

江南“低乡”究竟有何不同？

——《垂虹问俗》读后

赵世瑜

摘要：《垂虹问俗》是吴滔与佐藤仁史继《嘉定县事》一书之后讨论江南地区的社会与文化的又一部著作。该书利用田野调查所得口述资料与地方民间文献，对吴江县部分地区自明代至今的社会变迁加以审视。由此书所论可以尝试提出一系列新的假设：既有江南研究是否存在同质化的问题；现存吴江的社会文化传统是否可以置于一个水上人向岸上人转化的脉络中进行考量；既有江南研究的“市镇史脉络”或“现代化路径”是否是理解明清以来江南社会的唯一方式。这些都值得学界认真反思。

关键词：《垂虹问俗》；江南低乡；吴江；水上人；岸上人

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2018.03.005

《垂虹问俗》是佐藤仁史和吴滔继《嘉定县事》一书之后又一部关于太湖流域社会与文化的著作，合著者还有张舫澜和夏一红。

如果将两书做一番比较，可以发现下列几个方面的不同：

第一，从时段上看，前书涵盖了明清两代，而本书除了对《致身录》一书的讨论以外，基本上集中于晚清以降的近代时期。虽然在两书的“绪论”中均未明说，但从我个人的读后感来说，似乎前书所显示的更多是历史的连续性，而本书开始揭示了某些变化。这并不是说前书所讨论的历史过程没有变化，而是这些变化并未完全溢出这个过程之外；也不是说本书所揭示的变化完全取代了连续性，而是想说这些变化是后来加入这个过程的新因素——如果新的因素全面或大部替代了旧的因素，一个新的区域社会—文化结构就出现了。

第二，从地域上看，前书集中关注嘉定一县，而本书貌似涉及的范围更为广阔，因为书的副题用的是“江南”这个概念，但细细读来，实际上又多与吴江相关。《致身录》一文讨论吴江，分湖柳氏一文讨论吴江与嘉善界邻地区，天主教一文以太湖流域为空间范围，具体研究涉及上海和苏州，船民上岸一文则集中于吴江的庙港，刘王信仰一文关注吴江的北厍，此外，关于庙会、宣卷、山歌的几篇均为对吴江芦墟等地的研究，可以说，本书是关于吴江的研究，或者说是关于苏州乡下的研究，只是在解释本书书名的时候，作者才不经意地把这一点指出来，并未对此加以强调，或许作者另有深意。

第三，从主题上看，前书称赋役财政制度是最重要的一条主线，而且森正夫先生也正是围绕这条主线对该书进行评说的，而本书虽然没有明确申说，但基本上关注的是民众的日常生活与文化，与前书不同的是，国家和制度不是本书的主角。本书书名《垂虹问俗》，根据作者的解释，“垂虹”是吴江的代指，“问俗”则有两重含义，一是“通过民间信仰及其发挥的民俗作用，阐明基层社会的人际关系与共同性”，二是指“直接到田野积极收集有关民俗信息的方法”。因此，无论是研究的切入

作者简介：赵世瑜，北京大学历史学系教授（北京 100871）。

点还是研究方法,都是“民俗”,这大概是作者要我这个有民俗学履历的历史学者来写这篇序言的主要理由。当然,为什么研究吴江就用民俗而非财政作为切入点,也是我感兴趣的问题。

第四,从方法上看,前书大体上还是文献研究,尽管使用的材料有许多是地方文献,而且正如佐藤君在后记中提到的,他们在研究过程中采用了“在田野中解读文献”的方法,但该书还是建立在文献基础上的,因此在呈现出的面貌上更像是传统的历史学研究。但后者却更偏重于田野研究,其书名副题就是“田野中的近现代江南社会与文化”,而不是“文献中的”或者“地方文献中的”,就已经明确表明了立场。书中也有大量田野观察的记录和访谈的口述记录,或者说,带有人类学民族志的特点,这更像是他们与太田出等人合编的那两本论文集的延续。因此,这就不仅是“在田野中解读文献”了,还有了在田野中解读口述传统和仪式传统,但由于其关注的归宿是历史,因此必会引发方法论上的挑战。

明确了以上这四点不同,我们就可以以此为基础,对书中的具体内容进行讨论。

我从来没有研究过江南社会,以前曾与学生合作写过关于湖州双林镇的一篇文章和关于“太阳生日”习俗的一篇文章,但其实都不算是研究,因为没有对这里的任何一个地方有系统、深入的了解。即使最近曾就全球史的话题,谈过一点对江南研究的期待,也只是比较肤浅的漫谈。但我很佩服江南研究,因为这差不多是中国的区域研究起步最早、成果也最多的领域。在谢湜撰写博士论文期间,我曾提到超越以往研究的难度很大,因为此前的学术积累甚为厚重,要对话的学者很多。这十几年来,我随朋友们在太湖流域如苏州、无锡、常熟、松江等地,在浙江的建德、丽水、金华、温州等处跑过一些地方,虽有颇多感触和体会,但仍然处在初级的感性认识阶段。所以以下所论,就像我已经发表的那些文章一样,错误在所难免,欢迎本书作者与读者批评。

吴滔所撰吴江黄溪史氏与《致身录》关系一文,被置于本书的首位,指出《致身录》一书及其将先祖粮长史彬改为建文遗臣史仲彬的做法,是史氏在万历间宗族建设的产物,又经不断努力,于清初将子虚乌有的史仲彬抬入苏州府乡贤祠,一个传说从而变为历史。接下来的一篇讨论分湖柳氏宗族建设中“房”的不同意义和功能,试图将家庭史置于宗族史的脉络中思考。既然“房”在地方历史情境下扮演了不同角色,那么就这个个案来说,究竟是怎样的地方历史情境导致了这样的结果,就是一个不能回避的问题了。

正如《嘉定县志》没有给读者提供嘉定县地图令人略感遗憾一样,本书书稿中也没有吴江县地图。经过查阅,我大体上知道黄溪今为黄家溪村,在吴江区正南,在盛泽与平望两镇之间;分湖原在芦墟,地近浙江嘉善,现为汾湖区。所以全书各篇所涉区域,大体上是从西部临太湖的庙港直至东部的芦墟,即吴江中部的一条横线上。

明嘉靖时,本地人徐师曾在为县志所写的序言中称:

吴江为县,当南北之冲,左江右湖,民殷物阜,盖畿辅一巨邑也。^①

又康熙间郭琇所撰县志序称:

琇,齐人也,被命莅兹。上意其地阜而民殷足,以上供国家之急,而雄视大江以南。及初至于境,所见芰芦弥望,凫汀鸥渚,随在而是。汪洋淼递,无培塿之阜、数里之隰。其四野居民,如晨星落落,散处湖滨水涯,篷风蓑雨,火耕水耨,其力作不足以偿倍出,鱼鳖不足以供租赋。^②

本地人叶燮也说:

吴江之民,有三江五湖之利,而亦被三江五湖之害。故在官有履亩一定之常征,而在民无

① (清)倪师孟等纂修:《吴江县志》卷首《旧序》,清乾隆修、民国年间石印本,第2页上。

② (清)倪师孟等纂修:《吴江县志》卷首《旧序》,清乾隆修、民国年间石印本,第3页下。

十年岁登之恒产。^①

前面的说法即为一般人对江南的印象，而后面的说法则与这种印象大相径庭。所以正如叶燮接下来所说的，水利的问题是吴江发展的要害。已有不少学者如范金民、夏维中、范毅军等论及吴江地区市镇在明中叶的勃兴，谢湜也以此认识为基础，进一步分析了低乡地区开发的前世今生，但与清人描述之间的冲突还是让我们感受到区域开发的复杂性。史氏与柳氏的个案似乎也应放在这个开发史的脉络中加以理解。

黄溪史氏由明初粮长起家——关于江南地区粮长之族所扮演的重要角色已为谢湜论及——但到万历前后发展到何种程度，以致开始建设宗族和编造建文故事，文中并未明示。“盛泽、黄溪四五十里间，居民乃尽逐绫绸之利”^②，无论史氏是否亦在此中，从他们仍然需要这种文化资源和文中所述的收族过程来看，距离一个望族还相差甚远。至于其利用明清易代时期的微妙形势将其“祖先”成功地变为“乡贤”，更是一种侥幸成功的投机之举。而分湖柳氏则是明末才从浙江慈溪迁至此，到清中叶才日渐发达，形成五大房支，再至清末达到极盛，大概是靠开发湖田（或圩田）发家的。在这个过程中形成的“房”的多义性，除了财产分配等因素外，是否与开发过程中的参与程度与方式，或财产的积累方式与途径有关，而不只是一种维系宗族的结果，就不得而知了。总之，由于吴江县在整个苏州府之中比较特别的自然特点，即被水域分割得非常破碎，使我对这里自明代以来的开发过程及在此基础上形成的人群和社会是否有不同于其它区域的特点，产生了浓厚的兴趣。

佐藤仁史和夏一红的两篇关于水上人的文章讲述的就是另外一类人群的故事。这两篇文章是基于田野调查的访谈记录和部分现代档案而成的，由此我们知道香社组织对于这个人群的重要性，但对于他们，包括其中信仰天主教的人群，我们需要了解其与信仰组织的关系与岸上人群有何不同。根据文章的介绍，我们知道在20世纪50至60年代之前，几乎所有太湖渔民都加入了香社组织，其中互助性特别重要，而50年代后政府用渔民互助组替代了这种互助性极强的香社组织，虽然性质不同，但在功能和形式上不能说不存在某种延续性。

说到互助性，在这里我不打算做非常广义的理解，因为几乎所有社会组织，比如宗族、行业组织、宾兴组织等等都有互助性，而且可以通过多种合作方式，实现利益的共享。这里所谓的互助性是指在维系生存的最低需要层面上的互助，即俗话说“有福同享，有难同当”，这对于像水上人这样的流动性很强、风险性较大，且人群边界较明显的人群来说是更为必要的。具有这类互助性特征的，比如太湖渔民加入的“洪三会”，就有可能是明代以降的民间教门。^③根据文中的访谈，这些人信奉刘猛将，香社中有香头、佛娘，征收钱粮，做仪式时唱赞神歌，香社以模拟家族的方式组成，等等，又根据本书第三部的讨论，可知这些做法与岸上人群的“宣卷”活动大同小异。这种情况究竟是同一地域内不同人群的相互影响，或者是水上人群在上岸之后对岸上社会的模仿？还是在吴江，由于上述地理特点，本身就是一个“水上社会”，不同人群之间具有共同的社会结构和文化传统？或者，他们只是登岸时间略有先后的同一人群？我们在芦墟可以听到这样的“山歌”：

网守船浪姐妮笃笃敲，
郎管船头姐管艖。
三张芦席两张柁，
清水里格鳊鮓相对小孩郎。

①（清）倪师孟等纂修：《吴江县志》卷首《旧序》，清乾隆修、民国年间石印本，第6页上。

②（清）倪师孟等纂修：《吴江县志》卷首《旧序》，清乾隆修、民国年间石印本，第7页下。

③亦写作“红三会”“洪山教”等，说明现在的人只知其音而不明由来。我甚至怀疑它有可能是清代漕帮“杭三帮”的遗存。

又如：

船漏网破断橹梢，
 吮田吮屋吮依靠。
 东漂西泊真难熬，
 网船叫化像浮萍草。^①

芦墟距离太湖已有一定距离，但山歌反映的仍是水上人的生活，因为这里还有分湖，整个吴江就是“三江五湖”之地。其实太湖向东与澄湖、淀山湖之间是一片水网，芦墟以南40里的莲泗荡，是嘉兴向正北到吴江和苏州，再由芦墟向东去上海、向西去太湖的重要水道。据调查，过去每年莲泗荡刘王庙的“网船会”常有数万渔船参加，分别由一二十个社组织各自船户。有些渔民还有“运皇粮有功”的记忆，有信仰青帮祖师潘清的，说明清末漕帮解散后有部分水手散入这里的渔户^②，所以这里的香社有民间教门的特点就不足为奇了。

这也让我们明白，讨论“文艺”与“民俗”，不能和讨论社会分离开来，否则，那只能成为“遗产”。

那么，本书第二部的三篇都是讲的刘王会或猛将会，他们和这里的水上人的猛将会究竟是同大于异还是异大于同呢？这将极大地有助于我们理解这里的村镇、圩和水上人群或渔民社会之间的关系。

佐藤对吴江北库大长港村的调查研究，与日本的前辈学者的江南研究展开了对话。一方面，本文通过猛将出巡的路线，讨论了在一个圩上不同聚落之间的关系；另一方面，作者针对滨岛敦俊的看法，观察到村与镇的关系似乎存在另外的形态，而不像村庙（土地庙）与镇城隍庙或镇东岳庙那样的统属关系。吴滔和张舫澜的两篇都是以吴江芦墟的庄家圩猛将会为对象的，而这里是一个村下有若干圩，恰好与前者形成有趣的对比。吴滔的研究通过不同村落对这个象征资源的争夺与分配，展现了这些村落之间的关系及其与明清时期制度安排的渊源，张舫澜的文章则是30多年前的一篇调查报告，其中描述的陆上赛会和水上赛会并举的状况则尤为引起我的注意。

吴滔讲到“圩”不仅是一种水利设置，在明清时期也是一种计算和征派赋役的基本单位，处在“图”以下一级。这个看法非常重要，抓住了这个“圩”，也许就抓住了理解低乡区域地方社会的关键。为什么以圩为基本单位呢？因为作为赋役征派依据的土地是以圩为前提的，圩田是围湖涸出的。这一带的许多小水域往往称为“荡”，各个村落往往称为“港”“浜”和“湾”，所以是一种被水面切割得极为破碎的地形格局，即谢湜所谓低地小圩地区。在这些地区，村落是建立在圩之上的，其规模和形态也是受圩限制的。但在这套赋役征派体系改变之后，原有的乡圩组织逐渐瓦解，而建立在圩上的聚落日益增多，聚落与聚落之间的关系就变得重要起来，大长港与庄家圩的猛将会所显示的似乎都是这样。所以三篇文章的调查所反映的情况，看来主要是清末民国以来的变化，这时圩的重要性已经被削弱了。

但我真正感兴趣的是刘猛将与岸上人与水上人的关系：刘猛将是水上人的神？岸上人的神？还是他们共同的神？光绪《周庄镇志》说“有庄家圩神者，在镇新安三白荡滨之庄家圩村，濒水立庙，奉像其中”。庙离水多近呢？据说庙祝常常不敢住在庙内，否则睡觉时就会“身已在庙外，临卧水滨，一转则将溺矣”。此外，也没有说这个神是刘猛将。在张舫澜的调查报告中，说刘猛将本名叫刘阿大，元朝末年人。小时候是给地主放鸭子的^③，后来有了法力，还能控制东家的船。在芦墟

① 中共吴江市委宣传部等：《中国·芦墟山歌集》，上海文艺出版社，2004年，第22—23页。

② 参见王水：《从田神向水神转变的刘猛将——嘉兴连泗荡刘王庙会调查》，《中国民间文化》第2集，学林出版社，1993年。

③ 关于养鸭，据弘治《吴江志》卷五记载，到这里来养鸭的都是绍兴人，“以千百为群，吴人呼为鸭客”。这说明明代这里还有较多外来人口，从事与圩田和养殖相关的行业。

的《刘猛将神歌》里也有类似的情节，只不过说是一个叫刘佛的小孩被后妈虐待，在外公家又被舅妈逼去放鹅。在前述莲泗荡的刘猛将传说中，一说因蝗灾百姓无法生存，“刘承宗”率百姓下湖捕鱼捉蟹，因不识水性而淹死于莲泗荡中，从而成神；另一说莲泗荡的几个小孩将五圣堂的神像抬出去游玩，不想刘猛将神像自动漂过小河，来到莲泗荡岸边，乡民于是为其在那里建庙。这些情节都说明，当地人认为刘猛将是与水上生活有关系的。

文献中记载刘猛将信仰在太湖流域的出现是比较早的。崇祯《吴县志》卷二十一记：“显灵庙在东洞庭之杨湾，祠五显灵官及刘猛将，栋宇甚壮丽，不知始于何年。元时有王烂钞者重建内殿尤坚致。元末，长兴耿元帅炳文撤去为府。灵佑庙在东洞庭莫厘峰之东麓，祀玄帝及刘猛将，建置无考，嘉靖四十五年里士许廷璧重建。”可知刘猛将在元代便已出现，到明代也并未普及，所以洪武《苏州府志》对刘猛将没有明确记录，只有一条说“吉祥王庙在西中街路，景定间因瓦塔而创，神姓刘也”（卷十五，“祠祀·庙貌”），而弘治《吴江志》也没有明确记录，相关的一条是“吉祥庵在二十六都，宋咸淳间僧智寂建。洪武中归并塔寺，宣德八年僧宗恩重修”（卷七，“寺观”），说明后来崇祀刘猛将的吉祥庵原来是个佛寺。同书记载说，“俗重五通之神，家立小庙，朝夕礼敬”，应该是在清康熙间汤斌毁五通等淫祠后，刘猛将才替代了五通的地位。所以，刘猛将信仰可能一直有两个系统：“吴人又祀刘猛将，云是刘顺昌弟。而民间祀本称刘为青龙镇人，困于后母，乘潮溺亡，故披髮不冠。”^①后一个说法从明代一直流传到今天的口碑和《刘猛将神歌》中，说明其背后可能是与刘锜或刘承忠作为灭蝗神那个信仰系统不同的人群。我们不妨做一点大胆的假设，刘猛将是随着水上人上岸而上岸的，就像广东的金花夫人、龙母，福建的妈祖一样。

那么，假如这一带地区圩的逐渐建立（即湖田开发）是与水上人的上岸同步的话，猛将堂这类拜刘猛将的小庙是不是有可能本来是圩庙，而后来才逐渐随着这些人在岸上的定居和聚落的逐渐形成变成村庙？吴滔在第六章中展示的调查结果，已经表明这个庙是“庄家圩”的，并怀疑这个庙并不属于两村中的任何一村。我们知道，在这一带数百年的历史过程中，刘猛将的祭祀场所有（或曾有）如下特征：一，与许多不同的神共处，比如自南宋到清初多与五通等杂神在一起；二，庙宇通常较小而简陋，多立于水滨；三，在家中甚至也有刘猛将的神像，这是除了观音以外较少的现象。如果熟悉水上人在船上拜神的情况，我们就会发现，上述三个特点都是他们的。

我们还知道，这一带地区的居民都不那么古老。如北厍最大的四个宗族，按其族谱的说法，有两个是明初迁来，另两个是明末迁来的，其他姓氏可知。所以，除了那几个镇和十几个大村以外，多数聚落形成较晚，而且规模都不大。再加上圩在税收体系中的重要性，以致对于这些新上岸的开发者来说，圩的重要性可能比村更大。所以，为什么不可以有圩庙呢？

到这里，我们已经涉及到了本书第三部关于宣卷与山歌这类今天的“非遗”。

关于宣卷和山歌，在被列入“非遗”名录之前，早已受到民间文学界和民俗学界的瞩目，成为这些领域的学者研究的对象。早在明代，冯梦龙就曾搜集并编成《山歌》，“公安派”的学者也多从这些山歌获取诗歌创作的养料。至中国现代民俗学运动的发轫时期，作为苏州人的历史学者顾颉刚也编辑了《吴歌甲集》，并鼓励民俗学者钟敬文编辑了《吴歌乙集》。但长期以来，历史学者并未关注这些民俗事象和民间文艺作品，文学工作者与民俗学者则侧重于艺术特点、语言特征和思想分析。近年来，由于民间宗教研究注意搜集、整理和研究宝卷，开始将宣卷活动和仪式歌置于信仰仪式活动的情境中加以分析，但这些研究领域显然还没有找到共同的契合点，以达致互相启迪的目的。

我们知道，民俗是了解社会的切入点，这个民俗当然不止是像山歌、宝卷这样的文本，更要包

^①（明）宋懋澄：《九钥集》，“瞻途纪闻·新城”，明万历刻本。

括像宣卷或唱山歌这类日常生活的行为,这些就都是科大卫强调的“礼仪标识”。那么,透过这些“礼仪标识”,我们能看到一个怎样的社会呢?在本书的最后部分中,佐藤以一位当代宣卷艺人的宣卷活动为线索,分析了太湖流域乡村的娱乐圈和信仰圈。这篇文章有两个重要的观点,一个是尽管出现了宣卷活动曲艺化的趋势,但并没有改变宣卷是信仰仪式活动的重要组成部分这一特点;另一个是从宣卷活动来看,市镇与乡村的关系日益疏离。张舫澜对芦墟山歌及其演唱者的介绍,也在一定程度上显示了其中仪式歌的重要性。

但是,我们也知道,尽管有着各种变化,山歌和宣卷也已经历了长期的传承过程,也就是说,这个传承的机制至今依然存在。于是,寻找这个机制,就不仅是社会史的任务,也是民俗学的任务。同时,这个机制也只能在地方历史的变动过程中去寻找。宋嘉泰《吴兴志》卷十八有云:

唐刘禹锡《竹枝歌》云:杨柳青青江水平,闻郎江上唱歌声。东边日出西边雨,道是无情也有情。《苕溪渔隐》曰:余尝舟行苕溪,夜闻人唱吴歌,歌中有此后两句,余杂以俚语。今之舟人、樵子往往能歌,俗谓之山歌,即吴歌也。

在元、明人的诗作中,也常把“吴歌”与水上的生活联系起来。如张光弼《湖上即事》:

湖柳湖波尽可怜,不知春在阿谁边。满头翡翠双鬟女,细雨吴歌湿尽船。^①

再如王恽《腮鲈》:

鲈鱼昔人贵,我行次吴江。秋风时已过,满意莼鲈香……梦惊听吴歌,海日方苍凉。

又如胡虚白《吴歌》:

第四桥边枫叶秋,青裙少妇木兰舟。月明打桨唱歌去,惊起芦花双白鸥。

江悠悠,挽使舟。吴人歌,歌邓侯。江水东流去不返,邓侯邓侯舟莫挽。^②

我一直诧异为什么江南水乡的民歌被称为“山歌”,至此方知所谓山歌或吴歌,其实早期是水上人、或至少有很大比例是水上人唱的民歌。这一下就把山歌这种民间文学形式和我们前面分析的地方社会贯通了起来。

至于所谓“宣卷”,就是宣唱或宣演宝卷,是明代中叶以来的民间教门中最常见的日常仪式活动。由于自明以降各个政权,特别是现代国家对民间教门长期持防范和打击的态度,所以“曲艺化”或者“世俗化”或“去宗教化”就是一种常见的策略。另一种方式就是把这种仪式活动及信仰组织披上合法宗教或制度化宗教的外衣,如本书第四章讲到他们将“洪三教”称为“道教”,第五章讲到的举行刘猛将仪式活动的莲花庵、第六章里提到的猛将堂,其实就是清乾嘉时期朝廷下令严禁的漕运水手的罗教庵堂之遗绪,也被今天的人们普遍视为佛教的系统。但一旦条件允许,像第八章揭示的那样,宣卷仍然主要是在各个庙宇的仪式活动中进行。所以,宣卷活动稍微晚出,是晚明民间教门发展的产物。在这一带地区,则可能与运河漕帮水手的罗教及漕帮解散后罗教的余绪有关系。

至此,我们可以对本书的一些总体结论做一些猜想。

以往我们对江南的认识,由于多利用地方志、文集和族谱这类代表士绅意识形态的文献,因此我们对市镇、商业、大族颇多关注,这当然是江南社会的重要面相,却并不是全部面相;也正因此,以往我们虽然认识到江南的水乡特点,但更多地还是从“岸上人”的思维去观察和分析,而较少真正以“水乡”为本位。此外,江南地区或太湖流域内部不同地区的历史过程也有差异,不能概而论之。所以,当本书主要从田野调查入手而非首先从地方文献入手的时候,当研究者面对的是会首、佛娘、宣卷艺人而非士大夫的时候,引发出的问题及观察视角就存在不同,这正是民俗学或人类学的意义。当然问题的解决也需要借助文献,不同的是文献中的另一些内容便映入我们的眼帘,并

① (明)陈让修、夏时正纂:《杭州府志》卷八《山川四·城外钱塘县》,明成化十一年刻本,第24页下。

② (明)莫旦纂:《吴江志》卷二十二《乐府·吴歌》,明弘治元年刊本。

显示出不同的意义。

佐藤认为,市镇对周围乡村统治力的削弱,或者镇一村关系的疏离,是时代变化所导致的。我没有对江南地区的市镇、乡村及二者关系做过研究,不能对此看法做出评判,但至少可以认为,这是从他所谓的娱乐圈和信仰圈的角度观察到的事实,从而可以引发我们对传统认识的重新思考。我不清楚是否整个太湖流域都存在这种情况,但却会去想,传统上认为二者间那种密切的关系,无论是一种从属关系还是一种互动关系,是否真的存在,或者如果存在,对其范围和程度究竟应该做出怎样的估计。另外,作为低乡地区的吴江,在被密集的水网和圩田切割得十分破碎、规模一般都不太大的村落,与县境内的四五个市镇之间的关系,是否可能有自己的特点。一言以蔽之,如果这种相对疏离的村镇关系属实的话,它在多大程度上是改革开放以来社会经济变化的结果,又在多大程度上是这个地方的历史连续性所致?

诚如科大卫所说,明清时期并未出现一种新的意识形态,开启江南的乡镇与村分化的空间。^①我也曾讨论过明清时期晋东南的“巨村为镇”。^②类似的是,弘治《吴江志》卷二“市镇”中也是把市镇和大村并列描述的:“在城有县市,在乡有四镇,及凡村落之大者,商贾之往来,货物之贸易,红尘滃然,自朝至莫无虚日云。”其描述平望、黎里、同里、震泽时,用了“自成市井”“不减城市”这样的词,然后接续描述了莫舍、充浦、吴淞、变杨、梅堰等 11 个村,虽然不同的是他们多“务农业渔”“业圃种蔬”,但也多说他们“自成市井”。除此之外,平望、同里、震泽等镇在宋元时期或为千户所,或为水马驿站,或为仓场,或为收税的机构“务”之所在,在不同的范围内对境内乡村形成某种行政统属关系,但到明代基本上都不存在了。

在弘治《吴江志》卷五“风俗”里记载的乡村游神赛会活动,既没有提及刘猛将,也没有提及与市镇寺庙的关系。比如每年正月初一,一都、二都、三都的人“呼集少壮,以眉目俊秀者为神仙,为公子,则羽扇纶巾,锦衣花帽;以年纪强壮者为猎人,为斗将……妓女则高髻而云鬓,装扮古人节义或孝顺故事。□余弱冠年少,皆衣锦绣,头插花朵,手执幡幢旗□杂物,遍走村落,歌颂太平,富家皆劳以酒食。或两村之会相遇于途,则鼓舞趋走,自成行列,歌唱应答,亦自有情。观者如堵,欢声动地”。六都的人在九月初一“共为灯会……呼集少壮会于八角亭上,装扮杂戏,鸣以锣鼓,手执华灯,□夜□走村落,烂然而来,如星球万点,欢声动地。富家皆设酒食以劳之,至十五日而罢”。一、二、三都在县城以北,都是距离县城很近的地区,六都在震泽以南,距县较远。这些地区乡村的赛会活动似乎体现得更多的是村落之间的关系,而且各自有自己独特的仪式传统。

当然,以上都是一些泛泛的描述,其真实情况如何,还需要更深入的研究。在《嘉定县事》一书中,有关市镇的两个案例主要讨论了市镇兴起的问题,也没有涉及市镇与周边乡村的关系。本书从宣卷活动的角度切入,但没有讨论历史时期的其它方面,因此也还无法得到答案。就一般情况而言,除了近代以后地方自治运动兴起的影响以及由此具备地方行政管理职能的乡镇外,一般的乡镇更多的是在商业集散和居民构成的意义上与周围乡村有异并因此发生联系,但它们并不一定成为周围乡村的领袖或者代言人。

这样一种特点,与明清时期吴江的不同人群及社会的结构过程有怎样的关系,还需要再深入讨论。至少,我们有理由假设,第一,对明清以来的江南社会是否存在某种同质化的想象;第二,以往江南研究沿着“资本主义萌芽”和“现代化”路径进行的市镇史研究,是不是理解江南社会的唯一路径?

[责任编辑 龙 圣]

^① 参见科大卫:《韦伯有所不知:明清时期中国的市镇与经济发展》,《明清社会与礼仪》,北京师范大学出版社,2016年,第216—234页。

^② 参见赵世瑜:《村民与镇民:明清山西泽州的聚落与认同》,《清史研究》2009年第3期。

Main Abstracts

Dialogic Museums of Democratization: Aspiration of Practical Folkloristics

HU Xiaohui

Compared with other museums, the characteristics of Folklore Museum lie in their non-elitism and the tendency to become more democratic. Precisely in folklore museum, the two original practical motivations of folkloristics—the romantic ideal of liberal democracy and the realistic demand of pragmatism—can not only get a unified understanding, but also should be put into practice. Practical folkloristics expects to involve dialogic museums of democratization, which can provide public spaces for general audiences to dialogue with mutual respect, to tell their own stories and memories, and to cultivate habitus of citizen through aesthetic enlightenment.

Key words: folklore museum; dialogue; aesthetic enlightenment; practical folkloristics

Walkingon “the Field of Hope”: A Critical Analysis of “Practice” in “Practical Folkloristics”

WANG Jiewen

Practical folklorists insist that folkloristics should restore the prior conditions of people as free persons in the daily life and focus on the rational objective conditions behind folklore practices. The viewpoint has greatly enhanced the academic consciousness of folkloristics in China; however, its application to the Enlightenment rationalism, its judgment of the international folkloristics’ turn to practice, and its review of the academic tradition of folkloristics’ empiricism, all need to be discussed more deeply.

Key words: reason; freedom; practice; practical folkloristics

Change as Heritage ?Urban Tradition as “Paradoxical” Category

KASCHUBA Wolfgang, trans. by BAO Hanyi

The two concepts—city and cultural heritage—are the two “children” of modernization. And they are the two “projection area” of the civil world view. But from the perspective of historical semantics they are clearly opposed to each other. The cultural heritage mainly embodies the continuity and the closeness of the knowledge forms, while the knowledge culture of the city represents the difference and the change; in the countryside foreign things are abandoned, but in the city, they must be actively included. Therefore, in the urban space old concepts such as tradition, generation and community must be modified, updated and contextualized in a new way. This is necessary, especially when we want to make use of the “symbolic capital” of these concepts in the urban environment and develop central (culture) policy projects out of it.

Key words: city tradition; cultural heritage; change; civil society

How Different the Jiangnan Low Land Is ?A Review on *Asking for Folklore from the Chuihong Bridge*

ZHAO Shiyu

The book, *Asking for Folklore from the Chuihong Bridge*, by Wu Tao and Sato Yoshifumi, is another book discussing Jiangnan society and culture after their book, *Things in Jiading*. This book examines the social transition of some areas in Wujiang county from Ming to today with oral materials and local documents from their fieldwork. It makes us raise up some new hypotheses; whether past studies on Jiangnan had the danger of homogenization, whether the existing socio-cultural tradition could be understood in the context of the transition from boat persons to persons ashore, and whether the paths such as the market town model or modernization model in past Jiangnan studies are the only way for understanding Jiangnan society, which are all worthy to be rethought.

Key words: *Asking for Folklore from the Chuihong Bridge*; lower land in Jiangnan; Wujiang county; boat persons; persons ashore

Everyday Life and “Folklore” as a Perspective

WANG Liyang

Everyday life was one of the hottest keywords discussed in China’s folklore studies in the last two decades. But it remains controversial whether or not to accept this concept and approach. It is a question for folkloristics, which is based on the modernity of traditional-modern dichotomy to a large extent, to confront everyday life entering this field with postmodern meaning. Based on a brief review of the history of this discipline, it is necessary for folkloristics to return to everyday life, where it is from, to undertake its academic and social mission. Turning to everyday life is not a betrayal to the tradition of folkloristics, but a continuation of the bottom-up perspective in this tradition. Folkloristics can retrieve its concerns on folk and people through focusing on body, practice, emotion and memories, etc. Theory of reflection in folkloristics and the role of researcher as a subject in fieldwork and ethnography should be introspected.

Key words: everyday life; body practice; emotion; memory; inter-subjectivity

An Academic Debate on the Translation of “Ethnography”

XU Yiqiang

With the development of the times and the expansion of the discipline, various misunderstandings in the translation of the term of “ethnography” have been produced, which cannot accurately describe the new research status and the expansion of its research objects, and continuing to use the title of “*minzuzhi* 民族志” will not be conducive to the popularization and expansion of anthropology. “Ethnography” includes some basic characteristics of fieldwork such as field research and descriptiveness, and it is more ideal to translate “ethnography” based on fieldwork into “*tianyezhi* 田野志”. From “*renzhongzhi* 人种志” to “*minzuzhi*” and then to “*tianyezhi*”, it reflects the evolution of the discipline and the tendency of the expansion of research step by step, and it is also a symbol of the renewal of anthropological research ideas.

Key words: ethnography; anthropology; *minzuzhi*; *tianyezhi*

A Study on the Relationship of Confucian Humanization Opinions and the Evolvement of

Custom Theory in the Han Dynasty

QU Ningning, CHEN Chenjie

After the struggle in the early Han Dynasty, Confucianism became the ideology of the Han Empire and its custom theory was also put into practice. Through critiquing some undesirable social customs and habits, the Confucians strived to change the customs with etiquette and wished to form new nice customs in the end. It needed the emperor to make himself as a model, and then his subordinates also should do only one kind occupation and expostulate straightforwardly. In other words, the aim of Confucian custom theory was not only to guide common people, but also to persuade the emperor. Meanwhile, the theory was also changed unavoidably. Firstly, people in the Pre-Qin Dynasty always wanted to change the customs by music(*yue*), and the meanings of *feng* and *su* were similar, but people in the Han Dynasty saw *feng* as basis and *su* as minor details, and they wanted to change the customs with etiquette. Secondly, people in the Han Dynasty treated the customs as the opposite of etiquette. Thirdly, people in the Han Dynasty doubted the legitimacy and rationality of proto-somatic customs. Lastly, people in the Han Dynasty negated regional customs because they wanted to construct a unifying theory, so they adored “central plains” at the same time.

Key words: the Han Dynasty; Confucianism; educating; customs