以说是“以夷变夏”、“以胡乱华”导致的种种动乱。

“夷夏之辨”固然不一定是习惯于从“诸番”得益的泉州人民间所青睐的区分。然而,随着时间的推移,那种接近于“殖民主义”的统治,逐步显露出了它的“无道”。到了元末的十几二十年,通过漕运促成的“南粮北运”,造成了南方粮食的缺乏;“番商”的大量涌入,及元朝外国雇佣兵对于地方社会的强制控制和极力剥削,造成了明显的社会不平等;而“重商轻农”的心态,又使农业生产处于相对的落后状态。这些因素加上天灾,到至正十三年(1353年),在泉州导致了一次严重的饥荒。那时,死于饥荒者,尸相枕藉,成群的泉州人相互搀扶着去永春讨饭。

元统治者或许不了解“君子和而不同,小人同而不和”这句有利于维持天下秩序的古训,其不同利益集团由于一时的共同旨趣而结合力量,但是,随着利益的分化,它们也产生了分化以至激烈的矛盾。至正十七年(1357年),控制泉州的色目人图谋建立自己的独立王国,发生内讧和兵乱。1357年,亦思巴奚军万户赛甫丁和阿迷里丁勾结,割据泉州。次年,泉州行省复立,但仍处在动乱之中。四年后,元朝总诸番互市的那兀纳又起兵杀阿迷里丁,不久赛甫丁改据福州,被击败后残兵败将航海回泉,那兀纳乘机占据泉州。又四年后,福建行省左丞陈友定率兵破泉州,进城后大杀穆斯林,兼并周围地区,结束了元末泉州的十年割据。两年后,泉州归降明朝,从此地方社会进入了一段不同于往昔的历程^①。

明朝 277 年中,泉州的海洋交通和互市没有始终断绝。在借重色目军事力量的永乐皇帝在位期间,泉州市舶司暂时得到恢复。不过,当时所设置的来远驿仅为接待琉球贡使、储藏贡物之用。永乐十三年(1415年),永乐皇帝的亲信郑和四下西洋,回航路经泉州,修葺天后宫。两年后郑和五下西洋,专程到泉州灵山祭祀唐代来泉州传教的穆罕默德弟子的圣墓。四十多年后,锡兰国王遣王子来贡,回国途经泉州,因王位被外臣继承而定居与

① 中国海外交通史研究会、福建省泉州海外交通史博物馆编印,《泉州海外交通史料汇编》[Z],泉州,1983,59~60.

泉州北门小山社区之中,改汉姓“世”。正德三年(1508年),欧洲地中海经济势力已勃起,并开始渗透到世界各地。此时,佛郎机(葡萄牙)商人来泉州贸易,八年后在此设立“公行”,以这里为贸易据点,活动了将近四十年,到1549年才因在当地盘剥过重而被当地人驱逐出境。

说起故乡明代的历史,人们总是时感遗憾。在明朝统治的大部分时间里,泉州城里曾经出现过的“市井十洲人”盛况消失了。几项曾给明代泉州带来海外交通生机的事件,与大部分时间里的“海禁”相比,仅能说是昙花一现。明朝多数君主禁止泉州人延续他们的旧习惯进行海上贸易。史书给出的“官方解释”是,“倭寇之患”自1370年首次出现在泉州起,便没有停止地在沿海地区造成社会的动乱。1387到1388年,江夏侯周德兴在泉州建一卫、五所、十六司,构筑了相当巩固的海防线。这条沿海防线与在同一时期重建的长城一道,以军事防卫的前线,划定了文化意义上的“夷夏”之界。在华夏的范围之内,自明太祖开始便持续地展开所谓“礼法之治”。“礼法之治”,显然是针对元朝“以夷变夏”、“以胡乱华”导致的“乱”提出的政治纲领。明太祖曾对众臣说“戎夷之祸中国久矣”,而他自己作为华夏人,对此感到“深有可耻”。对明太祖来说,“戎夷之祸”的主要后果,就是导致人们不能安居乐业,使人的欲望滋长,“天理”尽灭。为了创造一个新的理想社会,实行“礼法之治”首要的任务就是要在华夏人的范围内复兴“先王”的礼仪秩序,重建乡土社会的定居社会模式。与这一理想相违背的活动有很多。其中,游动于不同地点之间,特别是行走于江湖河海进行贸易,被认为是最严重的“违反礼法”的越轨行为。

明太祖对于游动的印象,大致与“离乡背井”一样,这种感受,也有些像晋唐之间南渡的缙绅在“荒服”避难时那种“想家的感觉”。在他的生活理解中,能定居在一个村庄里,人就自然能享受安居乐业的幸福,而各种形式的人口移动,都既不能使人得到幸福,也不利于社会的稳定。因而,它是一种道德上的罪孽。在明朝时期,“游”和“惰”这两个字被连接起来,成了“游惰”,给人一种印象,似乎游动的人总是懒惰的。而什么是懒惰?意思明王朝也很明确,那就是不喜欢在家园里耕作和读书。为了创造“耕读传家”的华夏文化传统,明朝廷运用了许多方法,在社会道德秩序的维护方面,最别致的是严密组织的里社制度。在泉州,这种制度的地方化形态叫做“铺”。

[收稿日期] 2008-03-07

[作者简介] 王铭铭(1962~),男,北京大学社会学人类学研究所教授,中央民族大学民族学与社会学学院特聘教授,博士生导师。北京100871