

明清时期的区位、行政与地域崇拜*

79

——来自闽南的个案研究

王铭铭 撰 李放春 译

整个明清时期(1368—1911年),闽南地区的泉州府实行着一套完整的城市社会空间区位的分类体系——“铺境”。这一空间制度最早由明朝地方官员于14世纪70年代发明出来。在其创设之初,铺境是为组织地方民间军事联防(铺兵制)与收集地方信息而设的;此后不久,地方官员逐渐将它用作城市行政控制的工具以及在地方上象征性地呈现帝国国家结构的手段。同一时期,政府官员治下的当地民众通过仪式挪用和故事讲述的方式来回应这一朝廷强加给他们的空间秩序。毫不令人奇怪,在

* 本论文基于我在1988—1992年间对民间时空文化的调查研究写成,该研究是我的博士论文(Wang 1992)的组成部分。调查经费由英国文化委员会管理的中英友好奖学金计划、伦敦大学核心研究基金以及伦敦东方和非洲研究学院的研究奖计划提供,在此我要感谢这些促成我的研究调查的组织,并谨向给予诸多帮助的王斯福(Stephan Feuchtwang)、王连茂、郑振满、唐少华(Stuart Thompson)、王思明(Nich Tapp)诸位教授致以由衷的谢意。本文的英文版发表于:*Late Imperial China*, Vol. 16, No. 1 (June 1995)。我必须感谢该刊的三位匿名评审人,他们对这篇论文的初稿提出了富于建设性的批评;另外应感谢该杂志主编罗威廉(William Rowe)教授在本文发表后来信表示支持。文章由北京大学研究生李放春同学译为中文,博士生赵丙祥同学加以初步校对,他们所做的工作对我来说是十分珍贵的帮助。因本文原为英文论文,译出后深感有些别扭(我只在引据的资料方面做了小部分更动并删去了原来发表的三幅地图,其余文字未加改动),望读者加以谅解。

明清时期的区位、行政与地域崇拜

一个地方社会里,铺境制度被改造为各种不同的习惯与观念,也转化成一种地方节庆的空间组织。正是在此改造和转化的过程中,官方的空间观念为民间社会所“扬弃”。当地史学家和民俗学家们编纂的文献资料能够证实,在传统时期,铺境在当地民众的社会生活中扮演着重要角色。这些资料以及更多的近期调查(陈垂成、林胜利 1990; Wang 1992: 132 - 63)提供了一些线索,我们或可沿着这些线索追寻铺境制的缘起和转型过程,而本文即旨在尝试对这些有价值的资料进行系统分析。

我的研究乍看起来似乎属于极为特殊的个案分析。然而,这里展现的“特殊个案”无非是为了说明更具一般意义的观点。也就是说,我将指出,“铺境”这一空间制度在阐释中国的地方制度与认同这个一般性论题方面具有相当典型的意义。我尤其认为,这一研究能够表明,空间制度如何被发明出来,被用于治理社会并将不同的地方纳入到当时那个集权化的秩序之中;而我也试图强调,这一个案同样重要地表明,一种空间制度如何能够被重新塑造为另一种空间制度,从而也相应地改变了它原有的功能与意义。因之,这个特例道出了在一个复杂社会中行政空间与民间仪式地理之间以及地方治理方式与草根文化之间的相互关联和互动这一一般性含义。

一、地方、秩序和地域崇拜

我的观点缘自如下认识:在中国的社会空间形成和景观的仪式建构过程中,“地方”(place,或译“区位”)具有根本性的意义,由此,“地方”对于中国人的社会存在方式来说也具有根本性意义。我将从地方创建和空间观念的角度入手来分析“铺境”。由此,我也期望藉此辨识出潜含于中国地方体系模式之中的机

制,并尝试说明地方对于理解中国社会所具有的意义。我的思路受到自施坚雅(G. William Skinner)以来关于地方在中国所扮演角色的人类学与社会史研究的影响,同时,我也试图通过本文的探讨对这些研究进行重新的思考。

在其对中国社会空间的杰出论述中,施坚雅(Skinner 1964-65;1977)提出地方体系的“功能”解释。他的地方理论具有双重性:一方面,他认为,中国农村地区存在某种“核心地点”,这些地点对中国社会的空间模式来说非常重要;另一方面,他又认为中国并非一个大一统的实体而是诸多宏观区域的集合体,它源自各种地方级序的一体化。施坚雅理论的总体特点在于强调经济史因素。施坚雅承认,地方体系受制于各种不同的力量,但他同时假设,地方的创建主要依赖于个体对谋生地点的选择,进而受到土地质量和市场服务设施的影响。在施坚雅看来,一个中国地方并非是由于精心设计而创建出来的,而是一个持续“熵”的结果,在这个过程中,家户、定居点和市场逐渐建立起来并彼此连接到一起。商业活动是将家户和定居点并入分立性地方的关键机制。施坚雅坚持说,中国的核心地点是那些从生产者手中获得产品,然后加工、包装,再分配给消费者的集散地。所有核心地点均可以排列在由经济功能界定的分立级序当中:通过为所有低层地点提供交易服务,高层地点支撑着低层地点网络。除这些有关核心地点的观点外,施坚雅强调中国的地方在规模上有很大差异。他认为,传统中国由八个独立的宏观区域组成(1977),每个宏观区域都具有一种中心—边陲结构。区域的核心也往往是资源、生产、投资 and 商业化相对集中的地区,相比之下,边陲则较少中心拥有的这些有利因素。在施坚雅看来,宏观区域是“功能区域”,因为这些区域“具有内部分化特征”,而且它们组成了“包括多种在功能上相互关联的活动的体系”(Skinner

1977:216)。

82 ■

我的研究以施坚雅的精辟见解——即，地方的形成在中国社会的形成过程中扮演了重要角色——为起点，但更直接地始于对其功能主义“市场模式”衍生出的几个主要问题的认识。显然，施坚雅将地方的形成归之于个体的理性选择、社会中的市场力量以及区域的功能组织。我对施坚雅论点提出的问题则是，政治力量及其主体行动者又扮演了什么样的角色？尤其是，集权化国家在施坚雅所描述的整个过程中难道无足轻重？如果施坚雅正确表明了中国宏观区域具有相对自主性的话，我们又如何解释集权化国家的存在？普通居民又是如何拥有了地方的概念？经济机制是主观的地方创建过程中的唯一因素吗？要想回答这些问题，就必须考虑到有关中国地方制度的研究。

自施坚雅以来，地方在中国社会秩序形成过程中的重要性已经为许多中国研究的学者所认可。不过，许多学者尤为关注中国地方制度和观念的政治、文化面相。在诸多学者的研究中 (Rozman 1977 - 78; Esherick 1987; Sands and Myers 1986)，我想辨识出两种不同的取向。出于本文的考虑，我分别称之为“行政空间理论”和“宗教与象征理论”。

所谓“行政空间理论”，指的是强调中国地方之政治角色的有关论述。这些理论从国家的地方社会控制方面来思考地方的角色，这是施坚雅甚少关注的。地方网络和认同被看作政治过程的产物。国家被视为一种政治的、“全民的”、军事化力量，是国家建构了地方体系，目的在于实施对社会的支配。由于这个“国家”致力于地方的建构，持这种取向的研究者自然转向探讨国家如何通过地方网络来统治人们。地方体系与帝国的行政空间结构相关联，它们是社会控制的手段(如 Brook 1985; Wakeman 1986)、大城市的公共秩序与资源管理的形式(Wakeman 1982)。

由多少具有福柯(Michel Foucault)意味的视角观之,这也和国家对家户、邻里的管辖联系在一起(如 Dutton 1988; Dray-Novey 1994)。因而,在特定地方的形成方面,普通居民的作用被认为是“消极的”或“被动接受的”。

行政空间理论没有直接涉及到对施坚雅模式的重新思考,但它们仍然提出了关于中国地方形成的重要的不同观点。两相比较,我们会发现,行政空间理论将中国地方制度视作政治产物,而施坚雅则视之为市场的产物。进而,行政空间理论设想,集权化国家是形塑社会的强大力量,这与施坚雅关于区域独立性的认识截然不同。两者的分歧显然来自这一事实,即行政空间理论从施坚雅“自下而上的”社会分析模式转变为“自上而下的”分析模式。施坚雅关心的是,小地方如何被整合进较大的地方;相反,行政空间理论则谋求考察中央国家如何“裂变”为小地方——国家通过细胞化地方而达到控制个体的目的(参见萧凤霞[Siu]的调查,1989)。

另外有些学者则采用完全不同的宗教与象征人类学取向,他们运用诸如意识形态和象征的概念模式来考察地方。尽管这一种思路与施坚雅有很强的谱系关系,但它已迥异于其先声。受人类学之影响,这些学者关注的是为施坚雅所忽视的那些“本土观念”。首先,王斯福(Feuchtwang 1974a)及(在较低程度上)德格罗伯(DeGlopper 1974)与施舟人(Schipper 1974)的研究都表明,地方中的庙宇(它是城市中或更小地方中的邻区)是如何成为社区的象征性体现和边界定义的。王斯福承认,普通居民拥有一定程度的“自主”;一如他所表明的,中国的个体和群体在特定社会背景下实行着年度仪式周期,而这恰好标示着地方。

不过,受马丁(Ahern 1981)关于大众对帝国科署的仪式模仿理论的影响,王斯福认为,民间地方认同从集权化帝国的意识形

态与社会支配中脱离出来,并自发地呈现为一种“帝国隐喻”的逻辑(Feuchtwang 1992a)。尽管它们和帝国中心并无真正的政治联系,民间的地方表述却在很大程度上显示出对中心的模仿,尤其是当它们对中央权威进行象征表述的时候(Feuchtwang 1993)。这样一种思考必然会得出中心与边远地方之间存在联系的结论。为了说明草根社会的地方认同何以能与帝国中心相合,王斯福诉诸施坚雅的区域理论(虽然他没有直接提及施坚雅)。他认为,在草根社会关于地方的象征性表述和国家中心之间尚存在一个中间层次。此即所谓“多中心”概念(或,就其实际而言,施坚雅的宏观区域理论)。这表明,中心与当地地方的联系同时也是一种“解除联系(de-linking)”的机制。正如王斯福在讨论地域崇拜的巡游时所言:

地域崇拜的迎神赛会也标示出一幅中国人观念中的地图。正如我想表明的,地域崇拜及其节庆是由一系列巡游组成的,这些巡游描画的乃是置身地域崇拜保护之下的那些中心性细胞单位。但它们并非聚敛于一个单一中心,……108个星宿就是缺乏这种整合与统一状态的一个明证。(Feuchtwang 1992:108)

另一位人类学家桑高仁(Steven Sangren 1987a)从地方崇拜、地区进香及支配性(hegemonic)宇宙观方面来研究地方。和王斯福相类似,桑高仁赞同“象征共同体”的论题,而且,也和王斯福相类似,他将地方看作是民众对社区认同与稳固性的自我表述。但是,桑高仁并没有采用“帝国的隐喻”支配的观点。他提出,地方与地方崇拜之间尚存在两种其他联系方式。

第一种联系方式是进香仪式,即一种集体的“神圣”旅行,它削弱了地方的稳固感,并由此使得这种地方稳固感具有了强调地区权威和王朝权威的功能(Sangren 1987a:61-92)。桑高仁指

出,相对于边陲地方(如农村),政治—经济中心是那些“根庙”(root temples)的所在地,而根庙为地方崇拜和地区提供象征性支持。向那些位于地区中心的根庙进香,似乎只是把当地的小地方崇拜和中心象征性地连接起来;但它们是由施坚雅首先界定的政治—经济秩序之地区体系的主要组成部分。

其次,桑高仁试图将中心对边陲地方的支配与基于阴阳级序的宇宙观结构联系起来(Sangren 1987a: 132 - 40),他想要表明,传统宇宙力量的级序化使得地方体系的级序化拥有了合法意义。他指出:“阴与阳、无序与有序、外人与自己人,及潜含于上述诸种对立范畴之调和过程中的权力,要明显早于一体化地区经济体系的产生时间。”(1987a: 232)这进而促使桑高仁认为,国家有足够能力在民众意识中确立支配权,而这一意识本身又不断再生产着施坚雅没有强调的正统国家崇拜(Sangren 1987b; 请参见 Weller and Gates 1987; Zito 1987 中的类似观点)。

地方研究不能回避对“中心”与“边陲”之相互关系的考察,这无论对于施坚雅的讨论抑或其后研究地方问题的学者们来说都是如此。现在,我们至少已经有了三种关于中心—边陲关系的理论。在施坚雅看来,“核心地点”是作为贸易、网络 and 城市化之客观历史的后果而出现的地点,它们由于其理性的经济重要性而成为踞于其他地点之上的“高层地点”。在坚持“行政空间”理论的研究者看来,中心是行政权力集中、国家明显在场的那些网节点,而边陲则是作为受这些中心控制的那些空间。在宗教和象征人类学家(尤其是那些关注“地域崇拜”的学者)看来,中心是想象的“根”,它们为小地方提供象征资源。边陲地带的小地方有其自身的秩序,不过,地方秩序通过“隐喻方式”(王斯福)或“宗教—宇宙论方式”(桑高仁)而被纳入到那些“中心”区域当中。

关于空间的行政空间理论和宗教与象征理论,已成为考察因检讨施坚雅而引出的一些论题的理论中两种相当重要的视角。一方面,这两种视角注重考察国家与社会的关系,另一方面,则注重考察不同的地方概念与权力形式之间的关系。然而,由于过分强调国家的作用,行政空间理论对特定地方的普通民众如何看待地方关注不够。而王斯福和桑高仁则在政治史学家失败的地方取得了成功。他们关于“地域崇拜”的分析已经发展出可用于理解民间文化观念的理论模式。不过,在认为民间社会的地方观念(地域崇拜)乃是模仿了官方关于地方级序的政治—经济与意识形态的界定方式的同时,他们仍然没能回答这一问题,即:民间社会所模仿的究竟是官方行政空间,还是别的什么东西?

在简略评述以后,现在我可以重提一些问题:行政空间与地域崇拜之间是否有关系?草根社会关于地方的庆典话语在何种程度上重新确认了社会空间级序的官方国家模式?我们是否能将民间关于空间的仪式表述方式与行政空间的建构分离开来?政治联系(行政空间的论题)和我们所谓“中心”与“边缘”之间的“象征关系”(象征人类学的论题)之间是否存在关联?如果我们要思考普通民众究竟是“无意识地”合法化了官方的空间级序,还是他们拥有自己的地方分化概念,那么,这些问题就显得尤其重要。阐明沟通和/或区别官方国家的理想模式与民间社会仪式建构的过程,仍是探讨中国社会的历史学研究与人类学研究的关键问题。我的意图是,通过运用一个个案研究,来增进我们对这一问题的理解。

正如我将在下文中进一步阐明的那样,“铺境”这一体系本身表明,官方关于地方的行政建构和民间社会关于地方的象征建构是不可分的。铺境体系的发明与明代全国范围内的行政空

间设置紧密地联系在一起(Brook 1985)。恰如朝廷所希图的那样,它的作用在于规范地方活动、减少越轨行为、创建地方防卫体系,并提供一个地方化帝国秩序的全景。铺境还将不同的地方和帝国的国家中心通过政治—宇宙论方式连接在一起。不过,对城市的普通居民来说,铺境并不像官方国家话语所勘定的那样,而是变成了一种草根社会庆典活动的地理导引图,是节庆、社区仇讎及迎神赛会的混合体。

通过运用泉州“铺境”的个案,我试图糅合行政空间理论和宗教与象征理论以观察行政空间与草根社会的地方认同究竟在何处契合、何处分野。我的总体观点是:在铺境的形成与转型过程中,它不仅为官方提供了一种社会的空间设计方案,而且也提供了一种帝国理想模式,而这种理想模式正是为民间传说所反映、民间庆典文化所模仿以及(以悖论的方式)民间文化又反过来具有反馈作用的对象。正如我们通过考察地方政治与仪式可以看到的,尽管中国的帝国权力与民间社会力量在特定情况下能够达成表面上的妥协,它们之间却仍然是一种矛盾关系。我们可以发现,理想的帝国模式和民间模式之间存在着尖锐的对立。前者强调的是“秩序”,而后者则突出当地的团结和“社区竞争”;前者服务于真正的帝国政治目的,而后者却表达出民间社会对在晚期帝国政治发展过程中所丧失的地方自主性的怀旧之情。因此,铺境个案提供了一个国家的向心型地方级序组织和民间的离心型地方概念之间抗辩与共存的绝好例子。

二、铺境与社会控制

正统的历史著作(如 HAZS 1672[1987年重印]:1.2; QQZFY 1763:卷5; DJJXZ 1842:卷21; QJJXZ 1765:卷1)都将铺境制的缘

起溯至上古时代,认为铺境的理想模式源自周代官员在朝廷和“体国经野”中的经验,而铺境与周朝治理社会的制度在功用上如出一辙。在某种意义上,这的确可以说是事实。铺境出现之前,地方管理已有两千多年的历史。然而,严格地说铺境只是在帝国编纂地方记录之前的几个世纪才发明出来。

作为一个术语,“铺境”为泉州所独有;但作为一种行政机构,铺境则与全国范围内共同实行的一项行政制度相一致,这一制度是随着14世纪末的政治变化而出现的(Brook 1985)。据1842年纂修的《晋江县志》(DJXZ 1842:卷21)记载,铺境由“境”(地方或邻里)和“铺”(“境”之上的区划)两级城市空间区划组成。它和“图”(高于“铺”,相当于农村的“都”)与“隅”(城市区划,高于“图”)密不可分。

宋代的泉州人并不熟悉这些概念,宋代泉州府的行政区划是“厢”、“坊”和“街”(庄为玘 1980;陈允敦 1980)。“都”、“图”、“隅”这些术语的首次出现,是在元代“版籍志”的官方描述当中。不同版本的《晋江县志》(1765;1842)都清楚地表明,这些地方级序名称在元代时出现并取代了宋代的名称。那时,泉州界内有“图”和“隅”,但还没有“铺”和“境”。

由于历史资源所限,很难清晰描绘出元代时泉州的地方管理。可以肯定,“铺”的说法在元代就有,但其含义和明清时的官方设置十分不同。古汉语中,“铺”是距离范围,相当于10里地。明以前,“铺”也用作距离测量的官方单位。“铺”还可指驿站。在元代,“铺”和“驿”是官方文件传递及地方政治经济信息储存的两级驿站。^[1]

明代以前,泉州府的城市空间是按照较铺境为大的单位来划分的,这可能表明帝国行政躯体的“细胞”尚未发展为后来的样子。^[2]作为行政空间单位,铺出现于14世纪末的明代。该制

度仿效元代铺驿制,但其功能已由消息的传递与储存转变为铺兵组织与行政空间。

从 1542 年纂修的《崇武所城志》(CWSCZ 1542[1987 年重印]:6,9-10)中可以知道,在明初,“铺”这一术语用于“窝铺”的语境之中,是崇武所城(泉州北 40 公里)驻防军士的一种岗位。窝铺是崇武镇防卫体系的一部分,由江夏侯周德兴于 1387 年创建(MS 1675-76[1962 年重印]:132)。在其他同一时期建立的所镇中也有窝铺(QJJXZ 1765:卷 2)。根据 1765 年纂修的《晋江县志》的说法,在 1381 年,泉州的住户按照八个类别(市民、军人、盐民、手艺人、弓箭手、戍兵、防卫铺兵和医生)进行登记。其中一个类别就是“铺兵”。这表明,当时在泉州已有“铺”的区划。

从这些线索我们可以得知,铺境的最初形式是周德兴在 1381—1387 年间沿泉州海岸所建 16 个所城中的营地哨所(MS 1675-76[1962 年重印]),或说是负责泉州城周围的安全与控制的铺兵组织。明朝当地政府沿用了元代隅图制度,并增加了“甲”(出于当地社会控制与铺兵组织的便利,每图辖十甲)(DJJXZ 1842:卷 21;QQZFFZ 1763:5:11)。泉州下设三隅;这三隅再分为十五图;每图又分十甲(DJJXZ 1842:卷 21;QJJXZ 1765:卷 3)。铺境指的是出于对城市居民进行军事组织的目的而设计出来的城市空间区划。

然而,在清代史学家所纂的记录中,铺境被描述为一种行政空间区划制度(如 QJJXZ 1765:卷 1-3)。铺境是在何时变成行政控制制度的呢? 1765 年版府志清楚表明,清初一些泉州府民被迫从泉州迁往内地(即清初的“迁界”,见谢国祯 1982)。1680 年,大部分人被允许迁回市郊。为便于登记回迁市民,泉州的地方官给铺境制增设了一些单位。因此,铺境在 17 世纪前显然就已经成为一项行政制度了(QJJXZ 1765:卷 21)。

为什么晚期帝国的府治要发明这一制度？要理解铺境对于帝国政府和社会的含义，必须把它和影响了当地政治及社会文化发展的宏观变迁过程联系起来考虑。

三、晚期帝国秩序的维持

泉州铺境制发明与巩固的历史时期，是在一个中国政治环境经历了戏剧性变化的时代。当时，两种密不可分的政治变化对社会产生了巨大的影响。一方面，朝廷大力推进其沿海地区的防卫建设；另一方面，朝廷对内部稳定的日渐关注促使统治者努力重塑元代遗留下来的社会秩序。铺境制的发明和当时的政治历史环境不可分离。

作为沿海地区的一个主要商业中心，在明以前的数个世纪中，泉州的社会经济、地方政治及文化领域得到了自由发展。公元2世纪前，泉州尚没有汉人定居。泉州城和泉州地区由北方移民（来自河南、山东、山西以及其他北方省份）形成。9、10世纪期间，泉州人在这个边远地区创建出一个自由的空间。这片空间在数个世纪之内发生了重大发展，促成了泉州地方经济和文化的拓展（QZGYGDHWJT 1982:31-73）。在其地区拓展的初期，泉州最显著的发展是手工艺品（如瓷器）的发展，当地市场网络和区际贸易体系的建立，泉州府作为地区性商业政治中心得以确立，以及泉州与海外联系的肇始（Clark 1991）。

10世纪末，泉州已经成为中国东南沿海地区的主要商业中心，同时还是中国对外贸易的交接地点（庄为玘 1985:196-212）。由那时起，泉州开始引起朝廷的直接注意。宋元期间（960-1368年），许多市舶司建立起来（傅宗文 1983）。这些贸易机构的主要职责是负责税收，但它们的存在使得商业活动正

式化了,并在这个“荒蛮之地”创造出一种经济竞争和商业化的空间。对当地的手艺人和商人们来说,它们还代表着,官方对他们的商业活动持一种鼓励态度。在商业和地方经济扩张方面,帝国政府和泉州平民的动机不同:政府需要的是财政收入和晋献皇帝的“贡品”,而当地的生产者和商人们则是谋求私利。但是,对商业的不同态度并未阻碍泉州的地方经济拓展。相反,国家政策与当地民众利益不谋而合,促成了当地重要的地区性市场(“市”)体系的成长。

泉州在帝国区域秩序体系中的边缘位置也使得这个城市在某种程度上远离于国家的道德—意识形态统治。宋元期间,“商业精神”在泉州获得了成熟的发展(庄为玘 1985:第1章)。那时,帝国政府对基层社会的控制相对松散。在这座城市,各种宗教文化和社会形式繁生(QZGYGDHWJT 1982:73-86)。在这种情况下,该地区的地方创建和级序组织主要通过经济过程进行。克拉克(Clark 1991)已经表明,3-13世纪期间贸易和商业网络如何促成了地区中心的形成。^[3]

然而,自明以降,政治变迁将这座城市改造成成了一个截然不同的地方。简略说来,两个因素导致中华王朝政体发生了转型。就内部而言,明以后的中华帝国面临着较之以往时代远为严重的社会危机和冲突(Spence and Wills 1979; Wakeman and Grant 1975)。而从外部来说,它与欧洲人和日本倭寇的遭遇构成了对中国作为世界“中心王国”之合法性的一种主要挑战(Elvin 1986)。明清时期的帝国体制诉诸政治军事手段来应付内部社会危机和对外关系中的合法性危机。帝国所做的努力是着手建立一个沿海防卫体系,压制沿海地区的商业与非正统的社会文化形式。

这些政治变迁的一个重要后果就是,泉州由一个边缘性的

“自由空间”和商业中心转变为一个中国沿海防卫要冲和帝国的行政中心。明初,16个所城在中央王朝遣往福建“经略海疆”的官员周德兴主持之下建立起来(MS 1675-76[1962年重印])。这些所城围绕府治泉州,散布在沿海一带,从而构成了边境防卫的第一线。置身由所城防卫线创造出来的更大地区界限之内,泉州进而被一座坚固的城墙(也是周德兴主持修建)禁锢起来。

泉州府的内部空间也被改造。在泉州商业扩张期间,这个城市拥有两个中心:坐落于城市空间轴线中心的府衙和位于衙门南部远处的一个大商业中心(当地称“聚宝街”)。到了明代,城南的商业中心被封锁起来,整个城市空间结构的设计只允许有一个中心即政府衙门。这一空间重构伴随着祀典空间即官方庙宇(“庙”和“坛”)的扩展(QJJXZ 1765:卷5)。当然,这种官方祀典和祀典空间在明以前即已存在,但它们只限于政府衙门左近之处。明朝建立后,庙坛扩展至所有城区(QJJXZ 1765:卷15)。

首先,铺境体系与所城和为城墙环绕的府城一道被设置为一种军事单位的体系。当边境遭到“外夷”(特别是日本海盗)侵扰时,它可以及时提供铺兵(QJJXZ 1765:卷7)。不过,建制之后,在泉州城确立晚期帝国社会与象征秩序的过程中,铺境与经过重建的城市政府组织及帝国祀典空间结合到了一起。

三本帝国方志系统描述了泉州的铺境制度:乾隆版《泉州府志》(QQZfZ 1763)、乾隆版《晋江县志》(QJJXZ 1765)与道光版《晋江县志》(DJJXZ 1842)。从这些帝国方志可以知道,在明代,泉州城由36铺72境组成;它们还表明,在有清一代,铺境的数目随着这一制度向市郊的扩张而相应发生变化(QQZfZ 1763:卷11;QJJXZ 1765:卷2;DJJXZ 1842:卷21)。道光版《晋江县志》罗列了38铺96境(DJJXZ 1842:卷21)。铺之上是隅图组织。因

此,我们现在所知的所谓“铺境”实际上指一种行政分级组织,它由隅、图、铺和境四级地方区划组成。县志资料也表明,在明代,泉州共有 3 个隅。1765 年,为了重新安置一些“军户”,在市郊又增设了一个新隅(DJJXZ 1842:卷 21)。

尽管铺境是基于城市军事组织,但它可能自明代中期起就已经成了一种城市行政区划制度。在“城”这一层次之下,泉州城区分为 4 隅;每隅再分 4 图;每图又下辖数铺;每铺则包括两个以上的境(表 1)。

表 1 隅、图、铺、境的数目

隅名	图数	铺数	境数
东隅	4	5	13
西隅	4	10	22
南隅	4	15	36
北隅	4	5	15
增设隅(附郭)?	3	10	不详

资料来源:DJJXZ 1842:卷 21。

作为地方体系,铺境看来明显是基于政治宇宙观和对空间关系的准风水诠释。4 隅、16 图、36 铺及 72 境的数目规定,显然符合象征性的数字逻辑。这一安排旨在加强空间关系的平衡与稳定,在边界已经确立的边境地区创造出“安”的氛围。

正如我在后面将要探讨的,通过发明铺境而将帝国宇宙观植入泉州有着双重目的。一方面,这一举措谋求确保能够维持不同实体间的秩序关系;另一方面,则是追求普遍秩序维护者的“仁”治或“正”治。作为帝国身体政治的细胞,铺境内部要保持高度的“和”,而其外部秩序则代表着一个更高的统一的统治秩序。

四、地方与社会控制

关于基层行政单位的功能,乾隆版《泉州府志》卷5云:

周礼司徒所属乡大夫、里宰司、市厘人诸官类,以辩民数之盈虚,而审其财蓄之聚耗,抚之版籍,富庶为先也。泉自宋初,始分乡里,元明以来复有坊、隅、都、甲之制。或异名而同实,或统属而分并。年岁丰凶、兵疫动定,增之减之之所不能无耳。

至于这些空间划分单位的作用和具体安排情况,道光版《晋江县志·铺递志》(卷21)在乾隆版府志的基础上作了比较详细的解释:

周官体国经野,近设比、闾、族、党、州、乡,远立邻、里、鄹、鄙、县。遂举闾阎、耕桑、畜牧、士女、工贾。休戚利病可考,而知今之坊、隅、都、甲亦犹是也。而官府经历必立铺递,以计行程,而通声教。都里制,宋元各异。明如元。国朝间有增改,铺递则无或殊。守土者,由铺递而周知都里、稽其版籍、察其隆替、锄其莠而安其良,俾各得其隐愿。则治教礼政刑事之施……

本县宋分五乡,统二十三里。元分在城为三隅,改为四十七都,共统五图各十甲。明因之。国朝增在城北隅,为四隅,都如故。顺治年间,迁滨海居民入内地,图甲稍减。康熙十九年,复旧。三十五年,令民归宗,遂有虚甲,其外籍未编入之户,更立官甲、附甲、军甲、寄甲诸名目。后增设一图,有立僧家分干一图。共一百三十七图。

城中及附城四隅十六图。旧志载三十六铺,今增二铺,合为三十八铺:

东隅统图四(内中华、行春、袞绣、胜果,外驿路,共五铺);

西隅统图四(明统图十,内清平、文锦、曾井、奉圣、铁炉、三朝、万厚、华仕、节孝、外锦墩,共十铺);

南隅统图四(明统图三,内阳义、崇名、大门、溪亭、登贤、集贤、三教、宽仁、惠义、胜得、善济、育才、外浯渡、聚津,共十五铺);

北隅统图四(国朝增,内云山、萼辉、清源、盛贤、外泉山,共五铺);

又新门外(柳通铺)、水门外(慈济铺)、涂门外(新溪铺)。

城内三十铺,附城外八铺所统乡街(驿路铺、锦墩铺、浯渡铺、聚津铺、泉山铺、柳通铺、慈济铺、新溪铺)。

城外分四十七都,一百一十九图,一千六百余乡……

摘自方志的上述两段文字,已经把“铺境”制度及其功能说得很清楚。《泉州府志》界定的“铺境制”功能有三:(1)“以辩民数之盈虚”;(2)“审其财蓄之聚耗”;(3)反映“年岁丰凶、兵疫动定”。《晋江县志》界定的“铺境制”功能类似,而有(1)考“闾阎、耕桑、畜牧、士女、工贾”休戚之利病;(2)“立铺递,以计行程,而通声教”;(3)“稽其版籍”;(4)“察其隆替”;(5)“锄其莠而安其良,俾各得其隐愿”;(6)为“治教礼政刑事之施”。可见,明清时期的基层建制,强调的是用正统的礼教来统治民心,用严格的监察制度来维系地方社会的稳定,用周密的信息管理制度来检查、抽取民间财富,从而达到减少民间资产扩张的目的。从这些方面来看,当时国家权力对地方社会的控制已经得到极度发展,而这种控制服务的是一个正统化的地方城市的维持,与宋元时期那种宽松的“厢坊”和“三隅”制度已经相去甚远。

对明清时期的地方官而言,铺境是一种政治工具,其特定功

能在于维持社会秩序,以及将地处沿海地带的泉州和最高帝国中心连接起来。布鲁克(Brook 1985)、达顿(Dutton 1988)和德雷—诺维(Dray-Novoy 1994)已经描述了铺境作为行政空间和邻里管辖手段的诸多特点。在中国其他地方,与铺境相对应的制度是里甲制。里甲制在宋代发明,并一直沿用至民国建立(Dutton 1988)。

在分析社会控制的形式时,吉登斯(Giddens 1985)借用了“监控”(surveillance)这一概念;他用这一概念来指信息统合和对人们行为的直接监督。他指出,社会控制基于通过控制活动场所而对活动进行规范和协调。社会控制要求必须确立“分支空间”(segmental spaces),从而能够获得有关人们活动的信息,而通过这些“分支空间”,可以勘定活动的时空(Giddens 1985: 44 - 47)。我认为,我们可以按照吉登斯所谓“监控”来描述铺境制,只不过,我们应该注意,中国的“监控”要早于吉登斯主要关注的现代民族—国家。

如果我们采用这些分析概念,我们了解空间制度如何执行监控功能吗?尤其是,是否每个境和铺都有行署以管理地方社会生活?《泉州府志》(1763)和《晋江县志》(1765; 1842)都没有提供有关细节。我走访老铺境宫庙遗址(在下文我还会谈到)时发现,寺庙的最初称谓(如在庙牌中所用)不是“庙”,而是“约所”。这说明,铺境之地必定曾经存在“约所”,而“约所”可能曾将寺庙和特定的铺与境的公共事务机构合为一体。

一个位于泉州以北 40 公里处并属同一府治范围的农业县惠安,也有类似于铺境的地方行政体系。该体系的设计与泉州的铺境相同,也是作为府治的区域性地理空间秩序的组成部分而被设计出来。这一体系的基本单位也是“铺”,尽管区称为“都”而非“隅”,邻里称为“甲”而非“境”。明代成书的《惠安政

书》(HAZS[1987年重印])提供了有关该地行政制度施行情况的详细资料。严格地说,该书的记载是有关惠安的。但它们也有助于我们分析泉州府的铺境制,因为这两套制度出自同一种政府方案,并服务于同样的目的。

惠安铺甲制的角色充分体现了监控的意义。铺的最初形式是“巡境铺”(HAZS[1987年重印]:1.2),而“甲”则从帝国的里甲制移植而来。“铺”是更具军事化性质的组织“都”这一地域单位的几个次级单位之一,它由几个甲组成。根据该书最早的编者叶春及的理想化描述,铺的主要管理者有四个人:总甲一,小甲一,保长一,保副一。他们均由地方上选出,并得到上级政府单位的批准。他们负责军事事务,他们直接向军队单位“都总”汇报,并负责组织地方军事活动。

除军事功能外,铺甲还有其他四种重要目的:(1)在当地的地域性境庙中组织会议和祀典;(2)户籍登记;(3)监督当地人民的活动并搜集有关活动消息;(4)维持当地的公共秩序。铺的内部政治空间设置由一个称为“坛”的地域性祭坛或主庙、按数字次序排列的家户以及一群拥有相对较高社会地位的管理者(他们是“铺”的“看门人”)构成。

每铺设一坛,内供里稷神、里社神和石主。庙内空间的北部安置了都的代表与铺长官。神位与长官之间是“道士”的位置。铺的普通成员都被排斥在封闭的庙宇之外,他们只能在庙门外面观看长官们组织的会议和祀典过程。

庙内保存着几种记录,即乡约、户籍簿及新近迁入某铺的新移民的注册登记。庙或坛是作为一个地方的铺的中心。若发生诸如洪水、火灾、偷盗、疾病和犯罪之类的灾乱,都要在这里向长官和神汇报,公之于众并予以解决。这里也是长官和铺长老调解当地婚姻、地权、财产及货物交换等诸多方面的内部纠纷以及

当众惩处越轨和犯罪的地点。为了消除大众恐慌,还要在三个场合(阴历四月十五、七月十五以及十月初一)正式组织普度仪式来祛除疾病和饿鬼。《政书》编者将庙的这四种功能概括为“有求必祷”、“有疑必誓”、“有过必罚”、“有患必禳”(HAZS[1987年重印]:卷10)。

铺中每个家户都要在门前悬挂由铺分发的“牌”,牌上不仅标明该户的登记号码、铺甲名,还标明该户的男女人数、他们的社会地位与职业、他们的地产、房间数、访客情况、牛马及农具数和籍贯。这些细节还要上报并登录在由铺庙总甲保管的铺册之上。

铺长官是政府的主要代理人,负责监督人们的行为,维护当地公共秩序。不过铺的这两项任务也摊派给铺的成员,理想地说,他们被组织成“铺兵”。

《惠安政书》卷9及卷12详细记录了保甲制度在当地的规定。据此我们知道,里甲的头人不是地方老者,尽管照规定要尊重老人,但在正式场合的坐席,可“坐于老人之上”。保甲及里社的功能在于:(1)礼俗、婚丧的登记和仪式组织;(2)伦理纲常的宣扬;(3)务本、节用的提倡;(4)户籍登记和当地社会治安管理;(5)对扰乱纲常、治安秩序者的处罚等。此外,据该书,明朝基层政权建设的基本设计是要恢复周代“政农合一”的里社制。这一点在《泉州府志》和《晋江县志》也有明确的论述。《惠安政书》卷10进一步论述了与里社制合一的“社”祭的情况:

惟皇制治,建府置县,画[划]乡分里,以奠民庶;乃立社稷,以教民事鬼神。

社,土神也;稷,谷神也。民非谷不养,非土则谷无所殖,是以圣王修之,所从来尚矣。我高皇帝即位,尤敬鬼神之祀,立大社稷,统天下司、府、州、县。县有社稷,统各里,里各有社稷。具洪武礼制,又惧民不知报,作《大诰》以戒谕

之。敬而不黷，故神降之嘉生。今有司惟祀县社稷，各里多废，乃立淫宇，一里至数十区，借而名之曰“上谷之神”。家为巫史，享祀无度。

夫国制坛而不屋。天子为百神宗，祀典不载，孰敢冒而享之乎？故余毁之尽，立里神如故。呜呼！民有侯，禋、禘、禘、禘之事，亦不患无所矣。

兆社键于里，辨方、正位，因其树而封之？按洪武礼制，每里一百户内，立坛一所。祀五土、五谷之神。州县坛制，东西二丈五尺，南北如之，高三尺，（用营造尺）。四出阶各三级，坛下，前十二丈，或九丈五尺，东、西、南各五丈。今不能然，宜因地而广狭之。坛，广则一丈二尺，狭则六尺，以法地数。坛前，不过六丈可也。缭以周垣，四门，红之。北门入，地狭，随宜一门，常扃钥之。石主，长二尺五寸，方一尺，埋于坛南正中，去坛二尺五寸，上露圆尖，余入土中。神牌二，以木为之，高二尺二寸，阔四寸五分，厚九分；座，高四寸五分，阔八寸五分，厚四寸五分，朱漆、青书。祭，设于坛，乘以几，祭毕，藏之。几，高一尺九寸，广一尺九寸，长二尺三寸。坛前悬鼓，以备集众行事，社祝守之。以二祭礼神：一曰祈，二曰报。

仲春社日，行祈礼，宿眠涤濯，省牲饔，三献、祝、瘞，乃燕而誓。

每岁轮一户为会首，主坛事。遇社（大统历社日），先期率办祭物：羊一、豕一、酒、果、香、烛随宜。前祭一日，会首及预祭之人各齐。会首先遣执事者扫除，为瘞坎于西北隅，深取容物。会首洗涤厨房、饔器，以净室为饔所。至晚宰牲，执事者取毛血与祭器，置于饔所（器用瓷瓦）。祭日未明，执事者于厨烹牲。设神位于坛上，五土居东，五谷居西；

设读祝位于坛上,居中;设会首拜位于坛下,俱南向;设预祭人位于其后,引礼及诸执事人位,又于其后。执事者,实祭物于器,解牲体置于二俎,置酒于尊,书祝于版。祭物既备,执事者各举于神位前,燃香明烛。会首以下,各常服,盥手,就拜位。执事者尊中取酒,立于五土神位之左。通赞唱:鞠躬、拜、兴,拜、兴,平身。会首以下,鞠躬、拜、兴,拜、兴,平身。唱:瘞毛血。执事者取毛血瘞于坎中,引礼会首诣五土神位前,唱:跪。会首诣五土神位前,跪,举杯,执壶者斟酒。引礼唱:三祭酒。会首三祭酒讫,引礼唱:俯伏,兴,平身。执壶者诣五谷神位左,引礼引会首诣五谷神位前。唱:跪。会首诣五谷神位前,跪、举杯,执壶者斟酒。引礼唱三祭酒。会首三祭酒讫。引礼唱:俯伏,兴,平身。会首俯伏,兴,平身。引礼唱:诣读祝位。读祝者取祝立于读祝位之左,会首诣读祝。引礼唱:跪。会首跪。唱:读祝。读祝者跪读讫,兴,置祝于案。引礼唱:俯伏,兴,平身。会首俯伏,兴,平身。引礼唱:复位。会首复位。通赞唱:鞠躬,拜,兴,拜,兴,平身。会首以下皆鞠躬,拜,兴,拜,兴,平身。执事者撤祭物。读祝者取祭文,焚瘞于坎。礼毕,会饮。先令一人读抑强扶弱之誓。其记号曰:“凡我同里之人,各遵守礼法,毋恃力凌弱。”违者,先共制之,然后经官。或贫无贍,周给其家,三年不立,不使与会。其婚姻丧葬有乏,随力相助。如不从,及犯奸盗诈伪一切非为之人,并不许入会。读誓词毕,长幼以次就坐,尽欢而退。务在恭敬神明,和时值乡里,以厚风俗。

除了社区祭祀组织的作用之外,“社”还起着类似于“乡约”的作用。同书云:

凡立乡约、延教读、编保甲等,皆告于社。民自他境来,初预乡约保甲者,谓之入社,亦以告,告毕,即书姓名于籍。

其有过，罚而不悛者，逐之出社，亦以告之，告毕，约正会众，于籍除名。凡告，社祝鸣□□□约众皆至，立于坛前，社祝唱：跪。约正以下皆跪。社祝抗声告曰：“某年月日，约正某等为某事，敢告于神，惟神聪明正直，好善恶恶，凡食此土之谷者，孰不昭鉴。尚冀默相，以底成功，使善者受福，恶者受殃，无作神羞！”告毕，约正以下，皆再拜而出。

有求则祷

凡民有水、火、盗贼、疾疠、刑狱等事，必祷于社。其系一乡福祥痛苦者，约正令教读为文，付社祝行祷礼。

凡祷雨，先一日齐戒，约正等禁乡内屠宰。黎明，率约众诣社取齐，社祝伐鼓十二声，用牲于社。唱：鞠躬，再拜，平身。约正以下皆鞠躬，再拜，平身。约正诣读祝位，跪。社祝读祝文曰：“惟某月日，乡约正某等，敢祷时雨于五土之神、五谷之神。皇皇上天，照临下土，集地之灵，神降甘雨，庶物群生，咸得其所。惟神俯从民愿，某等不胜瞻望哀恳之至！”祝毕，唱：鞠躬，再拜，平身。约正以下皆再拜而出。次早，祷亦如之，惟不用牲。必得雨乃止。若雨多，求止雨，则鸣鼓百声，用牲于社。祝曰：“雨已太多，五谷不和，人民失养，伤如之何！社灵社灵，幸为止雨，调燮阴阳，除民所苦。”礼亦如之，谢得雨。及雨止，俱用牲于社。

有疑则誓

父老听一乡之讼，如户婚、田土、财货、交易等不肯输服，与[举]凡疑难之事，皆要质于社而誓之。凡誓，鸣鼓七

声，社祝唱：跪。誓者皆跪。社祝宣誓词曰：“某人为某事，若有某情，敬誓于神，甘受天殃，惟神其照察之！”誓毕，誓者三顿首而退。

有过则罚

凡乡约内，有违六谕，悖四礼，纠而不悛，及社学、保甲、诸人有犯者，约正等会众，以其人拱立于社，伐鼓十声，社祝唱：跪。犯者跪。抗声攻之曰：“某有某过、不悛，告罚于神，尚冀自今改于其德，神降之休。”犯者对曰：“某不肖，少失教，以辱先人，以为族党羞，神将降殃，昭受大戮。今闻过，愿修身改之。”再拜而退。既罚，复不悛，约众告于神，逐之出社，除名于籍。若不肯罚与事情重者，约正等闻于有司，而不闻，发觉连坐。

有患则禳

淫祠既废，修齐、念经、咒水、书符，师巫之徒，终不可化者，难以诛戮，皆分遣各社，充社夫。每遇水旱疠疫为人患害之时，使之行禳礼。鬼有所归，乃不为厉。遵洪武礼制，每里一百户内立坛一所，祭无祀鬼神。岁三祭：春清明，秋七月十五日，冬十月一日。祭物牲酒随俗。其轮会首，及祭毕会饮，读誓等仪如里社。

有庆则会

春秋祭毕，行会饮礼，已见前。正月元夕为岁始，腊月

大雉为岁终,亦许会饮于社。教读制相戒之词,以见无已太康之义。或令童生歌《七月》之诗一阕,或习士相见礼,或行投壶礼,或行乡射礼,务以雍容揖逊,敦崇古雅,须用歌咏劝酬,使人观感。不得酣唱邪典,演戏杂剧,以导子弟未萌之欲。

在何种程度上,这些规则付诸实施,尚有待讨论。然而,作为官方理想模式,在明清时期,它们无疑盛行于闽南地区,并与帝国秩序两相呼应(这种状况与当时的宗族制度有诸多雷同之处。关于宗族,见郑振满 1992:229-41)。乡约主要针对三类人:铺的一般成员、富户和长官。对于普通民众,它的目的在于提供一套行为准则和统一的军事行动;对于富户,它要求他们应该考虑到公共秩序而做出某种程度的个人牺牲;而对于长官,则是要防止行政权力的“私人化”,防止官员们“假公济私”而无视帝国的利益。

惠安铺甲制的要旨也极有可能代表了泉州府铺境制的预期功能。农村地区的“铺甲”和城区的“铺境”都基于对地方、邻里和家户进行控制的政治设计,这最早可以追溯至王安石的保甲法(Dutton 1988),它直到明初才在泉州实施。在泉州,与惠安的庙署或坛相对应的,是“约所”庙。每铺或每境还有几位主管人员在庙坛前和高层地方政府单位前处理“民事”。地方官要求这些地方选举的主管人员组织公共祀典活动,登记住户,并监督人们的举动。

五、象征性空间组织

将“铺境”这些小地方连入地方网络的首批“网点”是隅图体系。然而,隅和图并非我们所谓的“中心地点”,因为它们只是铺

和境的联合,而没有办公衙门及其他功能组织。它们的唯一任务是将铺和境这些低层地点的消息传送给地方长官。而铺境体系和隅图体系进而通过帝国城市建筑而被垂直地整合到一起,这些建筑更像“中心地点”。

虽然作为一个空间整体的城市无法与帝国首都相比,但它们的规划与后者也有一些类似之处。一如王斯福(Feuchtwang 1992:27-28)所讨论的,这形成了帝国统治在宇宙论层面上的合法性。若俯瞰城市,就会发现,正如它代表的是朝廷一般,铺境从视野中消失了,取而代之的是一个为城墙所环绕的空间,由政府复合体和主要的官方国家祀典空间标示出来。泉州城墙共有七道城门(俱为周德兴所建):其中四道分别位于东、南、西、北墙,每面只一门。所有七门之内,都设有关帝庙,庙门向外。南面建的城门要比北面为多,这表现出,与代表帝国的北方相对立,具有威胁性的力量主要来自南方,由此防卫体系也集中于南方(QJJXZ 1765:Vol. 1-5)。

在这些军事与象征力量的保卫之下,沿轴线稍偏北设置了一系列的政府办公建筑。主要的建筑为“土皇帝”或“提督”所占,其朝南方向有角楼保护,再往南为“崇阳门”。提督府的北方是“朝天门”。显然,提督府与北门的空间关系表达了皇帝与地方长官的联系。这一联系为社稷坛与城隍庙这两座象征建筑(皆坐落在城北)所再次确证。这两座建筑乃是州府之权威的象征复合体,这级政府是国家社稷的代表,城市事务的组织者。二者的不同之处在于社稷坛仅供官员参拜,而城隍庙(Zito 1987)则意味着接受各铺境代表的正规参拜。

这些中心建筑的周围是几对帝国宗教和文化场所。城的东北和东南是两座文庙;城东和城南有两处国子监;城西和城东则有两座主要的官方佛教寺庙。最大的道教寺庙坐落在城东的中

心。城东南部靠近城门处则是一个开阔的演武场。

总之,城市的高层地点象征着帝国军事、政治监控和文化在地方的存在。这一体系自“上”而加之于城市,它“高高在上”于铺境这一基层社会单位。作为一个整体的地点,城市垂直地远离于社会底层(铺境及其隶属家户)。但是,它强加于城市社会之上,当它将城市社会的蜂窝状单位组织成一个政治躯体时,它创造出一个统一的视景。

六、民间社会关于铺境的表述

国家将一种结构化社会空间强加给泉州的一般民众,那么,他们又是如何应对的?他们是否接受这容易利用的理想化帝国模式?有关资料表明,民间庆典文化模仿了铺境制。在泉州,最重要的民间仪式是地域性节庆。一部纂修于1573年的正史著作,其中就有对地域崇拜节庆活动和巡游的简要记载(WQZFZ 1573:卷3)。在同一部著作后来的一个版本中,对这些民间仪式做了进一步的描述(QQZFZ 1763:卷20)。施鸿保所著《闽杂记》(MZJ 1858)中提及,地域划分方式“分社”在泉州民间庆典中起着重要作用。据清末陈德商所述,所谓“分社”实际上即为“分铺”,或说是“铺境”区划(陈德商 1985:91)。陈德商进一步指出,帝国的铺境制在草根社会的仪式中被用做社区划分的模式。

那么,民间节庆是否表明了民间社会对帝国模式的顺服?受“霸权”(hegemony)概念影响至深的学者们(如 Sangren 1987a; 1987b)可能认为,情况确实如此。在他们看来,我的证据也许只是表明了占据统治地位的意识形态在民间文化中的存在。情况果真如此吗?通过分析相关资料,我认为,民间模仿的起因恰恰不是别的,而是来自于一种试图认可和掩饰非官方的社会空间

观念与民间抗议的努力。我认为,帝国官员以向心的方式运用“铺境”吸纳地方,而作为一种民间模式,民间社会则以离心的方式建构铺境,从而能够发展出与帝国迥然不同的社会认同方式与社会想象图景。考虑到地域划分及其民间节庆导致了混乱和仇怨,我最终认为,地域节庆乃是社区竞赛,在其中搬演的是一种经营游戏(a game of enterprise)。不过,还是让我们首先来考察一下帝国行政空间是如何转变为仪式性的地方团结观念的。

七、民间社会的地方崇拜

民间社会的地方观念基于地域崇拜及其庙宇。最早的庙宇建筑是帝国铺境的约所。早在明万历年间,当民间寺庙节日首次被提及时(WQZfZ 1573:卷3),约所即已变成境庙。境庙的目的与约所截然不同。在帝国的设计中,约所是公开处理地方政治与社会事务的场所;而在民间庆典文化中,它们却是举行民间节庆的地方。在1763年版《泉州府志》(QQZfZ 1763)中,提及境庙这种已经改变的功能的章节是“风俗”而非“建制”。根据陈垂成、林胜利的研究(1990),在清代时每铺或境都有铺境庙。

恰如我们在今天仍能看到的那样(王铭铭 1992:132-63),每个铺境庙都有一个地方主神。铺境庙的内部设计与安排类似于帝国政府衙门:主神通常都拥有“帝”或“王爷”之类的头衔。庙宇节庆通常都安排在神诞日。平时及节日期间的祭拜重复着帝国官员上朝沟通的程序。境庙两边摆放班头爷肖像的方式,使他们看起来好像公众的指挥官一般。

一如马丁(Ahern 1981)所表明的,中国人的拜神类似于帝国官员的陈情。在泉州民间仪式中,地域主神——无论是地方神

灵还是像关帝那样的帝国历史人物——被当作地方(铺或境)的最高权威看待。地域主神掌管当地百姓的“命运”,慰抚他们心灵上的不安,为他们的实际问题提供“解答”,由此,他赢得了民间社会的尊敬。民间社会寻求以宗教方式来管理地方事务,因此才创造出这个想象的权威。正如马丁所注意到的,即使这一权威以帝国成规为模型,它也迥然不同于帝国官员这种真正的政治权威。这种权威塑造方式代表了民间社会的一种努力,正是这种努力试图将遥远但真实的权威转化成切近的象征性权威。

地域崇拜及其庙宇还创造出与帝国行政提供的模型截然不同的认同感。在帝国的城市规划中,铺境之间的界限只具有相对的意义(尤其是因为,它们通过隅和图以及帝国的城市庙宇而被垂直地整合到一起)。只要它们有利于政府实施社会控制和制服民众,就无须再行加强。而在民间庆典文化中,对于边界的想象则代之以对地方自主性与一体性的极力强调。

每年都要在各铺境举行的“镇境”仪式(吴增 1985:157-71),等于再次确认铺境边界。该仪式每年要举行两次:一次在春季,一次在冬季。春天时,要挑选一个吉日在境庙内举行“放兵”仪式。这一天,各铺境的家家家户户都在家门口摆放食品款待兵将。将晚时分,巡境队伍抬着铺或境的主神神像巡游,巡游路线为境和铺沿界。在巡游过程中,不同境铺之间的分界点都系上了辟邪物。冬天时要重复同一系列的仪式,不过,此时则称“收兵”。

“放兵”和“收兵”仪式形成一种年度周期。在这一仪式循环圈中,一年有始有终,始于保卫这个地域,终于完成该项任务。周年复始,仪式循环圈常常创造出一种将各铺境区分开来的地方性时空。

民间庆典文化对铺镜制的采用,在普度节中得到了进一步的系统化。中国的普度节庆典是通过仪式方式驱逐鬼魂的形式。这一仪式与古代佛、道及民间宗教信仰的合流有着密切关系(Weller 1987a)。然而,正如王斯福(1974b)和桑高仁(1987a)所表明的那样,民间的驱鬼仪式实际上是社区边界的再确认。在中国民间观念中,“鬼”隐喻着社区外部的“陌生人”(Wolf 1974)。仪式化的驱鬼行为试图将这些“陌生人”排除出社区之外,通过这一举措,也创造出社区与其临近地方的界限(Feuchtwang 1974b)。这种诠释似乎也可以用于泉州个案。

历史文献表明,普度是铺境划分一度成为社会活动之界定特征的场合(MZJ 1858:附注;陈德商 1985:84-96;吴增 1985:138-43;柯建瑞 1985:143-50)。^[4]泉州的普度为期三个月(六月初一到八月底),每月为一个时空周期,长达三个月的仪式不断重复着每月周期。在庆典期间,泉州府分成30个单位,在每个为期一月的周期之内(在整个庆典期间,要重复三次),每个单位要轮流负责主持一天的庆典。

与“镇境”庆典^[5]相似,普度也展示出一种对帝国铺境制区划进行仪式化重构的特征。轮流驱鬼是一系列仪式场合,在这些场合中,各铺境谋求“净化”自身的地域。对他们来说,这也是标明各自的地域性认同的场合。三个轮值周期分别称为“竖旗”、“普度”和“落幡”(柯建瑞 1985:143-50)。根据柯建瑞的民俗学与历史学研究,各铺或境都有自己的界旗。在头一个月中,各地都选一个特定日子在境庙前悬挂自己的界旗。旗帜一直挂至节日结束。显然,界旗是地域认同的象征。界旗升降的一系列场合,是各个铺境将其地方统一性神圣化的场合。

毫无疑问,地域单位被整合进一个或几个较高秩序当中,但它们没有纳入到帝国的区域级序之中。基于台湾的资料,桑高

仁试图表明,低层的地域崇拜是如何被垂直纳入地区网络的(在特定的地区中心地点达到最高点)(Sangren 1987:105-26)。通过运用“根庙”概念,桑高仁将民间地域崇拜地区的地图与施坚雅的区域区位模型联系起来。但这似乎并不能令人信服。

帝国晚期泉州的地域崇拜以一种与桑高仁的台湾案例相似的方式追根到某个“根庙”。但地区崇拜网络与帝国的地方级序并不十分契合。如果桑高仁的观点可行,那么,泉州府的境庙就会成为府治所辖县境中所有较小庙宇的根庙。但事实并非如此。泉州府只有相当有限的一些王爷庙是地区性根庙(陈垂成、林胜利 1990)。其他大多数境庙都在乡村地区拥有自己的根庙,其中主要包括:同安的保生大帝庙、古田的临水夫人庙及安溪的清水祖师庙。在民间地域崇拜中,理想的帝国模式中的低层地点(在泉州府的辖县中)似乎可以与高层地点(在泉州府中)同等看待。

八、节庆、械斗与经营竞赛

泉州的地方节庆通常有三个特点:首先,它们非常“闹”、“乱”、“狂”;其次,它们经常导致械斗;第三,各铺境的富户在组织节庆方面大多显得比较积极。

官方历史总是用“乱”来描述民间地域节庆。1573年版府志(WQZfZ 1573:卷3)提到,在当地节庆期间,泉州人“日夜迷醉”,“仍不思断饮”。在府志的一个后来版本(QQZfZ 1763:卷20)引用的本地历史中,生动地记述了泉州百姓对境庙庙会表现出的“迷”。当地铺境宫庙的神诞庆典称为“会”。在“会”上,各铺境从各家户那里收集捐献。另外,有些家户还特别敬献佛像。由化妆舞者、剧团、乐手、扛着旗帜武器的人们以及着军装

或戏服的人们所组成的巡游队伍行进在街道之上。音乐和人声,同时还混杂着爆竹声,形成的刺耳“噪音”一直持续到后半夜(QQZFZ 1763:卷 20)。府志作者总结道,那些庆祝节庆的人看起来其势甚“狂”。

朝廷官员们显然认为地方庆典对公共秩序是一种威胁。禁止庆祝的尝试进行了多次。例如,1871 年时福建省衙贴出一则严厉禁止地方庆典的告示(YJYSSHZ 1871)。然而,朝廷做的努力显然并未奏效。节日之“乱”依然年年照旧(MZJ 1858:附注)。直到 20 世纪初,泉州节庆的情形仍是如此。当地新士绅吴增在 1908 年对地方节庆进行批评时讲道,“蔑天理,无人心”(吴增 1985:114)。

人们在节庆期间表现出的狂乱之情或许会使人认为,节庆活动是集体参与与情感的建构。倘若果真如此,我们可以认为这种情感和感情是社会性的。节庆创造了一种社会情境,在其中,个体与群体活动使得人们能够自由表达此类情感,在这一意义上而言,它们是社会性的。我要说的是,节庆活动也是政治性的,因为它们以一种为统治者所禁止的方式表达出来。考察节庆活动的“暴力”方面,这一点可以得到进一步的详细阐述。

在乡村地区,社区械斗和宗族械斗紧紧联系在一起(Lamley 1990:27-64)。而在较少地方性宗族组织的泉州城区,械斗发生在不同铺境之间。明清时期,地域(铺境)械斗在当地民众间甚为流行(李玉昆 1989)。

引发冲突的原因,在于铺境制的二元划分方式,当地民间的代名词是“东西佛”。根据地方学者的调查(阮道汀等 1962:40-51),东西佛的分类出现在明初,虽然目前还不清楚究竟是什么导致这种分类体系的产生。东西佛是铺境的一种重组形式,是另一种一体化方式。在这个体系中,单个的铺境单位或尊

东佛或尊西佛。那些拥有共同认同的铺境并不必然处于同一居民点,它们也没有共同的崇拜对象。然而,这两部分分类的总部则分别坐落在泉州城的東西两端。

对立铺境之间的冲突经常发生。冲突的主要起因总是由于某个铺境在巡游过程中侵犯了某个对立铺境的领地。例如,在1800年第二个阴历月的初十日,一个西佛铺的队伍抬着他们铺的主神像穿过市街走向泉州东边的主要道观圆妙观,想去那里进香。途中他们经过一些东佛铺境的领地。由于东佛铺境要求西佛铺境的队伍退出其领地,双方很快发生了械斗(阮道汀等1962:49-50)。

镇境庆典和当地的神诞庆典也常常成为械斗的起因。在镇境庆典中,主神神像要抬经铺境的主要边界。有时,某一铺或境的“巡”境队伍会闯过附近铺或境的边界,如果这个铺或境与其尊信同一种佛,就不会发生冲突,否则流血事件不可避免。有时,一个铺或境可能会对其对立社区的庙会感到不快,因此居民们就会组织起来找他们的麻烦,在这种情形下,冲突也会发生(阮道汀等1962:43)。

除了作为神与人之间的宗教沟通行动外,地域节庆也是一系列“会赛”(即社区间的竞赛)。这也可以从吴增关于当地铺境举办庆典的描述中得到证实,他描述说,当地铺境(不论穷富)在举办庆典时,都想方设法要压过其他铺境(吴增1985:122)。这种民间的竞赛意味着什么?拉姆利(Lamley 1990:33-36)认为,闽南文化区的社区仇讎“证明了地方社区内向地反对自身及其社会规范”。在他看来,帝国晚期的仇讎采用了“经营游戏的表现”(the guise of a game of enterprise)。实际上,它搬演的是人们对一种经营文化(entrepreneurial culture)的欲望,而这正是晚期帝国意识形态所试图扼杀的。正是通过将节庆改造为“竞赛”的场

合,一般人民对权威和正统的文化规范构成了严重的挑战。因此,帝国权威对必然与节庆相联的遍及全地区的“混乱与道德败坏”状况表示密切的关注。拉姆利的睿智分析使我们得以看到,泉州的地域性仇讎乃是仪式性行动,它给当地人提供了一个可以搬演竞争与交易之非官方意识形态的空间。

除了拉姆利的观点外,我还要指出,竞争不仅发生在社区之间,而且也发生在社区内部。乾隆版《泉州府志》卷二十摘录《温陵旧事》的记载如下:

三吴谓之社,谓之会,举行于春夏之交,或以五月,王山人百谷纪之详矣,未附顾氏一书,则指为祸阶,噫!亦太甚矣。吾温陵以正月谓之朝拜,亦曰会,盖合闾里之精虞以祈年降福,亦尊古雉遗意,相沿已久,事亦无足甚非者。凡会皆于正初择其境之齿德而裕财者首其事,鸠金订期设醮,然后迎神,周其境内,人家置几焚香楮甚恭。绅富家之先有祈请者,状神像,名曰嚙答。假面盛饰,高擎其座及其楣檐,正神端拱,其行前者称某将军、某元帅,则选长躯伟干者,亦八抬,挺立结束不亚正神,复有一无所执惟拱手躬身如庙中泥塑,位置既高,上下转折,凝然不动,足称绝技者。乐之部有马上吹,有步吹,有音铜鼓,宦川云得之者,即所云诸葛鼓也;旗之部有高招旗、五方旗、三军五命旗、清道旗、飞虎旗、巡视旗;执事则戈、钺、矛、戟、箭架、剑盾、龙头、钩镰等,刀无不毕具;而材官、骑士、执盖、碇马、奚奴、军校、苍头、旗手之类复百余人。好之事者有摘某诗句某传奇,饰稚小僮婢而为之,名曰抬阁;或结彩绸为棚,悬以珍玩,执之而行,名曰软棚。凡皆疲累日之精神,以供一朝之睇盼。神皆四鼻,惟通淮关大帝、花桥吴真人、南门天妃、虎山王相公、古榕境元檀元帅则八抬。吴真人、天妃步耳,余皆驰,脚攒力齐,其

疾如风，虽奔马弗及。其或异饰花面，极为丑态，鸣锣助喊以为神威，观之一笑而已。神之前为道士，又前为鼓吹，又前为巡逆，岂即逐疫二字之讹乎？虎冠假面为厉鬼之形，筛金执桃，古雉遗式也。吴真人巡逆独多至数百人，余或半，或十之二三，锣声震天地，久之而神始过矣。凡会一日之事，大略止此也。至夜，首事者例以锣数面呼人家门首点灯，二更时呼出灯牌、火把，于是不论大小执长柄方灯，一持香，灯书风调雨顺，祈保平安等字。闻之故老云：旧例，每十步敲金，则持香者皆拜，朝拜之名以此。然持香吾犹及之，每灯数十，间以钟鼓架，其制四人舁之，周围灯火，缘以练锦，缀以流苏，鼓鸣于内，钟应于外，复夹以二鬻篲为左右行，又一种名香架，鼓吹一如钟鼓架，而制多侈，大略如吴下酒船、长河官座，四周纱屏，画山水人物，皆名笔也，灯火三层，沉檀其上，香闻数里矣。关大帝、吴真人灯牌以数钱计，钟鼓架、香架以数百计，火炬亦千百计，长街一望，如星宿，如燎原。凡兹皆不招而至，不约而同，欣欣而来，满愿而归者也。

另外，一位清代士人（许祖芳 1990：卷 2：5-6）记述了泉州人在普度庆典期间如何攀比谁捐献的最多：

中元盂兰之会，当衢设祭，张帷幙，陈玩好。至费，中人数家之产，而寝庙之倾颓，莫邀其一盼也。

除了对迎神赛会提供生动的描述以外，上述引文还包含了三项值得注意的信息：首先，在节庆期间，富户和不怎么富裕的人家之间存在重要差异。当地富裕人家不仅给节庆捐献的多，而且他们还负责组织活动。其次，富户花在节庆活动上的财力和人力旨在表示他们对神灵的感恩之情。第三，在某个特定铺境中，家户间的竞争，是在节日期间展示自己比其他人家拥有更

多财富。

整体来看,这三项信息共同表明了一种经济级序、一种富人与社区(及人与神)之间的互惠交换逻辑、一种狂热竞争,这都是地方节庆的典型特征。葛希芝(Gates 1987)认为,中国人的仪式表达出一种民间的小资本主义经济文化,它提供了国家设想的关于社会之理想模式的对应物。她从神人互惠的角度分析了小资本主义经济文化,以及粘合这一文化的象征媒介(纸钱)。她所使用的“小资本主义经济文化”这一概念非常适用于泉州的地方节庆。根据吴增的观察(吴增 1985:97-125),泉州民间对庆典的狂热受到求“好运”的激励。人们争相给神灵供献最奢华的食品,反映出供献越多运气越好的“非理性观念”。正是在这一观念的基础上,经济级序在仪式表演中得到认可并被明确搬演出来。

虽然民间社会关于地域划分的庆典文化仿效了帝国晚期的官方理念,但它反映的则是一种不同的历史观。对帝国行政官员来说,铺境的宗旨是行政管理与象征性支配,是重新搬演帝国的政治历史;与此相反,作为社区竞赛活动,民间的铺境节庆则创造了一种经营感(Harrel 1987)。这种“事业观”(enterprise)生成于泉州港全盛时期(960-1368年)的商业发展,并转而促进了当地经济力量的扩张。如前所述,明清时期的帝国政府认为,这一地区的地方商业对帝国正统构成了威胁,从而,由于政府的压制政策,这一地区的商业无可避免地衰落。帝国晚期民间社会通过仪式方式对“小资本主义”的操演,与民间对明代以前泉州商业繁荣的怀旧感密切相关。这种操演也是对国家试图消除当地社会一经济自主性的抗议。当地一个民间传说就明确表达了这种抗议。

九、风水传说与民间抵抗

这一传说流行于 20 世纪 30 年代以及此前的时代,它是泉州口承传统的一部分,由当地民俗学家吴藻汀记录下来。它是对帝国铺境制的一种间接的民俗折射,与我们的讨论有很大关系。这个传说讲述的是上文提及的周德兴的事迹。周德兴在泉州初创了“铺”这一军事组织,修建所城,重修城墙,并拟构了当地的帝国庙宇规划。这个传说将周德兴、泉州城市空间的改造与风水神话联系起来。

传说讲述说,在唐代到元代期间(618 - 1368),泉州非常繁荣。泉州之所以能够发展成重要商业中心和“上州”,主要是由于其风水布局:城市墓地所坐落的风水位置使得泉州人先祖赋予其子孙以登王即位的潜力。泉州城形似一条鲤鱼,这种地形是当地人能获得成功和盈利的关键之所在。泉州人的先祖留给他们两座唐代宝塔(开元寺),这两座塔是财富、繁荣和能力的标志;而当地的河流则是把泉州和风水气数连接起来的命脉。

洪武皇帝朱元璋新建明朝之时,对泉州的“气”甚感不安。因为他意识到,泉州将来可能会出天子并取而代之,因此他委派江夏侯周德兴前来勘察泉州城的风水。周德兴曾经当过风水先生,后来做了官,到了泉州以后,他发现皇上所言不差。为了皇上以及他个人的升迁,周德兴便拟定了一个打乱泉州风水秩序的计划。他试图斩断对泉州人至关紧要的气“脉”。他先是想烧掉开元寺宝塔,但由于雨伯得悉了他的阴谋,因此天降大雨,周德兴未告成功。

然后,他又计划在这个地区的河流上建几座桥。因为正是这些河流把泉州的一些富户和日月穴连接起来,日月穴的“生

气”顺流而至泉州。在河上建桥旨在切断生气流动。但周德兴在建桥时遇到了很大困难。他想破开日月穴的石头用作建桥石料,但石头却怎么也破不开,搞得周德兴筋疲力尽。但最终周德兴使尽了风水技巧,成功地破开了石头。为了彻底毁掉泉州的风水,周德兴修了七座关帝庙、七口井。

故事又说,周德兴最终毁掉了泉州的气数,不过,泉州人也施诡计报复了他:他们在送周德兴回京的宴会上奏当地丧乐来倒他的彩,并在他的坟墓前修了一座石坊,毁掉了周德兴的气数,把周德兴弄得断子绝孙。

这个故事的起源和作者已经无从考证。传说描述周德兴的方式似乎表明,这个故事出现于周德兴任职后不久。根据吴藻汀的说法,该传说在明清时的泉州家喻户晓,直至他记录之时仍广为流传。无论出自何时,这个故事对帝国的理想模式做出了定评。

这是一种叙述发生于自上而下强加给民间地方社会的帝国模式和地方秩序模式之间的冲突的历史。故事的中心观点指向超地方的政治支配对地方世界的侵扰。在民间传说中,晚期帝国体制强加给民间地方社会的任何事物都被认为有损于地方的风水秩序。新的建筑、墙、庙、井,以及其他(如铺境),都代表着一种帝国试图在地方社会中再现自身的努力,而在民间传说中,这些事物则几乎无一例外地被看作是不祥之物。通过讲述历史的方式,民间传说实际上是以一种批评态度反观帝国的空间组织模式,同时,民间传说也表现出,当地人民强烈意识到了明王朝的企图:剪除在宋元时期曾带给泉州诸多利益的“商业精神”和地方自主性。

十、铺境与 1896 年的醮

以上,我比较了两种共存于泉州的不同的“地方”观念。毫不奇怪,在特定的情况下,这两种不同的思想和实践体系可以合而为一。但即使能够合而为一,我们又能否假设说,这两者的意识形态空间乃是一致的?为了回答这个问题,我想考察一个特殊事件。这个事件就是 1896 年举办的“醮”仪,它涉及到铺境制。这个场合试图将不同的社会文化形式“编排”进一次单个的活动当中。

这个特殊事件由受到官方认可的佛教寺庙承天寺举办(CTSWYPD 1896)。承天寺的醮仪最初由佛教信徒、道教专职人员、地方官员与士绅及普通百姓的代表所创立,以应对 1895 年甲午战争惨败之后蔓延于当地社会的恐慌气氛。组织仪式的人提出两条理由来解释为什么应该举办这个仪式(CTSWYPD 1896:1-3)。第一个理由是,应该祭奠在这次战争中如此之多的中国将士死于非命。仪式提案认为,虽然将士们不是死在泉州,但他们的“伤魂”仍可能会在泉州的土地上游荡,所以应该举办醮仪来慰抚这些伤魂。提案还认为,就在战争这一年,疾病造成了泉州地区人口大量的死亡,醮仪也是为此而办。因此,组织祀典是为了应付较大范围的社会或“地方”面临“外”扰的动荡状况。这里的“外”,既指人类以外的存在,也指中华帝国之外的国家。如《泉州募劝承天万缘普度》之《南无山海慧自在通王如来榜》所言(CTSWYPD 1896:5):

今为大清国福建泉州府晋江县四来等境,共修因果,普度幽冥。翻贝叶之灵音,集刺桐之福荫。念近岁海疆多故,德邑被灾,燹火成墟,兵尘积野。小丑作跳梁之态,大兵扬

挾伐之威；旌旗动而日月无光，干盾挥则风云变色，帐一城之骚扰，兽因鸡连，嗟百里之荒凉，龙吟虎啸。犹幸霓旌色壮，拔城还奏凯之师；鸾唳声扬，在泮纪献囚之绩。扫狼烟而开荆棘，谋鳩聚以奠苞桑，固已大地皆春，普天同庆已；孰知东征斧钺，一战空还，南国屏藩，三台遽削。相臣功业，独夸割地之能；天意苍茫，未及厌兵之候。至犬羊之小国，恣狼虎之雄威。台之人世受国恩，久居故土，惜江山之锦绣，耻戎狄之冠裳。剖腹开诚，合义士力图报效；割须潜遁，奈假王莫补空言。兵失掌而势孤，贼乘机而力进，天仞(什)九日，争关后羿之弓；万顷惊涛，谁济传岩之楫。无怪干戈气夺，金鼓声虚，迁徙纷纷，死生了了。楚氛甚恶，动教荼毒生灵；秦政日苛，哪惜凋残民命。是以沥孤城之血，祸遘睢阳；流四野之膏，惨遭回纥，含冤莫白，抱恨难平；共登枉死之城，愿入无生之路。青磷闪火，夜飘倚树之魂；白骨凝霜，昼作惊人之状。遂使兵戈之气，酿成疠疫之灾。加以青草烟霏，黄茅瘴发，灾星示异，祸水横流。五瘟使衔命而来，百姓家有身如寄。种无名之毒，吾末如何；罹未有之灾，至于此极。考医宗金鉴，空传老鼠之钻；脱国手青囊，谁擅摸龙之术。此即缕悬长命，符佩护身；五木薰汤百花酿酒。要不足扶危济困，挽造化于须臾；起死回生，补阴阳之缺陷。吾郡犬牙相错，鳞籍联编，纵隔天河，潜通地轴。盼舟车之驾馭，载行旅以往来。彼毒焰之纵横，此恶氛之渐染。桐城内外，毒雾迷天，草野生灵，望风委地。嗟蜉蝣之性命，作鸿雁之哀鸣。所愿五邑名山，引祥云而遍覆；双江流水，化甘露以浓敷。乃集绅耆，共伸诚敬。效周官之逐疫，扫荡妖魔；赛楚国之迎神，肃清尘界。祥轮影射，寒生疠鬼之心；法鼓声沈，播破游魂之胆。易才占夫且药，诗旋咏乎勿平。苟非得

渡世之慈航,仗伏魔之慧剑,何以乘否极泰来之会,立乾旋坤转之功乎?

祀典旨在克服一系列普遍危机,因而它受到地方社会各界的关注,帝国行政官员也专门授权,甚至佛、道专职人员也暂时联合起来,而他们在平时并不交好。祀典具体日期由道教徒与佛教徒在帝国的关帝庙中通过占卜择定。在通常情况下,地方官员是不承认民间地域主神和庙宇的,但此时他们也愿意代表宗教专职人员参与动员工作。

醮仪在承天寺举行,由官员、佛教徒、道教徒和地方士绅代表共同组织,一直持续了49个日夜(从1896年十月初六开始)。醮坛设在庙的中央。祀典的最高宗教权威是佛祖和观世音菩萨。佛教僧人宣读祭文,意在劝说这些宗教权威降拿一切恶魂,将它们锁入承天寺的禁地。然后,这些魂灵的名称在城隍庙焚烧掉,这象征着,它们已为城隍所“赦”。

以承天寺为中心,泉州城及其周边各县依照帝国铺境与都里制划分为49个单位。每个单位允许为自己的社区举办一天一夜的普度仪式。为完成普度,官方认可了地域神灵和土地爷的法力。然后,地方官员与宗教专职人员通过仪式方式敦促这些神灵与最高权威佛祖、观世音菩萨联手。通常令帝国地方官员倍加厌烦的地方戏剧演出,这次也由当局出面组织在承天寺搭台(CTSWYPD 1896:7-9)。在平常时候,普通百姓都被排斥在官方祀典之外,而这次他们也被动员参与(CTSWYPD 1896:9)。

当较大社会面临外部挑战之时,它似乎有能力将各个次级单位整合进同一个整体。醮仪的意图是通过各个不同群体的共同努力而将泉州城净化为单一的地方,向内部的人和外部的人真正展示,这座城市乃是一个统一的整体。这种尝试有没有获得成功?初看起来,情况似乎的确如此:通过各种活跃在泉州城

的崇拜——标准化帝国崇拜(如关帝与城隍)、佛教崇拜(佛祖与观音菩萨)以及民间对土地神的地域崇拜——的仪式性结合,表明各种极为不同的社会群体汇聚到了一起。这些不同崇拜的结合基于一种劳动分工:关帝与城隍展现为赋予佛教崇拜与地域神灵的符咒以权威性的超自然力量;佛教的崇拜则用于完成针对所有死者的超度祀典;而地域神灵则负责他们各自的领地(CTSWYPD 1896:11-20)。

在这样一种祀典活动中,虽然各种社会力量与群体习惯上总是相互对立的,但在此时它们却必须相互让步(compromise),以克服彼此之间的冲突。各种与民间抗议相关的崇拜被要求暂时服从于高层的帝国秩序。同时,为了获得更多的支持,帝国的结构秩序必须为草根社会的群体与崇拜的存在留出空间。从象征方面而言,这个统一体的形成,目的是为了对付来自外部的共同敌人。但即使在这种危机情况之下,帝国理想的模式与地域崇拜的地方观念之间的分歧仍然显而易见。

在对18世纪时江南地区对“偷魂者”(soulstealers)的大恐慌的精彩阐释中,孔飞力(P. Kuhn)表明,单一的主题如何能够包容各种极为不同的社会构型方式。“偷魂者”的故事出现在一个中国面临各种外部挑战的时代,所有的社会成员都感到了这些四处游荡的恶魔的恐惧,然而,“每一个社会群体都将妖术传说中的各种成分重新组合,使之适应于自己的世界观”(Kuhn 1990:223)。对于皇帝及朝廷而言,这些故事乃是手段,由此就可以制造出“政治危机”的非常气氛以便动员官僚、胁迫文人。在只关心自己的政治生命的一般官员中,大恐慌导致了大量权宜之计。而在普通老百姓当中,“偷魂”的恐慌则变成了一种对权力——权力反映了国家的形象——的幻想。

正如孔飞力考察的对于“偷魂”恐慌的各种不同阐释一样,

在 1896 年泉州醮仪中,观念营造和社会营造也跨越了各种社会角色和生活经验。在这次祀典中,地方官员、宗教专职人员及士绅代表表现为王斯福所谓的“响应的权威”(responsive authorities)。他们像一般人民一样害怕灾难与挑战。但是,在其位谋其政,他们只得表现出能够有效地控制局面。但在其私下的反应中,他们的形象就截然不同了。宗教专职人员和士绅充当媒介的角色,在向地方官员汇报时,他们强调了“恶魔”的两种来源:战死的孤魂和不明来历的疾病。他们对生活境况的反思接近于一般人民的感受。为了劝服地方官员认可他们的行动,他们说,古代所有的仁君义吏都谙熟如何为民除害,当今的统治者理应效法才是(CTSWYPD 1896:1-2)。

知府叶氏在这个报告呈递不久就做了回复,他的批示对该报告给予了高度肯定,并许诺将为预计的祀典提供官方支持。但叶氏对祀典可能造成的有害后果也表示了深切的担忧:

但恐接踵摩肩之际,往来易溷奸邪,残羹冷炙之旁,饮食或生嫌隙。伏望舆情府顺,晓谕下颁,毋许宵小潜踪,严禁匪徒滋事。庶几善缘共结,佛国遍开欢喜之花。
(CTSWYPD 1896:4)

结果,安排了两个组织来控制祀典过程:宗教专职人员临时组委会和泉州府延禧局。前者主要负责祀典活动的筹备和举行,后者则负责款项与公共秩序。在祀典期间,它们代表着“官绅、士庶、军民人等”(CTSWYPD 1896:21)。

对于一般人民对这次事件的感受,我们知之甚少。不过,从官方对他们的谈论中,我们或可略知一二。在官员们看来,一般人民容易“惹麻烦”,出乱子。尽管他们的崇拜在这次祀典中已被采用,他们仍要服从于公共安全的控制。在叶氏告示中,他们被警告说,勿犯三类不轨行为或说犯罪行为:“男女混杂”,“拥挤

喧哗”以及“聚赌滋事”(CTSWYPD 1896:5)。因此,知府害怕的是官方祀典转变成民间节庆。除此以外,官方还担心全城范围的驱邪祀典转变成地域性的“普度”节庆。政府允许每个铺境拥有一天时间以对付各自领地内的孤魂。但各铺境只允许“捕拿”恶鬼,然后交给最高权威佛祖、观音和城隍去处置。遗憾的是,我们无从得知一般民众是否真的按照地方官的意图去行事。不过,官方“毋许”一般民众以自己的庆典形式来表明他们对社会状况拥有自己的理解,因为这些理解可能对官方构成挑战。这些理解也许本来就和他们在地域节庆中所表达的东西是相一致的,即地方凝聚感与竞赛活动。

十一、地方、政治与民间仪式

自1911年现代中国民族—国家建立后,明清时期的铺境制已经随着新的地方行政政策的实施而告瓦解(苏滔 1982; 阮道汀等 1962; 柯建瑞 1985)。20世纪20年代与40年代期间,铺境行政制度为中华民国的保甲制所取代(吴琦 1984)。新中国成立初期(1949—1958),新的区街制又取代了保甲制。“集体化”以后直至“文化大革命”结束,城市空间区划效仿的是农村公社和大队。这些区划最终重新命名为“街道办”和“居委会”。综观这个世纪,“铺境”作为一种民间地域崇拜体系从未能避免国家的打击(苏滔 1982; Wang 1992: 152—58)。然而,它仍然延续下来,并在近年来获得了部分的复兴。在现代的泉州,竭力铲除“迷信”的居委会和街道办与试图延续铺境体系之历史的境庙组织之间的竞赛场面,仿佛帝国晚期帝国的“铺境”理想模式与其民间改造这二者之间的竞赛之翻版(Wang 1992)。在某种程度上,对泉州铺境的分析仍然适用于当前的情况。^[6]

我在文中强调了铺境在社会中所扮演的双重角色。开始，我考察了铺境是如何由泉州地方官发明、并用于将当地居住区及住户纳入国家所强加的空间级序的。然后，我描述了泉州一般人民如何应对这一自外部强加的空间秩序。有关资料表明，帝国铺境制在民间地域仪式中被用作一种文化的“历史证实”(authentication)方式。但是，经过这样一种改造之后，铺境制的意义也随之马上改变了。它不再意味着帝国行政躯体的“细胞”，而成了人民的“避风港”。民间社会对于铺境区划的运用不过是民间的社区划分方式和社区界定方式，在此过程中，一个象征性权威被创造出来以标示地方凝聚感，并充当民间共同体情感的符号。在地方官员的设想中，空间网络不过是用作社会垂直一体化的工具，但到了草根社会，却转变成了一种用来构造社区仇讎和竞赛的体系。

铺境的历史提出了与近年来学术界关于空间的“支配性”建构的讨论有关的问题。在近年来关于中国社会空间的研究中，学者们似乎分裂为各执一端的两派。一如我在开初所述，探讨“行政空间论题”的学者倾向于把中国的空间网络看作国家地理—政治机体的“细胞”(如 Brook 1985; Dutton 1988; Siu 1989)。另一些人类学家则将小地方视作象征性表述方式，并坚持认为，民间概念与庆典在塑造“地方”这种观念的过程中扮演了关键角色。在后一种取向中，民间的“地方”概念的重要作用在一定程度上得到了认可。不过，由于过分强调地域崇拜与帝国的理想空间组织模式之间的联系，和“行政空间理论家”一样，这些学者将地方视作是依照某种支配性的社会文化秩序而建构出来的结构(如 Feuchtwang 1992b; Sangren 1987a)。铺境个案表明，中国“地方”的含义远非仅是帝国政治秩序与象征秩序的强加与认可所导致的后果。它是一个各种不同社会力量间就意义的生产和

操纵进行竞赛的活跃过程。这一过程不仅涉及到帝国权力,同时也将一般民众卷入其中。

在中国研究中,研究者们长期以来即专注于一般民众如何“习得”官方仪式与实践模式(Ahern 1981; Feuchtwang 1992a; Sangren 1987a)。倘若民间文化的形成确实是来自这种“学习策略”的话,那么下述这一点就是正确的,即:它既非王斯福所谓的“隐喻性”折射,也非桑高仁认为的宇宙秩序之结构决定论,而是在与国家之标准化政治进行互动的过程中,国家政治和行政(诸如“铺境”之类的地方区划与管理制)如何被转译成了一种“象征性抗议”(Scott 1977; Weller 1987b)。

必须指出,铺境个案使我们得以评论集权化国家与其所辖地方社区之间的相互关系和矛盾冲突,或换句话说,作为一个一体化地方体系的帝国与一个迥然不同的、由各具地方共同体色彩之地方组成的地方体系之间究竟维持着怎样的关系。众所周知,中国是一个政治上统一的国家,但又不乏“分级部分”(segments)。这些裂变部分的基本单位是“小地方”。那么,这些小地方究竟是国家地理—政治结构的一部分,还是它们拥有足够的自主性从而能够形成自己的社会—文化世界?“铺境”这一案例并不能回答这个问题。这是因为,地方可以从属于超地方的政治秩序,但它同样也可以充当草根社会表达抗议的场所和赛场。

每个中国人生长于斯的地方都有它的历史。在国家介入相对较少的地区,地方的历史可能是施坚雅所看到的那种地方社会—经济共同体逐步形成的过程。但在其他大多数地区,这一历史是一个政治征服(Foucault 1977)与反征服的过程。一方面,“地方”以一种向心方式起源,并用于将社会—文化的多样性整合进一个国家结构;另一方面,“地方”又会以一种离心方式出

现,由此也有利于草根社会庆典文化的创造,有利于地方的社会—经济活动。如此看来,鉴定“地方”的方式不仅仅是一个归属感的问题,也是一个矛盾的过程。

注释

- [1] 1763年编纂的《泉州府志》表明,“铺”和“驿”在宋元明代及清初时都被政府用作信息网点。《府志》还表明,当该书编纂之时,铺境制仍在乡村地区沿用(QQZfz 1763:卷4)。
- [2] 庄为玠和陈允敦运用不同的考古资料共同证实了这一点(庄为玠1980;陈允敦1980)。
- [3] 这表明,施坚雅的经济“功能模式”可以有效地应用于对泉州历史早期社会空间的理解。
- [4] 当地一个传说表明,“轮值”制创立于清乾隆年间(1736—1795)。根据这个传说,在乾隆以前,节庆庆典并不采用轮值形式。明代时,各铺境将鬼节定在同一天(阴历七月十五)。在清初,由于相互争夺对资源(如食物和剧班)的控制,铺境之间经常发生冲突。在一段时期之内,这种仇怨甚至造成流血冲突。自那以后,各铺境分成了赢家和输家:输家不得不将仪式照节日日期推后一天举行,而赢家得以按他们的传统日期举办节庆活动。然而,这样两分仍然解决不了问题。所以,在乾隆年间,当地士绅向地方官建议说:按铺境分日普度,仪式时间可延长为三个月。地方官最终采纳这一建议,并将之推广开来。这样,轮值制成了当地的习俗。我们尚无足够史料来证实这个故事。设若情况真是如此,那么,这一饶有趣味的故事实际上表述的乃是地方官、士绅与普通的仪式组织者及参与者之间互动的过程。
- [5] 在这一语境中,“镇”包含“净化”和“驱邪”。因此,“镇境”意味着净化社区,驱除“外部的恶魔”(比如可能会闯入社区的鬼)。在镇境庆典中,神灵被尊为当地的保护者。
- [6] 目前泉州城市行政单位的空间模式与明清铺境体系十分一致。现

在,泉州有四个主要街道委员会,各辖大约十个街道办。具有历史反讽意味的是,群众把这些新居民点称为“铺”。街道办的工作主要是负责户口登记、宣传、计划生育和公共安全,它们也具体执行政府关于民间宗教的政策。每年阴历七月份期间,它们尤为活跃:街道办受政府委派,前去清除普度节活动。

参考文献

地方志与文献辑录

- CISWYPD 1896,《承天寺万缘普度》,泉州:泉州延禧局。
- CWSCZ 1542,《崇武所城志》,福州:福建人民出版社,1987年重印。
- DJJXZ 1842,《晋江县志》(道光本),泉州:泉州方志办,1985年重印。
- HAZS 1672,《惠安政书》,福州:福建人民出版社,1987年重印。
- MS 1675-76,《明史》,台湾:国防研究院,1962年重印。
- MZJ 1858,《闽杂记》,福州:福建人民出版社,1985年重印。
- QJXZ 1765,《晋江县志》(乾隆本),泉州:泉州方志办,1985年重印。
- QQZFZ 1763,《泉州府志》(乾隆本),厦门:厦门大学图书馆。
- QZGYGDHWJT 1982,《泉州港与古代海外交通》,北京:文物出版社。
- QZJFSZLHB 1985,《泉州旧风俗资料汇编》,泉州:泉州民政局与方志办。
- WLJS 1763,《温陵旧事》,引自《泉州府志》(乾隆本),卷15,厦门:厦门大学图书馆。
- WQZFZ 1573,《泉州府志》(万历本),泉州:泉州方志办,1985年重印。
- YJYSSHZ 1871,“严禁迎神赛会札”选自《福建省例》卷29。

论著

- Ahern, E. M., 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brook, T., 1985, “The Spatial Structure of Ming Local Administration”, *Late Imperial China* 6. 1:1-55.
- 陈垂成、林胜利,1990,《泉州旧铺境稽略》,泉州统战部、方志办。
- 陈德商,1985,“温陵岁时记”,载《泉州旧风俗资料汇编》,第84-96页,泉

- 州市民政局、泉州地方志编委会 1985 年重印。
- 陈允敦, 1980, “泉州古城踏勘”, 《泉州文史》1980 年第 2、3 期合刊。
- Clark, H. 1991, *Community, Trade, and Networks: Southern Fujian from the Third to the Thirteenth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dean, K., 1988, *Taoism and Popular Religion in Southeast China: History and Revival*, Ph. D. Thesis. Stanford: Stanford University Press.
- DeGlopper, D., 1974, “Religion and Ritual in Lukang”, in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.43 – 71. Stanford: Stanford University Press.
- Dray-Novoy, A., 1994, “Spatial Order and Police in Imperial Beijing”, *Journal of Asian Studies* 52:4.
- Duara, P., 1988, *Culture, Power, and the State*. Stanford: Stanford University Press.
- Dutton, M., 1988, “Policing the Chinese Household”, *Economy and Society* 17: 2.
- Elvin, M., 1986, “The Double-Disavowal”, in Y. M. Shaw ed., *China and Europe in the Twentieth Century*, pp.122 – 40, Taiwan National Chongchi University Press.
- Esherick, J. W., 1981, “Numbers Games: A Note on Land Distribution in Pre-revolutionary China”, *Modern China* 7:3.
- , 1987, *The Origins of the Boxer Rising*. California: California University Press.
- Feuchtwang, S., 1974a, “City Temples in Taipei Under Three Regimes”, in G. W. Skinner and M. Elvin eds. *The Chinese City Between Two Worlds*. Stanford: Stanford University Press.
- , 1974b, “Domestic and Communal Worship”, in A. Wolf ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.105 – 30. Stanford: Stanford University Press.
- , 1975, “Investigating Religion”, in M. Bloch ed., *Marxist Analyses of Social Anthropology*, pp.61 – 82, Malaby Press.

- , 1992a, *The Imperial Metaphor*. London: Routledge.
- , 1992b, "Boundary Maintenance: Territorial Altars and Areas in Rural China", *Cosmos*, 8:93 - 109, The University of Edinburg Press.
- , 1993, "Historical Metaphor: A Study of Religious Representation and the Recognition of Authority", *Man* 28:1.
- Foucault, M., 1977, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Penguin Books.
- 傅衣凌, 1982, "论乡族势力对于封建经济的干涉", 载傅衣凌《明清社会经济史论文集》, 第 78 - 102 页, 北京: 人民出版社。
- 傅宗文, 1983, "宋代泉州市舶司设立问题探讨", 载《泉州文史》第 8 期。
- Gates, H., 1987, "Money for the Gods", *Modern China*, 13:3.
- Giddens, A., 1985, *The Nation-State and Violence*, Policy.
- Harrel, A., 1987, "The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology", *Modern China* 13:1.
- 柯建瑞, 1985, "泉州'普度'风俗谈", 载《泉州旧风俗资料汇编》, 第 143 - 150 页。
- Kuhn, P., 1990, *Soulstealers*. Harvard: Harvard University Press.
- Lamley, H., 1990, "Lineage Feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing Rule", in J. Lipman and S. Harrel eds., *Violence in China*, pp. 27 - 64. New York: State University of New York Press.
- 李玉昆, 1989, "试论历史上泉州的械斗", 载《泉州文史》, 第 11 期。
- 林庆熙等, 1983, 《福建戏史录》, 福州: 福建人民出版社。
- Rawski, E., 1985, "Economics and Social Foundations of Late Imperial China", in D. Johnson, A. Nathan, and E. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 3 - 33. California: University of California Press.
- Rozman G., 1973, *Urban Networks in Ch'ing China and Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- , 1977 - 78, "China's Traditional Cities: A Review Article", *Pacific Affairs* 50:65 - 91.

- 阮道汀等, 1962, “略谈泉州东西佛械斗”, 载《泉州文史资料》, 第 7 期。
- Sands, B. and Myers, R. H., 1986, “The Spatial Approach to Chinese History: A Test”, *Journal of Asian Studies* 45:721 - 43.
- Sangren, P. S., 1987a, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- , 1987b, “Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals”, *Modern China* 13:1.
- Schipper, K., 1977, “Neighbourhood Cults and Associations in Traditional Taiwan”, in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Scott, J. C., 1977, “Protest and Profanation”, *Theory and Society*, 4:1 - 38; 4:211 - 46.
- Skinner, G. W., 1964 - 65, “Marketing and Social Structure in Rural China”, *Journal of Asian Studies* 24:2 - 43; 195 - 228; 363 - 99.
- , 1977, “Cities and the Hierarchy of Local Systems”, G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Spence, J. and Wills, J. eds., 1979, *From Ming to Ch'ing: Conquest, Religion, and Continuity in Seventeenth-Century China*, Yale University Press.
- 苏滔, 1982, “大革命后泉州三次破迷运动”, 《泉州文史资料》(1982)第 13 期。
- Wakeman, F., 1977, “Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History”, *Journal of Asian Studies* 36:2.
- , and Grant, C. 1975, *Conflict and Control in Late Imperial China*. California: California University Press.
- 王铭铭, 1987, “试论泉州港的勃兴与唐宋时期泉州地区人口增长的关系”, 《福建人口》1987:1。
- Wang, M. M., 1992, *Flowers of the State, Grasses of the People: Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou in the South-eastern Coastal Macro-region of China*, Ph. D. thesis, University of London.

- , 1993, "Twisted Memory: A Wall-hero in Semi-epics and Folklore in Southeast China", Paper presented at the International Workshop on Epics Along the Silk Roads, Turku, Finland.
- Watson, J., 1985, "Standardizing the Gods", in D. Johnson et al eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292 - 324. California: University of California Press.
- Weller, R., 1987a, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Macmillan.
- , 1987b, "Representations and Responses in Taiwanese Popular Religion", *Modern China* 13:1.
- , and Gates, H., 1987, "Hegemony and Chinese Folk Ideologies: An Introduction", *Modern China* 13:1.
- Wolf, A., 1974, "Gods, Ghosts, and Ancestors", in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131 - 82. Stanford: Stanford University Press.
- 吴藻汀, 1940, 《泉州民间传说集》, 1 - 4 卷, 福州: 福建人民出版社 1957 年重印。
- 吴琦, 1984, "泉州保甲的建立和乡镇保区划", 《泉州文史资料》(1984) 第 16 期。
- 吴增, 1985, "泉俗激刺篇", 载《泉州旧风俗资料汇编》, 第 97 - 125 页。
- 谢国祯, 1982, 《清初东南沿海迁界考》, 载谢国祯编《明清之际党社运动考》, 第 237 - 69 页, 北京: 中华书局。
- 许祖芳, 1990, 《重修石龟许氏宗祠记》, 载郑纪华、陈泗东编, 《许邦光许祖芳父子遗集》, 泉州: 泉州文史资料编委会印行。
- 郑振满, 1992, 《明清福建家族组织与社会变迁》, 长沙: 湖南教育出版社。
- 庄为玠, 1980, "泉州历代城址探索", 载《泉州文史》(1980) 第 2、3 期。
- , 1985, 《晋江新志》, 泉州: 泉州方志办。
- Zito, A., 1987, "City Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China", *Modern China* 13:3.