

The UGC AoE Scheme: The Historical Anthropology of Chinese Society
卓越學科領域計劃項目:「中國社會的歷史人類學研究」

第三十屆歷史人類學研究生研討班

日期：2015年11月14日—11月15日

地點：廣州南沙資訊科技園會議室

2015年11月14日（星期六）

一、8:15-9:30

主持兼評論：盧樹鑫（中山大學歷史學系）

報告人：任建敏（香港中文大學歷史學系）

題目：宋以來廣西邊山地區的人群與社會

茶歇（9:30-9:50）

二、9:50-11:05

主持兼評論：閔志丹（香港科技大學人文學部）

報告人：王勤美（中山大學社人學院）

題目：新化故事：亮江河畔的歷史記憶、文化權利與人群互動

三、11:05-12:20

主持兼評論：黃凱凱（中山大學歷史學系）

報告人：張力（山西大學中國社會研究中心）

題目：環境、國家與農民生計：基于二十世紀五十年代山西中部土鹽戶轉業的
歷史考察

午餐（12:20-13:20）

The UGC AoE Scheme: The Historical Anthropology of Chinese Society
卓越學科領域計劃項目：「中國社會的歷史人類學研究」

四、13:20-14:35

主持兼評論：郭文華（廈門大學人類學系）

報告人：李婧怡（香港科技大學人文學部）

題目：中國朝鮮族在少數民族與跨國勞動力之間：尋找歸屬感與想像中的家鄉

茶歇（14:35-14:50）

五、14:50-16:05

主持兼評論：邱月（香港科技大學人文學部）

報告人：浦濤（中山大學社人學院）

題目：當「黑苗」遇見耶穌：黔東南一個信仰共同體的歸信與生活

茶歇（16:05-16:20）

六、16:20-17:35

主持兼評論：鄧進升（華僑大學）

報告人：徐文奇（蘭州大學）

題目：哈薩克族東遷（1937-1953）歷史敘事之研究

七、17:35-18:50

主持兼評論：鄭維安（中山大學歷史學系）

報告人：高婧（山西大學中國社會史研究中心）

題目：北方宗族研究中的分枝與立戶問題：基于山西曲沃靳氏宗族的個案研究

晚餐（19:00-20:00）

The UGC AoE Scheme: The Historical Anthropology of Chinese Society
卓越學科領域計劃項目：「中國社會的歷史人類學研究」

2015年11月15日（星期日）

一、8:15-9:30

主持兼評論：阮寶玉（中山大學歷史學系）

報告人：董乾坤（復旦大學）

題目：一位晚清塾師的生活世界：以胡廷卿帳簿為中心的考察

茶歇（9:30-9:45）

二、9:45-11:00

主持兼評論：劉家銓（廣西師範大學）

報告人：沈燕（北京師範大學）

題目：可感的疾痛，不可見的世界：江南地區一個村落的疾病觀念研究

三、11:00-12:15

主持兼評論：王雪瑩（中山大學歷史學系）

報告人：楊海源（雲南大學民族研究院）

題目：佤族家屋變遷研究：以雲南滄源L村為例

午餐（12:15-13:15）

四、13:15-14:30

主持兼評論：經曉佳（廣西民族大學）

報告人：林偉鈿（華僑大學）

題目：海外潮人商業網絡的構建與運作：以檳城潮商公所為中心（1933-1957）

茶歇（14:30-14:45）

The UGC AoE Scheme: The Historical Anthropology of Chinese Society
卓越學科領域計劃項目：「中國社會的歷史人類學研究」

五、14:45-16:00

主持兼評論：朱迪（雲南大學民族研究院）

報告人：蔣潞揚（雲南省民族研究所）

題目：芒市西山弄丙村景頗族喜喪研究

六、16:00-17:15

主持兼評論：黃瑜（中山大學歷史學系）

報告人：閔志丹（香港科技大學人文學部）

題目：「強大」的「弱者」：中原豫東南農村回漢族群的建構與再現

七、17:15-18:00

主持人：黃文保（中山大學歷史學系）

引言人：所有報告人

圓桌討論

注：每場報告中，報告人報告時間為 30 分鐘，然後由評論人進行評論，時間為 10 分鐘，其餘為自由討論時間。

目 录

宋以来广西边山地区的人群与社会 任建敏	1
新化故事：亮河畔的历史记忆、文化权利与人群互动 王勤美	21
环境、国家与农民生计：基于二十世纪五十年代山西中部土盐户转业的历史考察 张力	48
中国朝鲜族在少数民族与跨国劳动力之间：寻找归属感与想像中的家乡 李婧怡	75
当“黑苗”遇见耶稣：黔东南一个信仰共同体的归信与生活 蒲涛	88
哈萨克族东迁（1937-1953）历史叙事之研究 徐文奇	113
北方宗族研究中的分枝与立户问题：基于山西曲沃靳氏宗族的个案研究 高靖	130
一位晚清塾师的生活世界：以胡廷卿账簿为中心的考察 董乾坤	149
可感的疾痛，不可见的世界：江南地区一个村落的疾病观念研究 沈燕	180
佤族家屋变迁研究：以云南沧源 L 村为例 杨海源	204
海外潮人商业网络的构建与运作：以槟城潮商公所为中心（1933-1957） 林伟钿	222
芒市西山弄丙村景颇族喜丧研究 蒋潞杨	255
“强大”的“弱者”：中原豫东南农村回汉族群的建构与再现 闫志丹	270

宋以來廣西邊山地區的人群與社會¹

任建敏（香港中文大學歷史系）

一、論文摘要

今日廣西壯族自治區族群格局的形成，是歷史上“徭”與“獠”兩種人群身份在宋以來長期作用的結果。“徭”在宋代是對兩廣湖南交界一帶居住在省地以外，不供賦役人群的稱呼，而“獠”最初是南宋末年宜州一支丁壯的稱呼。元代廣西招募桂西土著前往桂東屯田的政策，是“獠”從一個特定人群稱謂變成廣泛使用身份標籤的關鍵。明初廢除了獠兵屯田，獠兵失去了屯田這一關鍵的制度性支撐，與“徭”並稱“徭獠”。明代文獻中“獠”所表述含義的擴大，其關鍵是官府乃至地方力量為了對付廣西東部乃至廣東西部山區及邊山地帶的“徭”，擠壓“徭”的活動空間，通過“招”的形式強化而來的人群身份。此時的“獠”，並不是已經形成廣泛身份認同的人群或族群。胥吏、豪俠之家、里排等為代表的“招主”，通過“招”的形式控制一群他們宣稱為“獠”的人群，把邊山原來居住的“徭”趕上更深入的山區，從而奪取省地之外的“徭”的土地。招主階層對邊山土地的控制，就是通過控制“獠”來實現的。明代頻頻發生的“徭亂”或“獠亂”，與招主及“徭獠”之間的田地與賦役矛盾關係密切。隨著“獠”這一人群的繁衍與擴大，往往突破了與招主間的主佃關係。“獠”與里甲體系之內的編民、里甲體系之外的“徭”以及來自桂西土司區的守堡狼兵等不同人群打交道的過程中，逐漸形成新的人群認同，“獠”一詞逐漸具有界定人群身份邊界的意義。清代以後，隨著王朝對邊山地區統治方式的轉變，原本由招主、田主這類中間階層所阻隔的被稱為“徭獠”的人群可以直接與地方官府打交道，招主、田主等地方力量逐漸消亡。“徭獠”自身的社會結構也在這一過程中發生轉型，他們一方面開始模仿漢人的宗族組織與禮儀模式，另一方面，其原有的神明信仰以及人群聯繫仍然在宗族的外衣之下以新的方式延續下來。本研究以桂林西北部的山區、平原交界的邊山區域為中心，通過對宋以來這一區域的社會與人群變動的考察，揭示廣西邊山地區的人群身份的形成與地方社會結構轉變的歷史脈絡。

二、研究綜述

本研究不是基於傳統西南地區研究中以王朝國家為中心的視角，而是基於當地族群與社會的角度，通過考察當地的族群與社會在面對王朝國家的影響力擴展時的反應及變化，了解當地不同族群的成長過程及其社會組織的變遷機制。本研究認為，西南地區的

¹ 本篇是作者博士論文初稿的摘要，尚未完善，請勿引用。

族群與社會的變遷，與王朝國家的擴張關係緊密，但是這並不是一個單向的影響，更不是簡單的“漢化”，而是雙方互相磨合與適應的過程（這個過程不一定是和平進行的）。最近十多年來，海內外已經有不少重新書寫西南歷史的研究，而且取得了很大的突破。將歷史學的文獻考察與人類學的田野考察相結合的歷史人類學，也受到了越來越多的關注。

本研究所探討的，是“獯”的歷史形成過程及其各自社會組織的變遷。由於廣西區域遼闊，以區區博士論文的篇幅，要把整個廣西的歷史變遷敘述清楚，恐怕不太可能。本研究以廣西桂林為中心，更具體的說，是沿著今天的靈川縣西北部、臨桂縣西北部以及永福縣南部的邊山地區作為研究主要區域。之所以選擇這一區域，是因為這是歷史上“獯”與“獯”兩個族群交匯和變化的重要區域，可以通過這一區域的具體研究，了解宋代以來，這一邊山地區的人群及其互動過程。

當前壯族研究的一個很重要的問題是把壯族（或壯族的先民）視為一個民族或族群的連續實體，因此構建出一個時間上連續的譜系，即：古百越、駱越→俚、僚、烏浒、蠻的大部分→獯、獯、獯→壯族。由於史料的匱乏，這些不同時期的族稱之間的關係是弄不清楚的，為了論證他們之間的繼承關係，學界所提出的主要證據，一是活動地域，二則是語言。地域是比較容易判斷的，至於語言，則難以追尋。所以很多學者通過與今天壯語有關聯的古地名來判斷壯族先民曾經廣泛分佈在嶺南各地，據此認為有一個壯族先民的連續實體存在於數千年的歷史之中。²如徐松石所使用的“地名研究考證法”，在嶺南族群歷史研究中有重要的影響。他認為，在兩廣地區，“獯”是嶺南土著，而“獯”則是外來遷入的。徐松石在論證“獯”是嶺南土著時，最重要的證據是兩廣大量地名中含有“六”“羅”“古”等字，他認為這些都是帶有“獯義”的名稱，這些名稱在唐代以來就已經存在。而“獯人”，徐松石認為他們在古代是居住在中國東部的，他們是從東部往西南遷移，先到廣東，後到廣西。所以徐松石認為正是因為二者的先後次序，才出現“獯人而居於獯人立名的地方”這種情況。³筆者認為，徐松石以“地名研究考證法”來討論兩廣族群變遷的歷史確實很有創見，不過需要特別注意的是，所謂的“獯”或“獯”，在不同歷史時期有特定的意思，不能用今天的民族概念來認為自古就存在著“獯”或“獯”這樣的族群實體。古百越人不能等同於今天的壯族的先民。須知即使到了今天文化交流十分頻繁的現代社會，這些民族身份被標籤為“壯族”的人群之間的差異仍然是非常巨大的。今天大眾對壯族的固有形象，往往是通過民俗學家通過一些“典型”的壯族人描

2 對古地名與民族關係的開拓性研究，當數徐松石的《粵江流域人民史》，周振鶴將這一研究理念擴展到整個中國地區。參見：徐松石，《粵江流域人民史》，收入《徐松石民族學研究著作五種》（廣州：廣東人民出版社，1993，據1938年中華書局版影印），頁189-211；周振鶴，游汝杰，《方言與中國文化》（上海：上海人民出版社，1986），頁156-158。

3 徐松石，《粵江流域人民史》，載《徐松石民族學研究著作五種》（上）（廣州：廣東人民出版社，1993），頁90-97。

繪出來的，最典型的壯族形象，大概是在民族博物館所展示出來的，而這些展示又進一步加深了我們對“典型”壯族的理解。於是，我們心目中的壯族，應該是擁有《布羅陀》神話傳說、會過“三月三”等壯族特有的傳統節日、擁有自己民族服飾、會說壯話的群體。但這難以解釋，為什麼相當一部分壯族並沒有以上這些特征，他們仍然可以稱為壯族呢？很難想象，兩千多年前這個地域廣闊、地理環境多樣的兩廣地區，已經形成一個擁有共同語言、文化的單一族群實體。至於兩廣廣泛分佈的與壯語相關的古地名，由於文獻的缺乏，絕大部分已經難以找到最初形成的時間了。即使默認這些古地名是在漢字系統進入以前就已經存在，但通過漢字的轉譯、書寫形成的地名，是否能對應一套共同的壯語系統，其證據仍然不甚充足。何況徐松石所旁征博引的，也只有少數共同出現的漢字，他認為這些漢字都有與壯語對應的讀音及含義，如：那、都、思、古、六、羅、雲等，但這些漢字組成的地名，是否都能有一個對應的壯語含義？筆者不通壯語，難以進行判斷。

有關壯族的族源問題，當前學界所持的觀點基本上可以分為兩種，即土著說與遷徙說。持遷徙說的學者以日本的塚田誠之為代表。塚田誠之收集了大量廣西方志的記載，通過大量方志的記載，認為壯族並不是一個單一“部族”，而是“許多集團經過集結、融合而成的”，是在明代（包括部分元代）從貴州、湖北、湖南以及廣西西北部邊境地區小規模的、波狀式的從廣西遷徙，而其原因是因為明初對貴州“諸種族集團”的征討導致這些種族不得不往廣西移居，此外則是由於漢人“招壯代耕”的緣故。⁴持土著說的學者以徐松石、蘇建靈等人為代表，而蘇建靈的研究可以說是集大成者。他認為文獻中所記載的湖北、湖南、貴州等地的“僮”都是與廣西有關，因此這些地方都不是僮的發源地。其次，他認為宋元以來的文獻顯示廣西有零星撞、僮的分佈，到了明代初期僮或撞的分佈面已經很廣。他也指出，明初“桂西壯族除在個別文獻中稱為‘僮’、‘土人’外，多數文獻對其民族名稱不作明確記錄，而僅泛稱為‘蠻’、‘僚’等。正統以後，文獻中始越來越多地將其記錄為‘狼’。”⁵筆者認為，塚田誠之的觀點最大的問題是沒有對這些文獻的可靠性進行辨析，而是採取綜合起來的方式來演繹這個遷徙過程，所以其中存在不少漏洞。而蘇建靈對文獻的處理要更為謹慎，因此他對塚田誠之的辯駁顯得尤為有力。因此，蘇建靈的觀察大體上是正確的，但是塚田誠之提到漢人“招壯代耕”以及壯族並非一個單一部族的說法仍有參考意義。關於前者蘇建靈也沒有加以反駁，至於後者，蘇建靈仍然繼承了徐松石以來的學術傳統，把壯族與古百越人視為一個延續的整體來看待。也許正因為蘇建靈默認宋元以來的“撞”、“僮”（文獻中作僮）以及土人之

4 日·塚田誠之著，覃義生譯，《明代壯族的遷徙與生態——明清時代壯族史研究（一）》，《廣西民族研究》（1987：1），頁 68-81。

5 蘇建靈，《明代初年壯族的分佈區——評明、清文獻中關於壯族遷徙的記載》，《民族研究》（1992:3），頁 55-62。

類的稱呼與今天的壯族等同，所以他認為不需要解釋為什麼宋元的文獻中關於“撞”或“撞”的記錄只在桂東地區有零星星的記載，為什麼在明初突然成為與“徭”相提並論的普遍族稱。筆者認為，宋元文獻對桂東“撞”這一人群的記載並不是沒有規律可言的，其中最重要的因素，是元代在廣西推行的屯田政策，這一政策產生了大量稱為“撞兵”的人群。元代的“撞”在最初是作為屯田士兵的專稱出現的，到了元代後期，“撞”才逐漸擴散稱為一個有別於“徭”的身份標籤。

三、論文各章節介紹（附核心材料）

第一章 從“撞丁”到“撞兵”

第一節 宋代廣西省地之外的“徭”

科大衛的研究表明，“徭”的這一稱謂，是和賦役登記系統聯繫在一起的，進入王朝賦役系統的人，官府將其稱為“民”，而那些居住在山區，不需要承擔賦役的，則稱為“徭”。⁶宋朝廣西官員處理周邊這些稱為“徭”的土著民的策略，是通過結款、團洞等編團的方法給予大大小小的首領身份，通過開放博易場進行交易、接受土酋誕節入賀、犒以鹽綵銀等貴重物資、納其款誓等方法，與這些徭團首領建立羈縻控制的關係。“徭”所需要承擔的義務，則是要將其丁壯登記在籍出役，而且在款誓中強調“一齊同殺盜賊”。所以“徭”這一稱謂，一方面是標示他們與省民不同，不需要承擔賦役，但是另一方面，又有出役的款誓。

徭之屬桂林者，興安、靈川、臨桂、義寧、古縣諸邑，皆迫近山。……山谷間稻田無幾，天少雨，種不收，無所得食，則四出犯省地，求斗升以免死。久乃玩狎，雖豐歲猶剽掠。沿邊省民與徭犬牙者，風聲氣習，及筋力技藝略相當，或與通婚姻、結怨仇，往往為徭鄉導而分鹵獲。徭既自識徑路，遂數數侵軼邊民，遂不能誰何。攻害田廬，剽穀粟牛畜，無歲無之。踉蹌篁竹，飄忽往來，州縣覺知，則已趨入巢穴，官軍不可入，但分屯路口。山多蹊，不可以遍防，加久成勞費。又徭人常以山貨、沙板、滑石之屬，竊與省民博鹽米。山田易旱乾，若一切閉截，無所得食，且冒死突出，為毒滋烈。沿邊省民，因與交關，或侵負之與締仇怨，則又私出相讎殺。余既得其所以然，乾道九年夏，遣吏經理之，悉罷官軍，專用邊民，籍其可用者七千餘人，分為五十團，立之長副，階級相制，毋得與徭通，為之器械、教習，使可捍小寇，不待報官。徭犯一團，諸團鳴鼓應之，次告諭近徭，亦視省民相團結，毋得犯法，則通其博易

6 David Faure, "The Yao Wars in the Mid-Ming," in Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton, eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity and Frontier in Early Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2005), p.183.

之路，不然絕之。彼見邊民已結，形格勢禁，不可輕犯，幸得通博買，有鹽米之利，皆驩然聽命。最後擇勇敢吏，將桑江歸順五十二僜頭首深入生徑，羅曼等洞尤狠戾、素不賓化者，亦以近僜利害諭之，悉從。乃為置博易場二，一在義寧，一在融州之榮溪。天子誕節，首領得赴屬縣與犒宴。諸僜大悅，伍籍遂定，保郭隱然。萬一遠僜弗率，必須先破近僜，近僜欲動，亦須先勝邊圍，始能越至城郭，然亦難矣。既數月，諸僜團長袁台等數十人詣經略司謁謝，悉紫袍巾裹橫槌，犒以銀碗綵絕鹽酒，勞遣之。又各以誓狀來，其略云：“某等既充山職，今當鈐束男侄，男行持棒，女行把麻，任從出入，不得生事者，上有太陽，下有地宿；其翻背者，生兒成驢，生女成豬，舉家滅絕；不得翻面說好，背面說惡；不得偷寒送暖，上山同路，下水同船；男兒帶刀同一邊一點，一齊同殺盜賊，不用此款者，並依‘山例’。”“山例”者，誅殺也。蠻語鄙陋，不欲沒其實，略志於此。余承乏帥事二年，諸僜無一跡及省地，遂具以條約上聞。詔許，遵守行之。⁷

第二節 元代屯田政策與“撞兵”的出現

元成宗初年廣西的屯田建立之時，“撞”仍然是一個很有限的稱謂，仍然指代慶遠一帶的“撞丁”，並沒有作為一個族群稱謂使用。在上思州屯田建立以後，“撞”這一稱謂的使用範圍就逐漸增加了。隨著元朝在廣西屯田政策的進一步推行，凡是在這個屯田體系之內，承擔屯田和防衛義務的群體，就稱之為“撞兵”。在元代的官方說法中，“撞”一直是與屯田聯繫在一起的。

廣西兩江道宣慰司都元帥撞兵屯田：成宗大德二年（1298），黃聖許叛，逃之交址，遺棄水田五百四十五頃七畝。部民有呂瑛者，言募牧蘭等處及融慶溪洞僜、撞民丁，於上浪、忠州諸處開屯耕種。十年，平大任洞賊黃德寧等，以其地所遺田土，續置藤州屯田。為戶上浪屯一千二百八十二戶。忠州屯六百一十四戶，那扶屯一千九戶，雷留屯一百八十七戶，水口屯一千五百九十九戶。續增藤州屯，二百八頃一十九畝。⁸

第三節 元末靜江屯田千戶所的設置

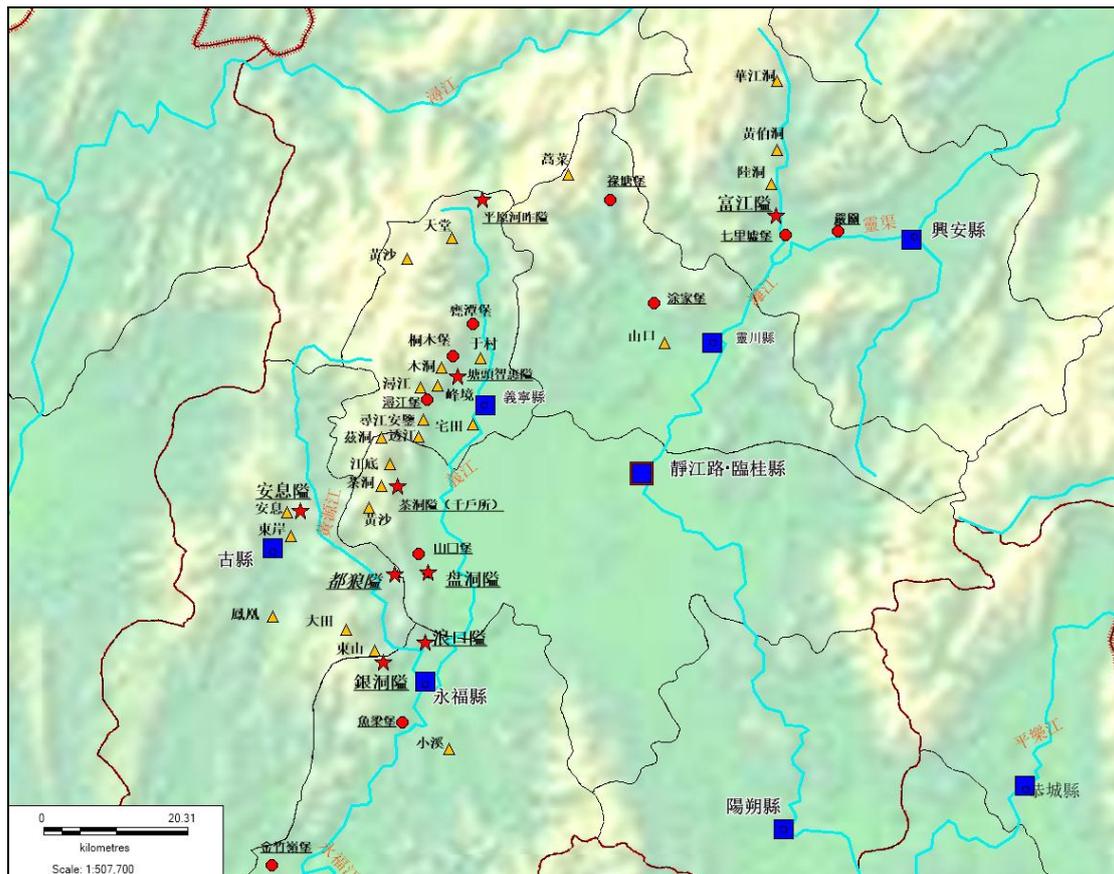
7 元·馬端臨：《文獻通考》（北京：中華書局，萬有文庫十通本，1986），卷 328，〈四裔五〉，頁 2575。參以元·馬端臨：《文獻通考》（日本早稻田大學圖書館藏：正德十六年慎獨齋本）卷 328，〈四裔五〉，頁 8a-9b。

8 明·宋濂等，《元史》，卷 100，〈兵三〉。

元順帝初年在靜江路所設置的屯田千戶所，是元朝自身軍事力量衰退之後，為了維持靜江地方的防衛而借鑒上思州、藤州等處撞兵屯田而設置的。這一措施使得靜江周邊一些原本在國家管理體系之外的人群得以藉此機會成為國家控制的屯兵。

至元元年七月，脫兒只顏以湖廣參政兼都元帥來與公會捕，破靈川縣境藍田、米落等處潰瑤之復聚者，斬首三百級。而公諭其酋潘光叔、陸秀琳等來歸，得戶百二十六，大小凡九百八口，歲願輸租三十餘石。十月十九日，擊臨桂縣慕化鄉之邊山、慈洞，斬首三級，瑤寇盡潰，發其巢，得偽鈔板印、旗甲、戈弩，及所殺命官之袍笏。得為鄉導者龍表一等四十六人，梟首以示，斬餘寇八十餘級，得脅從者男女四百三十人，復其業。十一月，以詔書按兵而招之，得義寧、荔浦縣咸水等二十餘處首潘三十一等，金紫等二十一源首俸傳四，藤之岑溪縣首此明等，潯、賀等處首李百七皆請公降。計其地凡一百七十八處，戶八百八十一，大小男女凡二千四百餘口。⁹

元代靜江路隘口堡關與瑤團分佈圖¹⁰



9 元·虞集著，王頌點校，〈廣西都元帥章公平徭記〉，《虞集全集》，頁 744。

10 本圖的縣治用■表示，隘所在用★表示，堡所在用●表示，瑤團所在用▲表示。地圖底圖來源：中國歷史地理資訊系統（CHGIS），復旦大學歷史地理研究中心，2003年6月。

第二章 “獠”在明代的蔓延與影響

第一節 从撞兵到“獠”

當元朝官方使用“撞兵”來稱呼屯田體系下的人群後，“撞”的使用範圍就逐漸擴大，不再局限於指代慶遠一帶的“撞丁”，而是成為了整個廣西屯田體系的屯兵的稱謂。當屯田從上思州往藤州等地繼續擴展時，“撞”的這一稱謂也帶到了桂東地區來。“撞”開始逐漸成為一個用來表明自身與元朝相對關係的名詞。桂東的徭人，也開始利用這一套話語來構建對自己有利的說法。農耕生產方式，成為了“獠”與省民的共通點，也成為了“獠”與居住在山區的“徭”的分界線。

慶遠、南丹溪峒之人，呼為獠。初未嘗敢至省地，因至元間莫國（麟）[麟]獻圖納土，就命為慶遠等處軍民安撫使，自是獠人方入省地。初，慶、柳、平、賀邊山居民苦於徭寇，募獠人耕種，且以禦徭，久之與徭通，共為民害，日見滋蔓，尤當慎之。¹¹

第二節 “獠”表述含義的擴大

明朝在最初建立廣西衛所體系的計劃中，元朝留下來的屯田撞兵體系是沒有被考慮吸收進新建立的衛所之中的，於是在明初，這些撞兵的身份發生分化，有的轉為了民籍，有的就此脫離了國家控制，成為了賦役體系之外的“獠人”。洪武八年，桂林的廣西衛擴充為桂林中、右二衛，衛所規模的擴大需要吸納大量人口加入，已經粗定的民戶系統大概是無法提供足夠的兵源的，因此就在這一年開始，明朝陸續把已經摒除在衛所體系之外的元朝撞兵人口重新吸收進衛所之中。一部分元代屯田撞兵的後裔，通過明初廣西衛所增置的契機，獲得了新的身份。

一看得梧州府藤縣地名五屯，約有獠人二三千人，係斷藤峽左臂。臣等初到廣西，訪得五屯獠人，洪武八年有土人頭目覃福招集八百六十四名，編充桂林右衛中左所軍，覃福陞授千戶職事管領。覃福病故，無人管束，逃亡事故、不服清勾者多，尚有在衛當軍者五十餘名。已著令本管流官正千戶李慶，齋文前去撫諭。著令把截斷藤峽賊奔要路。各獠隨即自首，出該補伍軍丁一百六十五名。亦就留在彼守把。臣等議得：前項獠人，雖已向化，出力把截道路，若非設立土官衙門管束，終非經久之計。隨行據該縣申，據獠老粟宗員等保稱，已故土官覃福親孫覃仲瑛，素為獠人信服，堪任土官，又看得正千戶李慶頗有才識，熟知夷情，夷民信服。合照遷江屯田千戶所事例，於本處地名古贈，開

11 明·陳璉：《桂林郡志》卷 20《南蠻》。

設五屯屯田千戶所衙門，鑄降印信，就令正千戶李慶掌印管事，本官俸糧於藤縣官倉關支。覃仲瑛為本所世襲吏目，協同李慶管事。著各官將該管見在成丁獠民，盡數編作土兵；其現已投首在官，并逃亡軍丁，并其餘逃亡等項軍丁，照名清理出官，俱就在本所帶管，與同土兵相兼操備，無事守把本處與斷藤峽相連白石寨、十二磯、蒙江口地方，有警聽調各處殺賊；軍丁亦在藤縣關支月糧。通將編過土兵，清過軍丁花名造冊，合干上司查考。仍將獠人所種田土，該納稅糧，優免五年，庶使夷人悅服，地方有備。¹²

第三節從“獠亂”到“獠亂”：動亂背後的人群競爭

胡北獠是明代中葉永福縣及其周邊族群變動中最大的變化因素。最初是南獠的北上，與大良獠之間在坡塘、古河一線對峙。南獠的壓力導致大良獠也往四周拓展其地盤，與南獠角立。弘治以後胡北獠開始東進，取代了南獠的勢力，而且進一步與大良獠爭奪土地。不僅如此，胡北獠還往東南的洛容、陽朔、荔浦、修仁等縣移動，給這一帶的族群形勢造成了巨大的壓力。

陽朔南連恭、荔，北界臨、永，民夷錯居。崇富、廣和、永寧各里，盡被獠獠侵據，而金寶頂尤為淵藪。其種本古田流出，號胡北獠，負固流毒，百有餘年矣。甚者發蘇氏祖塋，襲殺知縣張仕毅，莫之誰何。¹³

第三章 以“招”之名：招主與作為佃丁之“獠”

第一節 田土控制與民獠關係

明代的文獻中，“獠”往往是與招募、佃種等說法聯繫在一起。徭是桂東當地的土著，他們居住在深山之中，對邊山居民構成了威脅，所以邊山居民就招募了桂西的獠來抵禦山里的徭。很顯然，獠與徭二者與邊山居民的關係是不同的，徭是化外之徒，他們不受管束。但是獠不同，他們是被邊山居民招募過來的，在這個意義上，邊山居民是“田主”，而獠則是“佃丁”。

論曰：陽永之患皆始於里民招徭為佃，久之蔓延充斥，不可羈縻。而豪猾之徒又從之，以徭為利，入其私租，不共官賦，少不當意，動以賊占為辭，訴訐迫呼，積成讎讐。馴致劫奪報復，地方之事日多矣。臨桂西南諸鄉，其患胥

12 明·韓雍，《平蠻錄》，卷2，《為處置地方經久大計事》。據朱鴻林的研究，韓雍這篇奏疏有多個版本，其中《平蠻錄》照抄原本奏疏，價值最高。本文所引用即朱鴻林所引標點本。見：朱鴻林，《文獻足徵與文獻阻徵——從韓雍處置大藤峽事宜的一封信說起》，《文獻》（2010:2），頁70。

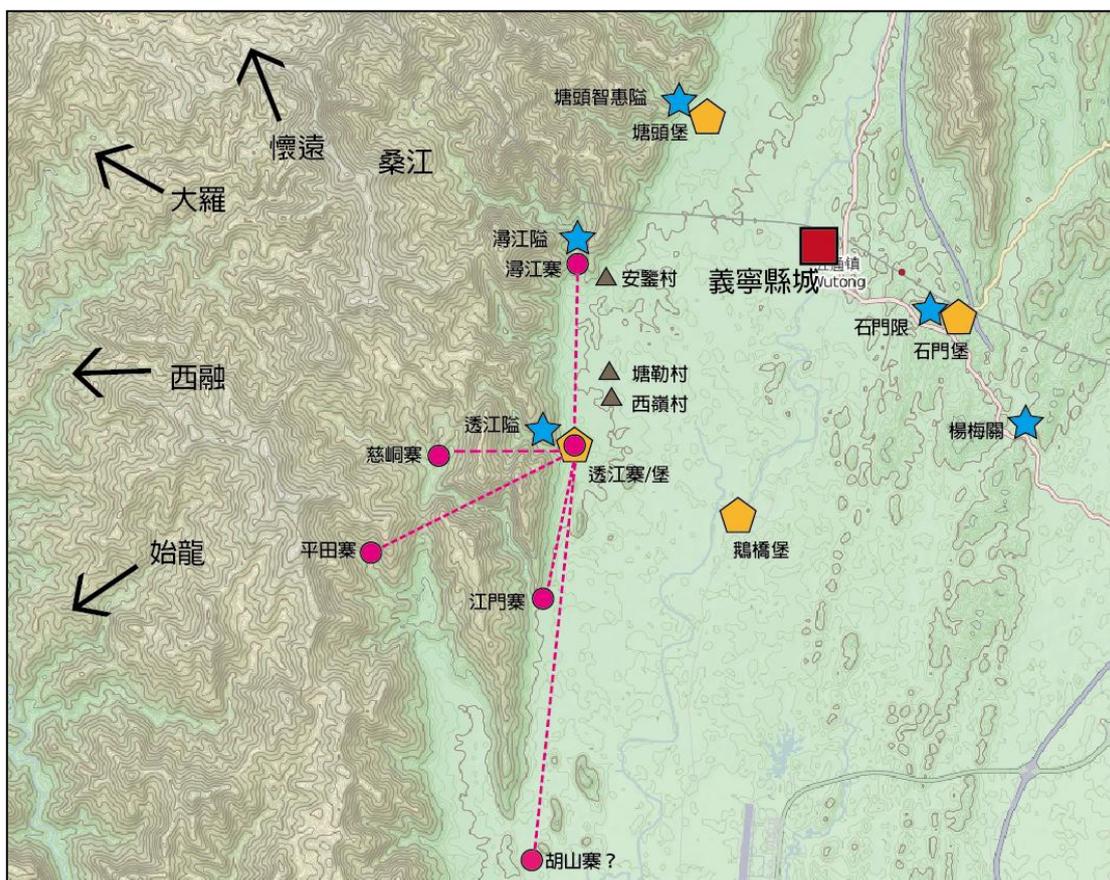
13 明·郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷18，《平陽朔金寶頂》，頁385。

坐此。¹⁴

第二節 官府、招主與獠人：以義寧縣透江周邊為中心

從義寧縣的情況來看，獠人在正德、嘉靖年間逐漸繁衍，力量大增，開始擺脫原田主的約束時，甚至反噬諸村，田主就寄希望於官府出兵剿殺獠人，奪取獠人的土地，消除獠人的威脅。而官府也在這一過程有所選擇的剿殺一些獠寨，並且把土地奪過來，交給桂西的狼兵，建立兵堡。兵堡的設置，不僅是防備諸獠或諸賊的侵襲，還能進一步控制這些“繁榮富豪”的田主勢力。

透江堡周邊形勢示意圖¹⁵



義寧去郡治西北八十里。有寨名透江，去邑治西南十五里，為古田、磁洞、

14 明·郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷 18，《平永福邊山》，頁 388。

15 本圖關隘用藍色☆表示，兵堡用黃色盾形表示，獠寨用黑色○表示，相關民村用灰色△表示。胡山寨的位置，筆者推測應為今日臨桂縣茶洞鄉護山村的位置，不過如今該村已經沒有黃姓居住。西融、始龍、大羅位置不詳，估計分別是在接近融州、古田、懷遠縣的位置，已經超越本圖範圍，所以用箭頭表示大致方向。

西融、始龍、桑江、懷遠大羅諸賊出沒咽喉，實義寧、永福、靈川、興安要害之地。環處其外為西嶺、塘勒、安鑒諸村，村民往嘗招獐分田錯處以為衛，既而獐種日繁，獷悍不制，導賊擄掠，為之轉贖以要重利，或陰構黨孽，焚蕩村墟，民苦荼毒，歲益不支。有惡賊黃明相，亦先年招來者。生息引集，族眾近百。分處平田、江門、磁峒、胡山諸寨，民皆側目以視。每夏秋天旱，明相則阻水灌田，西嶺、塘勒之田，坐待其槁，民有畏害棄產去者，明相據為己有。重遷之民，因有司坐視其斃，亦習為負固，藉口獐侵盡其里，不復有公租之入。而邊山諸獐，聯絡百十余家，陽順陰逆，視明相以作惡者，亦不可指數。

嘉靖丙午（二十五年，1546）春，侍御徐公奉命入境，惓惓以弭盜安民為務。西嶺諸村有以明相赴訴者，公留而徐察之。是歲秋，明相仇里民李瓊九之猜已，執縛支裂，殘忍莫狀。鄉民憤惋，擁瓊九之族李松常等復號訴於公，公勃然曰：“噫！惡至此極矣！天討有罪，是烏可逭！”於是謀諸分守大參陳公茂義、分巡督學魏公一恭，協心贊成，乃與副總兵程公鑒，熟籌其可。命指揮王國賢、門崇文、霍承祖等領兵剿之，指授方略，整兵疾行。值天大雨，賊不為備，一舉而殲之，渠魁授首，黨眾翦滅，幾無噍類。殆天厭明相之惡，假公神武而降之罰，人力不至於此也。

明日，鄉民欣躍如獲更生。公曰：“透江據諸寨咽喉，為獐賊出沒要地，不立堡以守之，安知不有漏殄殘寇，復結諸獐為患如明相者耶？”於是命圭會同王國賢等卜地，據險創堡以為戍守之計。命千戶靳邦儀董治匠役，庀材鳩工，不閱月而工告成，形勝壯偉，屹然為一方巨鎮。撥狼兵二百，兼軍守之，以明相遺田給戍兵，余田留給就招殘徒。於是民得安居無恐，而磁洞、西融、始龍、桑江諸賊，有以控制其咽喉不敢橫行如前。使繼之者得其人，鎮壓警勵，不少懈怠如公在時，則義寧以西，寧復有夷獐之憂耶？其保障之功大矣！時署義寧事藩司都事劉潤欲刻石垂遠，而以文請於公。公命圭記其始末，俾來者庶幾有考焉。公諱南金，江西豐城人。¹⁶

第三節 作為“招主”的義寧縣西嶺李氏

在嘉靖年間，一直極力請求官府剿殺周邊獐人的安鑑里排年李松常背後，應該就是這個以李萬姑、李萬謙為代表的西嶺村李氏家族。這一家族正是招主或田主這一階層的代表，從景泰年間李思廉等開始招募獐人在周邊耕守，對付土著的“草寇”開始，其勢

16 明·尹圭，《義寧縣透江堡碑》，載清·汪森編、黃盛陸等校點，《粵西文載校點》（三），卷44，頁286-287。

力也隨之越來越大。這一家族通過捐穀等行為，獲得官府的旌表，建立與官府的聯繫。

再說萬輩時代，乃是本宗繁榮富豪階段，家有良田千畝，銀錢萬貫，家大業旺，子孫滿堂，人杰地旺，堂中文武雙全居備。¹⁷

西嶺村姑母係彥聲公之孫，思廉公之女。生於明英宗正統元十二年，在正德年間同胞兄弟五人。萬謙誥封義民，萬錦、萬嵩、萬謙、萬疇同憶姑母山挺蘭姿，長操松節，幽閉貞靜，柔順捐贈，較重黃金，一時羨淑人之德，無白璧十年守不□□□思廉之貞，家號鉅富，廣佈恩施，儲積義倉，□萬世□荒之災厄，解衣推食，濟四方窮困之民，而且籌辦糧食以濟軍需，□□萬世家，在正德十有一年苗裔賊匪烽起，大兵以留軍餉不繼□□□□我姑出粟供養，厥後苗裔歸服。皇恩旌表，封為女中君子，築立城門城牆以防我李門，並為侄兒侄孫□既授封焉，我姑母豈不誠卓卓人寰哉？晉卜葬地名浪坡，因年代遠湮，墳旁水患，轉安厝土名大風木妥稽其安。

勒諸貞珉，永垂不朽。

本立，由大學歸部司兵部侍郎

侄孫李冕，廣東廣州府。

德紹，在廣東府指揮使經歷司都通判，後升山東經歷司都。¹⁸

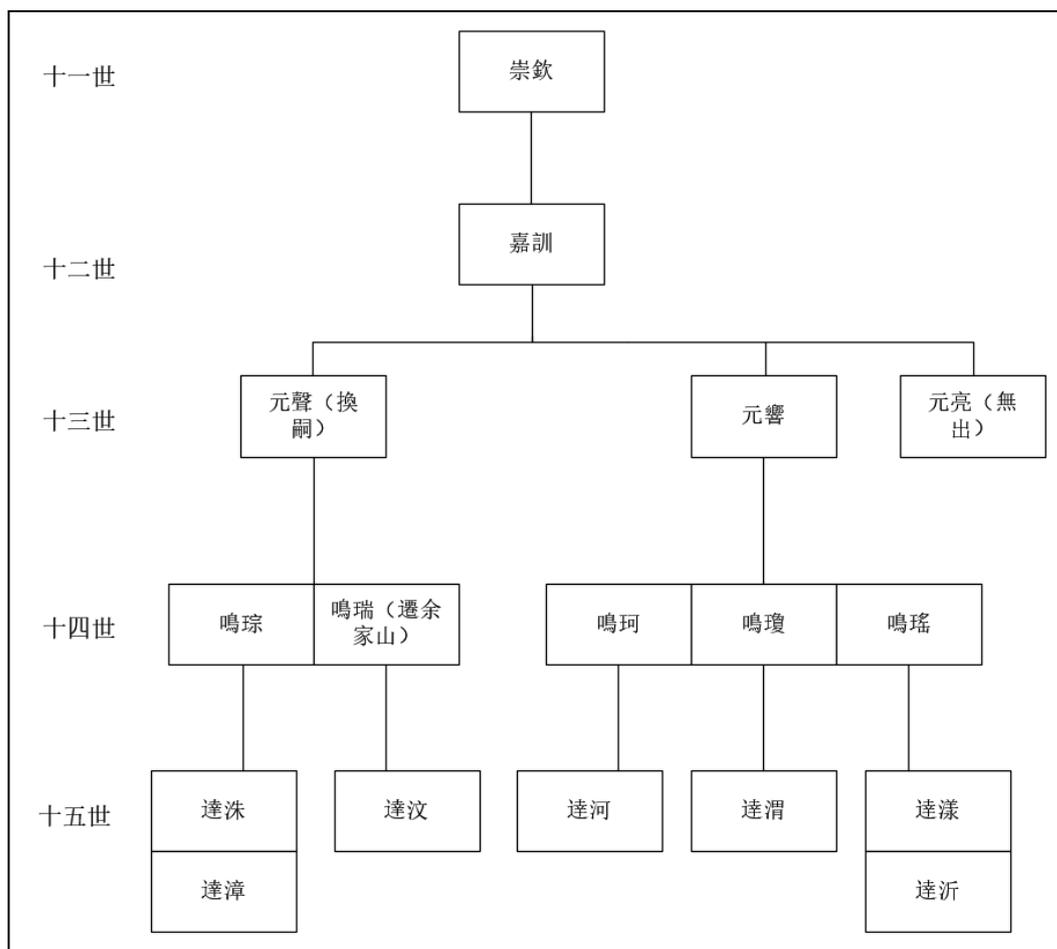
第四節 清代“招主”家族的土地控制：以甕潭石氏為例

在經歷了明清鼎革的動亂之後，明代原有的田土控制體系已經被打亂了：沒有了衛所，沒有了王府，所以屯田與莊田釋放出來了，有辦法的家族就趁機將這些田土納入名下；名為“獠獠田”的土地仍然招主的控制，獠獠實際上還是充當佃戶。到了嘉慶十六年，甕潭石氏雖然仍然控制了周邊的山場，但是原來居住在山上，作為石氏佃戶的獠人已經有逐漸擺脫石氏控制的趨勢，他們不顧石氏的反對，招引其他獠人來墾種，以致引起田土糾紛，石氏不得不對簿公堂，最終知縣下令除了已有的十三家以外，不准再“另招墾種”。這一塊碑刻的意義，在於展現了居民與獠獠之間的“田主-佃丁”體系的逐漸破壞的過程。

17 臨桂縣五通鎮西嶺村《西嶺村李氏宗支》。

18 臨桂縣五通鎮西嶺村《西嶺村李氏宗支》。

義寧甕潭石氏崇欽支世系圖



爾祖（元聲）誕生於天啟四年（1624）甲子十月廿……按吾父述吾祖之遺詔曰：爾祖業甲一鄉，惶怖□□□姑曾祖唐公諱聖瑜密商誓腹易嗣，唐公允之。尋即姑生男，舅生女，即於血抱中互易之……爾曾祖仁也，智也，邇舉止之慎微，計遠慮也。及爾祖成立，畢婚縣城唐公某□□媛。際明清之交，居民憔悴虐政又值匪氛猖獗，困苦甚於倒懸。爾曾祖父母相沿棄世，窖金盡失，□□賦役繁重，因棄孔孟、業蕭曹，以期近官吏而免苛役，遂依岳家而居。戊子（順治五年，1648）育余，爾祖母不祿，隨□□□脚李氏，壬辰（順治九年，1652）育瑞。本擬旋里，其時爾祖舅諱敬一孤幼，受爾[外]曾祖羈留，蓋祖業與叔祖宣中共計□百餘，任爾祖管攝。時局擾攘，傾覆殆盡，僅剩半百強半賃回贖者，外曾祖母命余續承。洎乎唐緒，爾叔瑞承祧焉，受唐祖業八百有奇，庶兩祀不替。然爾祖言行不及備晰，維兩祀一身，仔肩三室，豈非承先啟後之基續耶？洙也不肖，欽承明訓，敬錄以誌。¹⁹

19 臨桂縣宛田瑤族鄉甕潭村《石氏家乘》，石達洙作，標題已缺失。

義寧縣正堂加三級記錄五次孫 批准嚴禁，今將禁條開例於後：

一：各徭人原住一十三家外，概不准另招墾種，違者向王傳□、鄧友意、趙文朝三人理論。

一：居民除原住一十四家外，概不准另招異村墾種。三村□禁。

一：收柴倉院，平寨、東宅、背底寨並石象池公後人外，概不准異家異村入山盜砍，違者拿獲，罰錢一千。

……

嘉慶十六年五月二十六日立。²⁰

第四章 明代中後期桂林的兵堡體系與族群關係

第一節 “獞亂”問題與土兵輪戍桂林制度

自永樂年間征交趾以後，明代衛所敗壞就已經十分嚴重，衛所旗軍已經不足以支撐桂林周邊的防務。到了弘治年間，胡北獞已經成為一個廣西當局不得不重視的重要問題。古田“獞亂”有失控之虞，而桂林官軍則屢剿屢挫。正德十六年巡按御史張鉞建議南丹、東蘭、那地三州的土兵在正德十五年桂林軍事行動結束以後，繼續留在桂林防守，土兵輪戍桂林的制度開始形成。

先是，正德十六年巡按御史張鉞以省城附近地方盜賊生發，會議調到慶遠府所屬東蘭、南丹、那地三州土兵防守，聽調殺賊。東蘭州二千名、南丹州三千名、那地州一千名，後以地方平定，議減其數。南丹實報九百名、那地實報二百五十名，惟東蘭州以懇乞實授，情願出精兵四千，分兩班輪流防守，實報目兵一千八百名。今按三州防守目兵數目共二千九百五十名，月廢糧銀六百餘兩，一歲計之，該七千二百餘兩，而實數不及其半。今地方多事，須資其力，雖廢軍餉，猶難減省，若稍寧靖，須議減其數，數少則虛實易見，糧餉易供，後遇地方警急之時，仍令全數附省，庶乎防守不至有誤，而軍餉亦免冒支之弊矣。²¹

第二節 以狼守堡：嘉靖年間桂林的兵堡設置

自正德末年東蘭等三州狼兵輪戍桂林的制度確立以後，桂林當局就有了一支可供調

20 臨桂縣宛田瑤族鄉甕洲行政村甕潭村（南部）石氏祠堂嘉慶十六年《正堂示禁》碑，筆者收集。

21 嘉靖《廣西通志》，卷 31，《兵防五》，頁 379。其模糊不清的地方參照台灣漢學研究中心藏日本內閣文庫複製本增補。

遣的機動力量。其意義不僅僅是加強了當時廣西省城的軍事力量，而且桂林地方當局利用三土州土兵的力量，把桂林周邊的一些重要隘口控制起來，設置兵堡，招募三州土兵駐守。這些駐守在兵堡的土兵，其性質就與每年輪戍的土兵很不一樣了，他們獲得了兵堡周圍的田土，在當地落戶立籍，成為當地社會的一部分。兵堡的設置，可以說是用了編集衛所的原則，但是不叫衛所。

副總戎張君，良將也。……議屯堡要害，設險編籍，而柔遠安來之道胥得之矣。夫納莫崎於南丹，而叛者知所歸。束目兵以編甲，而歸者知所附。墾五縣之屯，則寓兵於農，而食有所資。築十隘之堡，則衛民以兵，而居有所定。擒諸黃之首惡，而威懾者遠。許餘孽之自新，而恩加者懷。²²

明代後期義寧縣“猺獞”分佈區域、關隘與兵堡分佈圖²³



22 明·蔣曙，《竹塘蔣先生遺稿》（台灣：漢學研究中心藏明刻本），卷5，《慶廣西副總戎張君文濟馭夷安民榮膺嘉獎序》，頁21b。

23 本圖關隘用☆表示，兵堡用○表示，虛線以內的是義寧縣編戶12里的範圍。相同名字的“堡”與“隘”的相對地理位置，在這裡考慮了各自的地理特性，“隘”一般是處於山口或者山地與平地交界的險要位置，而堡的選址不僅要考慮位置的重要，還需要有足夠空間安置堡兵及其家屬，以及鄰近耕種的堡田。《殿粵要纂》的“義寧縣圖”中“透江堡”與“透江隘”的位置標示就是一個參考。見：明·楊芳，《殿粵要纂》，卷1，頁66-67。

第三節 古田三鎮土司、堡兵與獞人的矛盾

古田三鎮以及周邊兵堡的設置，代表的是一個新的地方秩序的建立。邊山地區原來的招主（田主）-獞人的結構由此發生改變，三鎮土司和堡兵不僅奪取了大量獞人的田產，而且進一步要求擺脫招主來控制周邊的獞人。韋狼要之亂，就是獞人對這一新秩序的一次反抗。而到了萬曆九年，韋王朋之亂，則又因為清丈的緣故，使得這場動亂的性質變成了希望奪回被堡兵佔據田土的獞人與保持對獞人控制以及隱匿田土的招主階層聯合的情況。而韋王朋之亂的平定，則標誌著廣西當局以武力為後盾，迫使柳州等地的招主階層承認官府對獞人及其田土的控制權。

蓋狼要本鳳皇巢之族，乖覺無狀，一向逃往上宋，而又不服常安鎮管束。常安有大和村獞人黃銀成者，其女為韋顯忠取之為妾。銀成往來鎮中甚密，諸獞憤之。狼要於七月十五日率黨二十餘徒，將黃銀成殺死，掠其妻男并牛七隻，將牛歃血祈神，糾眾謀攻常安鎮，此禍之始也。後右江諸賊因節次牌榜撫諭，多不聽糾，狼要知其罪不可免，乃聚集附近獞賊以千計，於上宋等村屯割。及見省城官兵至彼策應，遂潛踪匿跡，稱已解散，甘結擔保。而該道參亦遂信其無他，請掣省兵。不謂兵回數日，十五日忽出永福五里灘劫船傷人，隨圍鳳皇堡。此堡係黃憲副新設，僅有土兵數十名，分賊田給之耕守，月領魚鹽銀一錢七分，大都有名無實，老弱居半也。狼要與附堡之獞，欲逐之甘心久矣。乃彼此合謀，用熟獞誘令頭目韋受開門，輒哄然而入，韋受等不及措手，致被殺死。及該道發百戶張汝能等領兵往援，又被圍困。幸而奮敵衝出，斬獲數賊，而始少退。今尚聲言攻打堡鎮，即四里諸獞，亦多交通夷情，叵測如此，誠有大足慮者。²⁴

第四節 清代的堡兵政策及堡田支配

兵堡建立的過程，往往是奪取原來“獞獞”的田土作為兵田，官府把這些田分給耕兵，耕兵擁有這些堡田的使用權，同時需要承擔為官府把守隘口、聽調殺賊的義務。清代，桂東地區地方上繼續保留堡兵維持地方治安、應對動亂。民國成立以後，明清以來的堡兵制度也沒有被馬上廢除，一直到清理公產運動的推動下，才改變了明清以來的堡田政策。

桂林府屬之永寧州，地居萬山之中，為獞獞出沒之所。向年改州之初，有富祿、常安二鎮，設有狼兵守隘，每名各給兵田二十畝。富祿鎮狼兵五十六名，

24 明·郭應聘，《郭襄靖公遺集》，卷 24，《東殷石汀》，頁 532。

頭目管事官屬五名，又該鎮養贍田三百二十畝。常安鎮狼兵八十四名，又該鎮養贍田三百二十畝，並無頭目等名色。兩鎮共給兵田三千七百畝，各自耕種，不輸差餉。此項田畝，原在額荒數內，自清查首墾，將所給田畝令與民一體升科，各兵養贍無資，何能供應差遣。請將富祿、常安二鎮原給兵田仍循舊例，免其升科。至富祿鎮，向有頭目管事官屬人等，原不隨兵差操，實屬虛糜，應請革去，將伊等名下田畝，添設狼兵九名，以昭畫一。²⁵

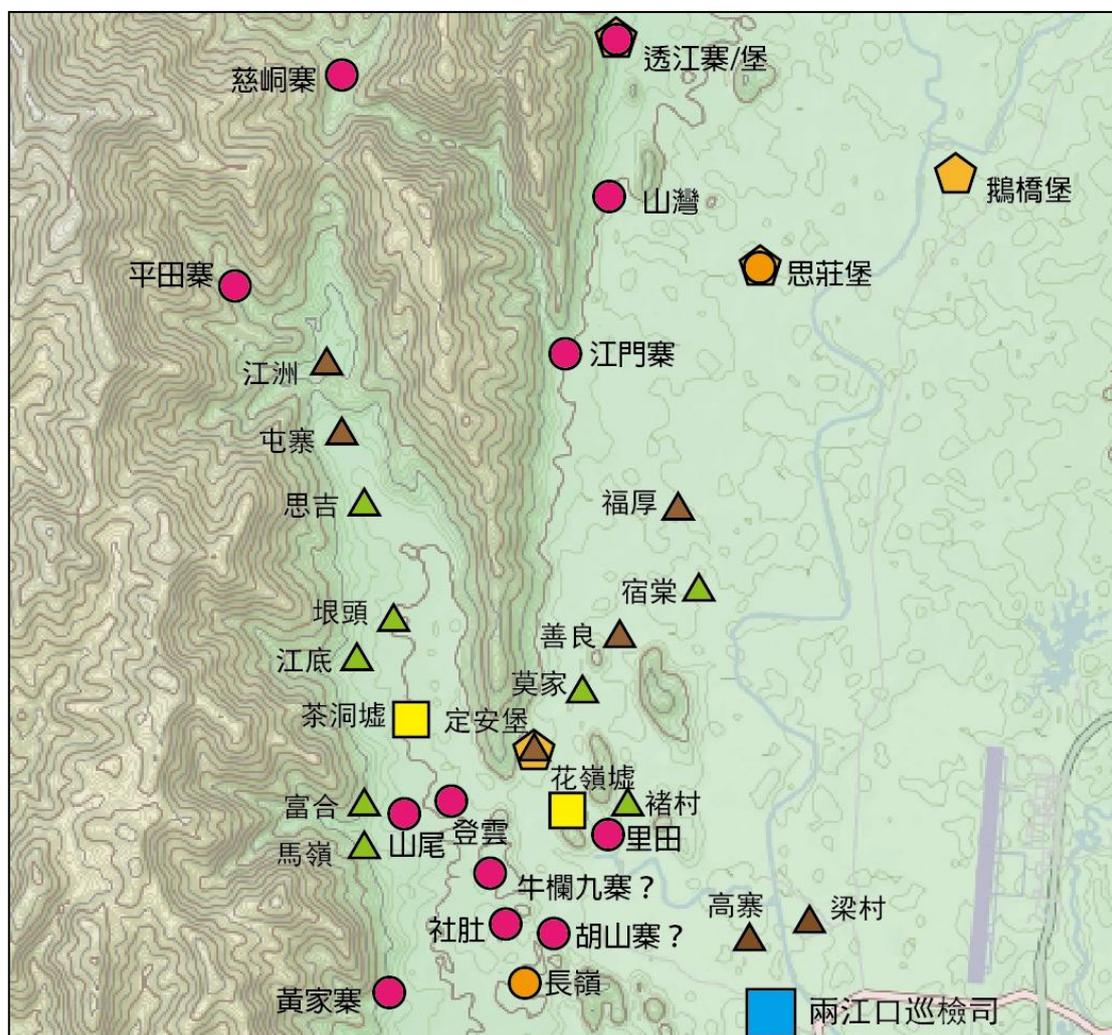
第五章 在猺里與獞寨之間：臨桂縣茶洞周邊的社會轉型

《殿粵要纂·臨桂縣圖》中茶洞一帶示意圖



25 《清世宗實錄》，卷 120，雍正十年六月甲申條。

茶洞周邊聚落一覽²⁶



第一節神靈與祖先合祀：清代茶洞周邊的祠廟結構

在茶洞、兩江等地的邊山地區，有一個神靈與祖先一體共存的階段。一般來說，最初村里都是為神靈修建“公祠”或廟宇的，其後才逐漸加入了一些宗族的族譜字派等元素的碑刻。在後來的歷史變遷過程中，有的村子中莫六大王仍然是獨立的神廟，有的是以神靈為主、祖先為輔的狀態，有的則把神靈與祖先並列供奉，有的則在後來逐漸以祖先取代了神靈，把神廟改造成了祠堂。

蓋自猺匪猖獗而臨邑六崗之境被其暴虐者不知幾何，天生莫公之英□，奉

26 圖中藍色正方形□為兩江口巡檢司駐地、黃色正方形□為墟市所在地；圓形○為獮寨，粉色圓形○為黃姓為主的村落、橙色圓形○為其他姓為主村落；灰色三角形△為梁姓為主村落、綠色三角形△為其他相關村落。

旨恭命出征，躬膺斧鉞，不憚肝腦塗地之勞，殲厥渠魁，其餘從西嶺潰逃，蠻亂得以和□平，民生賴以安寧。公之功，公之恩，高矣，大矣。迨明初之洪武八年調吾始祖由南丹遷自臨邑富合□始宅焉。迄今五百有餘年，承先人立祠奉祀，以報莫公之大德，置獲酬愿香費之田數畝，俾後人勿墜前業，莫公永享香煙，可見前人之誠於神靈矣。吾儕□可……身叨莫公之恩，樂助香田二畝，餘立廟祝，朝夕侍奉……子孫蕃衍而芳□□世……

民國十年歲次辛酉季冬月初十日立。²⁷

第二節 聯宗元素的疊加：以江洲梁氏為例

江洲梁氏是一個很特別的例子，他們既有茶洞一帶特有的“洪武八年”奉調征寇、“慶遠府南丹州”祖籍、“莫六大王”信仰、神靈與祖先一體供奉等元素，又有兩江一帶梁姓特有的“廣東清江大巷口”祖籍、“五都五位金甲將軍”信仰等元素。

……至梁儲公，南朝名儒也，官拜太師太保內閣文淵大學士，居金陵鎮江府，至梁寅公，進士也，官授於粵東。於南海縣清江大巷口落業。至梁旦公，（坤）[昆]仲五人，吾祖旦公進士也，授職於廣西南丹州慶遠府，後於思恩縣河池所落業。至寬宏公，育盛富公（坤）[昆]仲五人，曰文、曰明、曰富、曰貴、曰全。吾祖富公居三，武進士也，於京師太保莫六大王麾下授職，大元元統二年吾祖隨大王討寇，至茶嶺屯橋，王令吾祖克敗於屯橋天井中之殘寇，吾祖賴五都五位金甲將軍庇祐，一舉而克之。是以凡吾富公後裔之香火牌位，均應開列五都五位金甲將軍之神位，是不忘五位金甲神將顯聖助吾祖之宏德耳。此戰告捷，大王即賜吾祖於兩江塔山高寨定居。娶妣姚氏，育三男，孟懿、孟禮、孟儀，禮公遷福厚上宅，儀公遷龍勝，吾祖懿公育三男，源進、陽明、育禮。進公遷對河立梁村……禮公遷善良……吾祖陽明，育文肆，於大明洪武八年遷茶嶺江洲落業，凡數百年矣。……然古諺云：喬木千丈，終歸根本，大河萬里，始賴其源，況吾輩乎？故自壬申年始，三年一例會，集吾肆公之後輩，共祭祖宗，以祀先祖開基之德，吾後輩者萬勿忘之。²⁸

第三節 同姓網絡的形成：山尾村與黃家寨的譜系建構

山尾與黃家寨兩村構成了茶洞、兩江周邊黃姓人宗族組織的核心，兩村共同分享相同的始祖譜系，相對來說，山尾村的地位較黃家寨更高，黃家寨的黃姓認為自己是從山

27 臨桂縣茶洞鄉富合村覃氏宗祠內民國十年碑記（無標題）。

28 臨桂縣茶洞鄉江洲村梁氏《宗支總簿》（1993）。

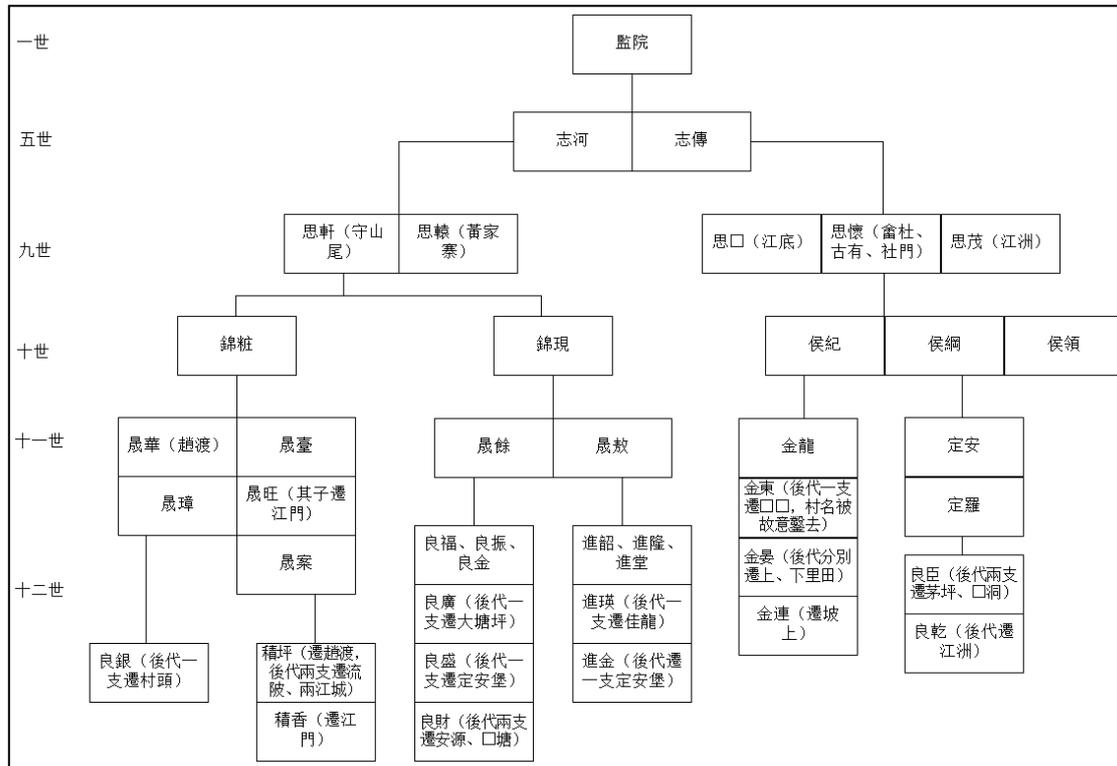
尾村分支出來的。山尾村在既有的始祖譜系基礎上，通過增加始祖以下分支的方法，把周邊的很多黃姓村落納入了其《遷居圖》之中，構建出以山尾村為核心的黃氏宗族網絡。

……由是觀之，仍雲之蕃昌支分別派，恐年湮世遠，有□且本而不知其源也。乃於清光緒三十二年丙午歲建祠於廣西桂林西鄉山尾村，同時又建一祠於黃家寨，而我兩祠之族眾原係一本一源，名分顛倒，為此，合族公議，撰成二十字刊碑於祠堂內，俾後人按字輪流安名，如有不遵，不與入籍，作為撫養之流焉。

(以下是 16 個黃姓村落的字派排行，為方便比較，製成表格於後)

民國二十一年歲次壬申三月吉日立。²⁹

山尾村黃氏宗祠支系遷居圖³⁰



蓋吾黃姓之姓，綿綿瓜瓞之什……及於宋元明清國朝來，以其數九百有餘歲……光緒丙午年乃邀族眾建置宗龕，共使一本之傳，合敬祖宗之誼，而為睦族之計，合修之典故世數詳朝代歷遍分派稽察屬籍，俾一姓之親，按斯譜而共

29 臨桂縣茶洞鄉山尾村黃氏宗祠民國二十一年《江夏淵源序》，筆者收集。

30 本圖據山尾村黃氏宗祠支系《遷居圖》(無標題、無日期)改繪，因篇幅所限，只列出與遷居有關的黃姓人名，其餘從略。

知天潢一脈之雅，即族屬浩繁成，欽為我族之實錄也。……是為序。

謹將各擇勝地居焉以前班輩靡得查考，即互祖亦均倒亂矣。自一立譜詩傳今取名皆由族字首世世相聯流傳：

（以下是 33 個黃姓村落的字派排行，與山尾村《江夏淵源序》形式相似，但是在每首譜詩前說明是“某公”。）³¹

第四節 在宗族外衣之下：黃家九寨後裔的聯繫紐帶

從與明代黃家九寨等黃姓獞寨關係密切的村落在清末到民國年間的宗族網絡的構建來看，他們一方面選擇了使用構建宗族的方式，建立起同姓網絡，在後來的變遷過程中越來越強調其宗族的語言，把神靈與祖先一體奉祀的舊傳統等等逐漸隱藏起來。另一方面，還有些村子還通過傳說（九寨的故事）、血緣（四兄弟的分支）與神靈（共同的社公）的紐帶維持牛欄山九寨的認同。

據傳清朝初年，居住在茶洞牛欄山九寨的壯族民眾不甘重負，奮起抗糧抗稅，並殺死了朝廷派來的催糧官，於是官府派兵前來鎮壓。牛欄山九寨的壯族頭領帶領若干強悍的後生與莫家村壯族義士一起會合，連夜退守三合藤橋，與前來圍剿的官兵交戰，結果官兵潰敗。同時牛欄山九寨的村民也紛紛逃離家園分散到[王良]琥、慈洞、坪田、登雲、社肚、里田村避居。牛欄山九寨的房舍全部被毀，現尚存殘留的牆基和斷磚碎瓦。³²

四、參考文獻（略）

31 臨桂縣兩江鎮黃家寨黃氏宗祠《清朝遺譜序》，筆者收集。

32 《臨桂縣地名志》，頁 163。

新化故事：

亮江河畔的历史记忆、文化权利与人群互动

王勤美（中山大学社会学与人类学学院）

一、研究区域及田野点概况

亮江是清水江锦屏段最下游的一条支流，发源于黎平西部的茅贡乡，由南往北缓缓注入清水江。上游河段流经山区，当地人称其为三什江，锦屏段名为亮江，过了黎平高屯镇，进入锦屏新化境内，河面变得宽阔柔美，一路流经隆里、新化、敦寨、铜鼓，之后在敦寨的三蹬坎再次转入山区呼啸而去，最后在茅坪镇附近的亮江村口注入清水江。河流蜿蜒过境，冲积形成了开阔的亮江大坝，这里地势平坦开阔，田畴万顷，物产丰富，适于农耕。这一地区属于云贵高原东麓向湖南武陵山区过度的地带，呈低缓起伏的丘陵地势走向，海拔约为 400 至 600 米，是黎锦地区甚至黔东南少见的大平坝和膏腴之地，从地理位置上看，亮江流域位于贵州东部，地处湘黔桂三省的交界，涵盖锦屏之南、黎平以西的大部分。历史上这一地区为苗岭东段，“溪洞”“苗疆”交错，形势险峻，“为全省所不及”于黔于楚而言都是“边陲地带”。

贵州在明代是通往云南，连接四川、两粤、湖广的战略要地，成为国家控制云南甚至整个西南的跳板，纵观明代对贵州的设置经营，都是出于军事战略的考虑。明承元制，渐次开发贵州的过程中，设置了众多卫、千户所和屯堡，同时辅之以府、州、县等。位于湘黔桂界邻地区的亮江流域，是湖广通滇驿道的咽喉，明初就进入王朝国家的开发之列，历经明清两朝的经营，这一地区出现了黎平府、新化府、五开卫、铜鼓卫、新化所、隆里所以及亮寨、潭溪等十二长官司¹，形成了卫所、土司、府州县犬牙交错的政治格局。地区开发的过程也正是国家力量渐次渗透的过程，无论是卫所塘汛及府州厅县的设置，还是“改土归流”政策下苗疆地区“土流兼治”的制度性安排，背后无不包含着不同人群关系的复杂互动与利益博弈，某种程度上说，正是这种区域间的人群活动赋予区域实质性的内涵。

1 据《太宗永乐实录》卷八十七、卷九十一记载，永乐十一年（1431年），析思州、思南宣慰治地设思南、镇远、铜仁、乌罗、新化、黎平、镇远、石阡八府，永乐十二年（1415年）三月，湖耳、亮寨、毘阳、新化、中林验洞、龙里、赤溪浦洞长官司隶新化府。永乐二十二年（1434年）因地狭人稀新化府并入黎平府，亮寨土司归黎平府管辖。



图 2 新化在亮江流域的位置

本文所选取的田野点——贵州省黔东南州锦屏县新化乡，坐落于亮江中游河畔，南与黎平县高屯镇接壤，西和隆里乡相连，东与敦寨镇一衣带水，北和钟灵乡山林相交。辖新化所、新化司、新化寨、欧阳、映寨 5 个行政村，55 个村民小组，共 16 个自然寨，10414 人；境内以汉、苗、侗族杂居，其中汉族居多，均为明清随时期，来自山东、江西、安徽等地的汉人屯军和移民后代。这个海拔仅 405 米的大坝子由于盛产大米、瓜果蔬菜和保健产品茶油，有着“鱼米之乡”、“瓜果蔬菜之乡”和“天然油湖”的美誉，盛名远播黔省，除此以外“汉戏”、“高台舞狮”、“水龙”被誉为新化境内最为显性的文化符号。

明清时期的新化乃是一个府城、卫所、土司犬牙交错之地。元至元二十年（1283）设新化军民长官司，至治二年（1322）改置新化、欧阳长官司，隶属湖广行省思州安抚司。洪武十八年（1385），设新化守御千户所，管辖上邦寨屯、下帮寨屯、胡家屯、吴家屯、南田屯、中黄屯、上罗丹屯、龙池屯、者寨屯、乌寨屯、沙寨屯、陆寨屯、盛寨屯、莲花池屯、汤寨屯、颓寨屯、竹丝屯、岑头屯、寨戈屯、高益屯、羊鸟屯、羊鸦屯、曾董屯 23 个屯堡。³永乐十一年（1431 年），设新化府，下辖湖耳、亮寨、毆阳、新化、

3 黎平县志编纂委员会编《黎平府志》（点校本），北京方志出版社，2014 年，第 52 页。

中林验洞、龙里、赤溪湍洞等七个长官司。⁴其中府城和卫所就位于新化所村，乃锦屏境内最早的行政管理机构，管辖地域遍及今锦屏全境和剑河县南明镇，后因地狭人稀，于宣德十年并入黎平府。因此从某种程度上说，明清时期的新化是亮江地区的政治、经济中心。几年前，有文化学者到亮江一带走马观花，浮光掠影，看到明代卫所制度在基层乡村的遗存，一时激动匆忙地给新化以及与之相距不到 6 公里的隆里贴上了“汉文化孤岛”的标签。



图 3 新化乡境内的村落分布示意图

二、论文思路

2014 年 7 月至 2015 年 10 月，笔者在新化地区进行了为期一年多的田野调研。行走乡间，踏勘史迹，发现新化既没有都柳江一带（包括黎平、榕江、从江）浓厚的南侗文化元素，亦不同于清水江北岸高坡九寨的苗侗风情。映入眼帘的是一栋栋现代化的小洋楼鳞次栉比，分布于亮江沿岸，形成了以河流为中心的带状聚落格局，为数不多的木房子零星散落其间，显得有些破败和格格不入。随着田野的深入，我发现这一带的地名和村名几乎都沿用了历史上卫所屯堡、司寨的旧地名，譬如，新化最早称“新溪”“新洞”，历经明清王朝的经营开发，取“朝廷过化”之意，更名为“新化”。与之相应的还

4 《太宗永乐实录》九十一，页六。

有新化所村、新化司村、新化寨村，这三个村寨分别由千户所、土司、苗寨演变而成。在地方人的观念里，不同的村落名称背后暗含着不同的人群区分，历史上，土著苗侗自称“家猫”，而外来的汉人屯军和移民被称为“野猫”。与此同时，而卫所人讥讽司寨人为“苗佬”，司寨上的人调侃卫所人为“屯堡佬”。当下，这里汇聚了被称为“客家”“侗族”“苗族”等诸多人群，值得注意的是，这些所谓的“苗族、侗族”均为 1985 年前后，在新的民族政策下，由汉族转变过来的。而采取这一行动的多为历史上的土司及其管辖下的寨子，如新化乡映寨的吴姓，新化寨的杨姓，亮司的龙姓。

不言自明的是，族群的多样性和复杂性为区域的研究带来了丰富性，同时也为区域的界定带来了困难。如若要对亮江地区历史进程的内在差异性和统一性加以认识，我们无疑需要走进历史现场、踏勘史迹，比勘文献，借助扎实的实地考察，以一种区域的、社会空间的整体视野来加以把握，以期能够为西南地区的社会文化研究拓宽路径。

由于历史上卫所和土司两套权力机构同时作用于亮江社会，形成了“所不连司，寨不通屯”的村落格局和人群关系，进而影响婚姻关系。据当地人回忆：“直至二十世纪九十年代以前，新化地区基本奉行卫所人之间的结亲，司寨不通婚的姻亲原则，至今还有“新化寨的媳妇全是古顿苗”的说法。新化所村与隆里所村历来关系密切，世代联姻，两地人戏称‘蛤蟆佬和蚱蜢佬’，因为咸丰年间为躲避张秀眉苗乱，新化人到岩洞里躲难，像蛤蟆一样蹦蹦跳跳，隆里所的人就仿似蝗虫一般逃往山上。这样的称呼略带调侃，但有意思的是，新化一个四五岁的娃仔叫隆里八十几岁的嘎老为‘蚱蜢佬’，对方都不会生气，但不允许其它寨子的人这么喊。尽管隆里所与相距不过半公里的华寨，一衣带水，鸡犬相闻，但至今只有两个姑娘嫁到华寨，而且她们都是在外地工作。过去所城的姑娘要是嫁到城外，会被大家耻笑为‘下嫁’。不同人群在互动之中留下了许多脍炙人口的传说故事，例如据说新化所村坐落在龙形的山坡之上，东边的龙首正好对着附近的欧阳土司，为了监督对方，新化所人修建了东门鼓楼。而欧阳不甘示弱，请风水先生布置了三条利箭模样的街道，用以射瞎龙眼睛，后来，尽管一样的点灯，被射瞎的一只眼睛是灰暗的，自此新化所东门住坐的姓氏逐渐败落下去。除此以外，还有“邓子龙斩龙脉”、“潘侍郎传说”等，这些记忆与叙述反映了特定历史条件下不同人群之间互动关系。

20 世纪八十年代以来，新化地区兴起重建祠堂，联宗修谱的风潮。当下，走进新化，家族观念和祭祖归宗意识复苏。带给你的视觉冲击的是祠堂，鼓楼、石桥等具历史感的建筑，亮司龙氏宗祠、营盘湾胡氏宗祠、雷屯朱氏宗祠、新化所村的刘家花祠堂、闵氏祠鸚公祠，新化寨欧氏大小乌潭宗祠。这些修建于清乾隆以后，造型迥异，色泽鲜亮，带有明清徽派建筑风格的祠堂，鲜明地昭示着区域的独特性。是否拥有宗祠成为不同人群区分的标志，象征家族簪缨世胄的“高爵牌、旗伞”更是进一步强化了人群阶序，这在新化所村表现的最为明显，闵、刘、沈各大家族明争暗斗，在这样的形势下，出现了小姓人群改姓归宗的情况。可以说，祠堂礼制的兴衰沉浮映射着地方社会权力的演变。

高台舞狮、唱汉戏、玩水龙等文化符号成为卫所人（新化所村）身份的象征，在这些文化活动中，诸如新化司、欧阳（二者皆为土司演变而成的村子）等村落被强制性地排除在外。尽管今天，卫所与土司制度荡然无存，但是历史上卫所人和苗人土司的二元身份结构似乎还在起作用，族人身份与文化权利之间具有某种必然的关系，人们利用这样的历史惯习作为争夺文化权利的策略。翻阅家谱，不难发现，明清时期新化、欧阳、亮寨等土司的家谱借用汉人的祖先故事，实现“非苗化”的族群身份塑造。在文化权力的层面上，不同村落、人群之间的张力显而易见，但是村际之间不同姓氏的结亲婚嫁又将人们紧紧捆绑在一起。在当地，人们用“火炉”形象的指代房族，房族内部，根据亲疏远近，分为“大火炉”“小火炉”。在出生、结婚、葬礼人生仪式中，异姓房族之间、同姓房族内部，有着心照不宣的合作与分工方式。人们正是通过“开四门”“房族接茶”“管桌”“吃掬郎酒”“做外婆”的活动来整合人际关系。

根据上述的田野资料，我们无疑需要做这样的思考：在一个有明代卫所、土司制度遗存的乡村基层社会中，我们需要从不同人群的特定行为动机出发，探讨在这样一种二元的社会关系结构下，“所不连司，寨不通屯”的村落格局和人群关系如何影响到了现在人的生活，地方人又是如何来记忆和表述“历史”的？基于“地方感”的不同族群，在何种层面上需要维持人群之间的阶序，在何种层面上又要达以整合，彼此之间通过哪些机制进行人际关系的协调。在其中，人们如何想象、结构、表述、利用“历史与文化象征”，其行动背后的规则和行动逻辑究竟是什么？

无疑，面对新化地区这样一个历史悠久、行政建制频繁、人群结构复杂的田野点。需要我们“眼光向下”走向田野，在历史的现场，踏勘古迹、采访耆老，观察、体验普通民众的日常生活，通过对宗族、祭祖、婚姻、市场与民间信仰的研究，从日常生活入手，揭示行动背后的社会机制与历史变迁。同时结合碑铭、族谱、口述资料，重视把握当地人“历史记忆”的表述，因为这通常是他们对现实生活历史背景的解释。在区域史脉络的观照下，借助社会空间的整体视野，将其放在一个具体的时空里来认识，因为其间包含着不同人群、不同记忆、不同文本、与礼仪传统之间的复杂互动。

三、相关研究综述

田野调查被誉为人类学者的成年礼，其理论和方法也成为标榜学科独创性的资本。自马林诺斯基创建田野调查的方法以来，人类学者开始告别舒适的摇椅，走向广阔的田野。最初的田野以小型社区或是村落的有限人群作为研究对象，尽管有整体视野的观照，但仍遭质疑：小规模个案研究能否透视社会的整体文化图景？而做出这种质疑和反思的也恰恰是田野调研方法的提出者，马林诺斯基研究特罗布里恩德岛时，提出了“库拉交

换圈”⁵，初具区域研究的雏形。埃德蒙·利奇在缅甸北部高地的政治体系进行研究，无疑带上了区域研究的视角。⁶社会学家雷德菲尔德所提出的“大传统——小传统”抑或城乡区域连续体的概念，试图打破传统村落研究的窠臼。20世纪30至40年代，中国早期的人类学者吴文藻、费孝通、林耀华等，受英国功能论的影响，将社区调查的方法带到中国，并进行了一些实地研究⁷。林耀华做《金翼》写作时说到：“我在田野工作程序中运用了很多人类学理论，仔细剖析了芬洲和东林两家的日常活动，他们的人际关系程序，试图告诉读者地方人民生活的图景。”他还总结研究实际生活的方法，先考察每人每日的常规，“这些材料才算是社会结构里的真正内容，详细记载了个人日常生活之后又应渐渐推张个人生活和家庭、家族、氏族或整个社会的关系，再而找出团体与团体的生活关系。”⁸费孝通更是直言不讳“(社区研究)目的确是要了解中国社会，而且不只是这个小村所表现出来的中国社会的一部分，还有志于了解更广阔更复杂的‘中国社会’”⁹，试图对中国社会做出区域性的、更合理的解释。

在上述学者的努力之下，弗里德曼对明清以后中国东南的宗族组织进行研究，建立了解析中国社会结构的宗族研究范式。¹⁰尽管范式后来受到埃文斯·普理查德来自非洲努尔人裂变世系结构的挑战，但是不啻为中国社区研究方法的创建。之后，施坚雅提出基层市场体系理论，认为基层市场是国家和地方社会的联系纽带，透过乡村市场体系的研究，可以窥视中国社会文化的变迁¹¹。1990年，萧凤霞通过对中山小榄菊花会的追踪研究，批判地审视了的基层市场分析框架下将中国农民视为理性经济人的假设，认为施坚雅忽略了“市场是在一个社会分化、获得权力的机会不平等以及充满文化歧视的社会脉络里运作的，个人总是在特定的权力与文化结构中的多层关系网络中，运用这个结构中的文化象征和符号，去明晰自己所处的位置，也就创造了自己所处的社会与文化结构。”¹²但是，施坚雅的研究还是为后来的研究者提供了很多有益的启示，在做区域研究时，基层市场理论无论如何都是绕不开的。杜赞奇试图运用权力文化网络的概念，来解释国家和地方社会的关系。¹³可以说，杜氏的研究进一步推动了中国区域研究的发展。

二十世纪六七十年代，台湾学者提出祭祀圈和信仰圈的概念，用以解释台湾汉人以

5 [英] 罗尼斯拉夫·马林诺斯基著，张云江译：《西太平洋的航海者》，中国社会科学出版社，2009年。

6 [英]埃德蒙·R·利奇著，杨春宇译：《缅甸高地的政治制度》，北京商务印刷馆，2010年。

7 如杨懋春的《一个中国的村庄台头》，林耀华的《金翼》，许烺光《祖荫下》，费孝通的《江村经济》、《云南三村》等。

8 林耀华：《社会人类学讲义第一讲“理论与方法”》，张海洋整理，厦门：鹭江出版社，2003年第378页。

9 费孝通：《乡土中国》，北京：北京三联书店，1985年，第94—95页。

10 [英]弗里德曼著，刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。

11 [美]施坚雅著，史建云译：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

12 萧凤霞：《传统的循环再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济》，《历史人类学学刊》第一卷第一期

13 [美]杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，2010年。

宗教作为社会联结的传统，林美容对祭祀圈和信仰圈的差异做出了区分，认为前者是地方性的，而后者是区域性¹⁴。但是“过分依赖这一理论架构所揭示的相当确定的社会结构与地域性的权力支配关系，可能会使研究者轻视甚或无视由更多社会因素影响而构成的区域社会历史过程，从而误解或歪曲区域社会开发进程中所产生的社会文化转型和社会结构特征。”¹⁵

众所周知，区域社会研究并非局限于人类学领域，不同学科在不同的理论范式指导下，对“区域”概念给出了不一样的解释。20世纪80年代初以来，历史学领域的区域研究，受到19世纪欧美新史学运动的影响，开始关注“自下而上”和普通民众历史事实，反思传统的民族—国家为核心的政治史观，强调社会与经济的历史研究。在法国年鉴学派为代表的“新史学”的研究认为，人们的日常生活及隐藏在其背后的心态、动机等长时段的、结构性的东西，才是解读社会历史发展变迁的决定性要素。1993年创刊的专业杂志《历史人类学：文化-社会-日常生活》，反映的就是这种对于历史人类学与日常生活关系的理解。年鉴学派的第二代学者费尔南布罗代尔《物质生活和资本主义》研究的主题是前工业社会中世界的居住条件、服饰、饮食等，写了一本历史人类学的著作。布罗代尔并不满足于只列举日常生活的一系列事物，而是主要指出经济平衡机制和交换的流通怎样塑造和改变着人类自然生活和社会生活的演进轨迹。勒华·拉杜里《蒙塔尤：1294-1324年奥克西坦尼的一个山村》使用宗教裁判所审问异端村民的记录，13世纪末14世纪初法国南部一个小山庄的村民日常生活很巧妙地与当时整个法国的政治、经济、文化、宗教等活动联系起来。“它关注历史上人们的观念、心态、欲望、习俗、风气等等，例如对家庭、宗教、爱、死和生活、性、政治、服装、色彩、财富、人际关系、休闲生活等等的观念和态度。

总之，就像人类学注重研究文化、特别是文化的差异或者说文化的个性和独特性一样，历史人类学也把视角首先指向历史上人们在一定时期、一定地域的生活状况、社会心理、观念需求、风俗习惯、内心欲望等等。这是历史人类学方法的特长，它有助于今天的人们具体了解生活在过去的先辈，因为它可以把历史表现得有血有肉、栩栩如生。”¹⁶通过个别事件挖掘出前人生的人生体验和当时的生存状况。

随着学科的交叉影响，人类学试图挣破传统社区研究中历史视野缺失的桎梏，将历史脉络纳入问题的讨论中，强调对历史他者的关注。与此同时，历史学家也不在埋头于资料堆中，呼吁“眼光向下”，走进历史的田野。“人类学的研究方法直接影响著历史

14 林美容：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，《第三节中国海洋发展史研讨会论文集》，台北：中央研究院三民主义研究所，1988年，第95—125页。

15 张应强：《木材之流动——清代清水江下游地区的市场、权力与社会》，北京：三联书店，2006年，第6页。

16 陈启能：《蒙塔尤四人谈之一》，《史学理论研究》，1999年第1期。

学家对历史文献的界定和解读。……许多历史学家往往只重视甚至迷信文字资料，而无视资料产生的过程，更忽视了人们在日常生活中，自觉或不自觉地创造出来的资料。这些资料，如婚帖、计告、帐簿、人缘簿、分单、乡村告示、符纸等，很多是暂时的，很快被销毁；或是束之高阁，只作为家庭、乡党、伙友缅怀过去或计算将来的参考。与此同时，地方社会的历史，不少是口耳相传，或在乡民的生活空间和生活方式中产生或呈现的。因此，单靠皇将相或官宦士绅制造出来的史料，不足以让我们明白国家如何进人民间，乡民如何理解国家。历史学家必须走出森严的档案库，一方面在田野中探索和体验乡民的历史，一方面把当代的、眨眼即逝的、非文字的资料转为有用的、可长期参考的资料。在这方面，人类学家发展出来的方法和理论足资让走向民间的历史学家参考。”¹⁷郑振满强调“每一种民间文献可能都和特定的人群和特定的生活方式有关。如果不把民间文献放在具体的社会环境中，不了解各种民间文献的作者和使用范围，也不能真正理解民间文献的历史意义。要做到这一点，就必须做田野，就需要历史人类学了。”¹⁸也许，“对于历史人类学’的独特形象而言，一个重要的出发点是日常生活史与体验史。……历史的生活方式与社会关系不能被理解为完美无缺的，而应该被理解为‘文化文本’与‘文化建构’。在理解‘历史人类学’时，人们必须在历史进程中研究历史的物质性。”

19

人类学和历史学在各自的学科理论脉络中关注彼此，发现二者有着越来越多的共同旨趣，即都试图对中国社会历史进程做出更贴切更合适的解释。历史人类学的研究者们通过对华南及珠三角地区的研究中，以基层社会为切入点，探讨国家与社会之间的复杂关系。因为“区域历史内在的脉络可视为国家意识形态在地域社会的各具特色的表达，同样地，国家的历史也可以在区域性的社会经济发展中‘全息’地展现出来。”²⁰。科大卫《皇帝与祖宗》、刘志伟《在国家和社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》、《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲地区北帝崇拜的一个解释》，郑振满《乡族与国家——多元视域中的闽台社会》，陈春声《社神崇拜与社区地域关系——樟林三山王国的研究》就这一研究范式下的作品。

“国家——社会”框架的分析范式呈现出鲜明的特点，“研究对象已由注重社会上层或精英政治下移到民间风俗、普通民众的日常生活；材料依据已由较为单一的传统文献转向了文本文献与官厅旧档、考古发掘、田野调查实物、口述文化等多元材料的搜寻和综合运用；研究手段已进入语言学、历史学、人类学（包括文化人类学、体质人类学）、

17 程美宝，蔡志祥：《华南研究：历史学与人类学的实践》，《华南研究资料中心通讯》，2001年第22卷。

18 刘平，刘颖著，张玄芝整理：《区域研究·地方文献·学术路径——“地方文献与历史人类学研究论坛”纪要》，《中国社会历史评论(第十卷)》，天津：天津古籍出版社，2009年，第358页。

19 [德]斯特凡·约尔丹主编：《历史科学基本概念辞》，北京：北京大学出版社，2012年，第132~133页。

20 陈春声：《走向历史的田野》，《历史田野丛书总序》，北京：三联书店，2007年。

考古学、民族学、民俗学、社会学等学科之间的交叉互动和整合。”²¹，而这一研究路径在学术界亦引起强烈反响和争论，被学者们称为“进村找庙，进庙看碑”，褒贬不一。²²科大卫亦在《告别华南》²³一文对这些批评做出了回应。不过，某种程度上而言，一种研究范式被普遍争论，可能恰恰说明其对某些研究领域带来的革命性的影响。不能否认的是，这种学术路向的转变，是对 20 世纪初以来“新史学”思潮的真正实践与深化。²⁴

随着区域研究的发展，学者们开始注意到其过分“强调了经济或是文化结构层面的影响，而没能呈现文化本身的转化弹性与个体作为行动者（agent）所具有的创造性和能动性（agency），自然也无法处理文化本身的历史化过程如何得以超越延续与断裂的二元化问题。”²⁵ 区域中的时空界限并非是静态的、封闭的，因为人群的活动而具有流动性，“区域可视为一个有意识的历史性结构，我们可以通过包含于区域建构之中的文化表述来加以把握”²⁶。“历史人类学所研究的区域，是跟随着作为研究对象的人的流动和作为研究者问题意识的流动而流动的，研究者不能过分拘泥于僵化的时间或地理界限，应以人为中心，以问题为中心，并且超越所谓的‘国家—地方’、‘普遍性知识—地方性知识’、‘大传统—小传统’之类的二元对立。”²⁷这些不同层面的声音和反思也推动着区域研究的发展。

2005 年，台湾中央研究院举行了名为“区域再结构与文化再创造：一个跨学科整合研究”的研讨会，学界同仁认为“将区域体系与文化创造结合起来，更有助于解决过去人类学的文化概念或理论所忽视的因社会秩序的扩大而有文化创造与再创造现象，及其背后所隐含文化本身所具有的历史化之基本性质”²⁸。黄应贵根据马渊东一和吉登斯区域化的说法，提出了“生活圈”的概念用以指代同一社会类别或是个人，依其生命周期而来的日常例行生活上的活动，所共同构成的实质或象征性的界限，或活动范围的地理空间。马渊东一主张从群体来分析生活圈，而吉登斯则强调以个人生命史来发展生活圈，

21 王传：《华南学派探源》，华东师范大学 2013 年博士论文。

22 周建新：《历史人类学在中国的论争与实践——以华南研究为例》，《内蒙古社会科学(汉文版)》，2006 年第 3 期，第 256 页。

23 科大卫：《告别华南》，《学步与超越：华南研究会论文集》，香港文化创造出版社 2004 年 3 月。

24 20 世纪初，以梁启超为首的新史家提倡的新史学宗旨包括：第一，在观点上，主张以西方进化论历史观为指导，反对复古倒退，停滞不变或“一治一乱”的循环史观；第二，在内容上，要求突破以帝王将相和政治史为基干的狭溢格局，转向“国史”或“民史”建设；第三，在方法上，要求突破传统史学方法的束缚，充分吸收地理学、地质学、人类学、考古学等现代科学新成果和新方法；第四，在表现形式上，反对模拟因袭旧史体，主张创新体裁。参见胡逢祥、张文建：《中国近代史学思潮与流派》，上海：华东师范大学出版社 1991 年版，第 179~182 页。

25 黄应贵：《人类学的视野》，台北：群言出版有限公司，2006 年，第 205 页。

26 David Faure & Helen F. Siu eds. *Down to Earth: The Territorial bond in South China*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p.1.

27 黄国信，温春来，吴涛：《历史人类学与近代区域社会史研究》，《近代史研究》，2006 年 5 月。

28 黄应贵：《人类学的视野》，台北：群言出版有限公司，2006 年，第 164 页。

但是他们都认为生活圈随着人的活动范围的变化，会导致内部权力关系的改变，从而造成生活圈的变迁而导致区域的再结构。²⁹“我们一直以来往往不必要地把结构和变迁这两个概念截然二分。实际上，我们要明白个人在分析研究中所发挥的作用，要了解的不是结构，而是结构过程，个人透过他们有目的的行动，组织了关系和意义（结构）的网络，这一网络又进一步帮助或限制他们做出某些行动，这是一个永无止境的过程。”³⁰

这就提醒我们，在区域的结构化过程中，基于生存资源的竞争人们如何根据过去的历史记忆、传说故事来进行文化的再创造，往往这个时候文化重构、仪式展演、具有权力象征的空间意象营造成了可能的文化策略。就我关注的新化地区，明清以来，行政隶属关系一直在湖南和贵州之间变动，一个湘黔桂界邻的边陲地带，苗侗汉杂居，人群关系十分复杂。而随着田野的深入，我发现较之于路途崎岖、距离遥远的锦屏县城，人们更愿意去黎平、鳌市赶场，而每年农历六月十九日黎平南泉山观音老母的诞辰，乃是这地区的宗教盛会。无论是市场消费、生活娱乐、医疗就学，新化地区的人都倾向于黎平而非锦屏，用当地人的话说“我们只是行政上属于锦屏，其他的活动都在黎平，因为黎平离我们近，况且现在高速公路通了，更是方便。我们有很多亲戚朋友也都在那边，生活习俗差别也不大。听说黎平要单独建市，希望那个时候，我们能归到那边去，那边经济发展好，同样部门的工作，工资都要比锦屏高一些。”无疑，无论是历史上还是当下，被称为“黔东南小北京”的黎平依旧是亮江上游地区人们的活动中心。明清时期的新化，与湖南、黎平关系密切，这也提醒我们必须突破今天的行政区划窠臼，回到历史现场，关注历史的空间结构。

四、各章节简介

导 论

第一章 地理环境、聚落格局与经济生活

第二章 祠堂礼制与人群阶序

第一节 新化所村：从屯堡到聚落

第二节 “高爵牌与旗伞”：大姓家族的象征

第三节 进祠堂仪式：创造公共记忆的“场”

第三章 改姓归宗与入住权

第一节 新化长官司与欧阳家族的兴衰沉浮

第二节 “小欧四姓是一家”：弱小群体的生存策略

第三节 “风水与字辈”运动：非正统身份的抗争

第四章 房族、姻亲与人群关系整合

第一节 “房”的观念：“大火炉”与“小火炉”

29 黄应贵：《人类学的视野》，台北：群言出版有限公司，2006年，第164页。

30 萧凤霞：《廿载华南之旅》，《清华社会学评论》，2001年第1期。

第二节 姓氏的力量：“开四门”与“执事名单”

第三节 姻亲在场的意义：“陪亲婆”与“做外婆”

第五章 族群身份与文化权利

第一节 舞狮与水龙：卫所人的身份象征？

第二节 汉人的祖先故事：族谱撰写中非“苗”化的身份塑造

第三节 文本书写与行动策略：从汉到苗的身份调适

第六章 旧传统中的新秩序

第一节 “所不连司，寨不通屯”：口述史中的人群关系

第二节 “不被治理的艺术”：映寨村与欧阳司的较量

第三节 “撤乡并镇”事件与地域认同

第七章 事件、历史、经验与表述（史观、文化观、人观）

五、论文相关资料

第二章 祠堂礼制与人群阶序

第一节 新化所村：从屯堡到聚落

历史文献：

《宣宗实录》卷 114：并贵州新化府入黎平府以新化湖耳亮寨欧阳中林验洞龙里赤溪湍洞七蛮夷长官司皆隶黎平府以地狭民稀故也。

地方文献：

《黎平府志》（点校本）：洪武十八年，设新化守御千户所，管辖上邦寨屯、下帮寨屯、胡家屯、吴家屯、南田屯、中黄屯、上罗丹屯、龙池屯、者寨屯、乌寨屯、沙寨屯、陆寨屯、盛寨屯、莲花池屯、汤寨屯、颓寨屯、竹丝屯、岑头屯、寨戈屯、高益屯、羊鸟屯、羊鸦屯、曾董屯 23 个屯。

口述史：

“新化所村是目前锦屏县最大的行政村，由历史上的卫所演变而来，所以过去司寨上的人称我们为客家人，多半是来自江西、安徽、山东等地汉人屯军的后代。新化原名为“新洞”，是土著居住的地方，不同姓氏有着先来后到的讲究，有这样的地方谚语“前世土著汤、方、薛，后世土著高、罗、陈”，但后来都败了，至今村内仍留汤家埕、方家冲、高家坎、薛家坪、罗家巷等遗址名。洪武年间，随着新化千户所的设置，闵、刘、吕、黄等姓氏相继进入，发展至今，有刘、闵、沈、李、黄、程、吕、胡、陈、杨等 33 姓，是远近闻名的杂姓村。其中闵姓是千户的后代，刘姓在崇祯十五年(1642)出过一个进士刘宪模，吕家的祖先吕应阳，民间称其为吕都司，乃是明万历十七年(1589)黎平府的开科武进士，所以闵家和刘家在红白两喜以及祭祖时可以开旗伞，抬高爵牌，别的小姓氏没有这个特权的。目前闵刘二姓人数最多，在外面当官的也多，从古至今两姓都在暗中较劲，在地方事务的推展上，基本都是依靠他们，所以大家都说‘新化所村的

支书不是刘家，就是闵家’。新化所过去卫所，有东西南北四门，各大姓氏随着先来后到和家族实力，分别住坐在不同的门，例如西门墙的闵家、南门大街上是刘家、北门的李家、胡家，东门是黄、杨两姓，沈家是清代逃荒到这的，最初只是在大寨子外面搭个窝棚住，给大户人家当佃农，后来随着人丁发展和财富的积累，寨子里有的姓氏衰败后，沈姓才到里面买了宅基地，尽管今天，沈家已经成为新化所第三大姓，但是他们房族内规定不允许子孙随便卖房屋地产，十分爱惜田土。”

第二节 “高爵牌与旗伞”：大姓家族的象征

族谱：

《闵氏族谱》：“闵氏一族世居江西丰城，57世族祠鸚（号用）公，元末在江西潘阳湖协助朱元璋战胜陈友谅有功，任湖广都指挥职，诰封武毅将军，明初烽烟四起，奉旨征战至湖广邵阳、安华、武冈、靖州飞山一带，所向皆立大功，后又奉旨征剿黎蛮，由广西的三江挺进贵州黎平，兴师五次，黎蛮授首，有功，升授五开卫指挥同知，没于邵阳。其长子闵铎，世袭飞骑尉职，永乐年间（1403——1424）授邵阳千户，寄居邵阳，洪熙元年（1425）奉旨调任新化亮寨守御千户所，其长子闵俊世袭飞骑尉职，诰封武毅将军，永乐十二年授新化所千户，定居新化所西门，为新化所闵姓始迁祖。俊传谦，谦传纲，纲传通，通公生政、敷、启、孜、悟、敦（后迁居云南），始分六大房。长房政公传奎、忠、廷昭、宗寿、武卿、而敏，至而敏公，因丢失千户官印革职，闵姓世袭武毅将军遂终止。”

《刘氏族谱》：“天荣公配富氏，由江西迁安徽庐州府无为州巢县桐杨江溪后狗巷松树脚，生三祖，三名未祥，迁黔平越直隶州金竹园溪场，次高配汪氏住原籍，长润即我一世祖，明洪武从军至湖广五开卫新化所有功，授罗丹屯军田钟形，各领军地，永乐二年，拨军下屯弹压司寨，至九世、十世军业典断戍磬，幸芳名达远公往讼镇远，上控长沙，蒙咨部，准始得壁为远达公之迁罗丹者，此故也，由润公而来将二十代矣，或迁丹州，或徙平越，或徙上龙，还徙不一。”

《李氏族谱》：“始祖公讳泰，是来自山东省莱州府廖州占花乡曹文社柳园里。明洪武十八年，身为武略校尉之职，率命带兵官守湖南绥宁，后随楚王及汤和出征至五开卫（明时黎平府称五开卫属湖南，新化属黎平，）闻太系平定叛匪吴勉儿事平后，拨军出屯守新化，第一所任上伍总甲并留在新化不回，因此新化就有了李姓公讳泰，公于新化生二子即享伯公、享叔公，享叔公回籍至绥宁。”

进祠堂仪式：创造公共记忆的“场”

地方文献：

《新化乡志》：历史上的新化乃卫所治地，大多来自江南九省汉人移民和屯军，其中以安徽、江西居多，因此无论是建筑形式还是艺术手法上，这一地区的宗祠均带有明显的徽派建筑风格，皆是横面三间内天井的布局，以中轴线为对称，采用穿斗式人字形

坡顶结构，盖小青瓦，外围砖墙或土墙，天井以青石或青砖铺地，结构严谨和谐。新化地区的祠堂建筑群包括新化所刘家花祠堂、李氏宗祠、闵氏祠鸚公祠、黄氏宗祠、沈氏宗祠，以及新化寨欧氏大、小乌潭欧氏宗祠、姚坊祠堂等。

田野资料：

2014年至2015年期间，新化所李家、闵家、刘家三姓均修复祠堂完毕，竞相申报为州市文物保护单位，同时举行了隆重的进祠堂、祭祖仪式。各大姓氏互相攀比，讲究排场和消费。而笔者分别参加了三个家族不同的仪式活动，在本节中，试图通过仪式活动的描述来呈现宗族礼仪在地化的情形。下面是一些活动的相关材料。

在新化所李氏宗祠修复竣工仪式上的讲话

宗祠理事会副会长：李必胜

新化所李氏一族，其始祖为明代实行“屯垦戍边”的军屯政策大背景下，随军驻守五开卫，其子孙被派至此屯垦而繁衍生息，至今已有600多年的历史。清乾隆58年（1793年），新化所各姓寨佬开始商议建祠，清乾隆61年（1796年）各族先破土动工建祠，以供后人祭祀缅怀。

李氏宗祠历经岁月沧桑，文革期间，当地政府除四旧，宗祠遭到破坏，并改为粮仓，于1981年归还给李氏宗族。2011年7月28日，锦屏县人民政府公布为第二县级文物保护单位。因原家祠年久失修，面临倒塌，为了恢复家祠，保护文化遗产，在县文广局指导下，2013年5月族人集资重新修本家祠。本宗祠建设总资近二十多万元，从2013年5月奠基到今竣工历时一年零三个月。为了办好这一盛事，我们成立了新化所李氏宗族家祠建设理事会，并做了大量的筹划工作。定期开会，研究、商讨、处理宗族事务。

我们修建家祠，不是搞封建迷信，更不是搞歪门邪道，而是为了有一个为我们提供告慰列祖列宗的在天之灵、缅怀先人、祭祀祖先的场所和有一个为我们提供聚族议事、宗伦叙亲、文化信息交流的平台。不是彰显氏族，而是以宗亲为纽带，以宗祠为平台，传承先祖遗德、弘扬传统文化。因而，重建家祠是一件功在当代利在千秋的盛事之举。各位宗亲、嘉宾朋友们，古话说得好：创业难，守业更难。宗祠文化，是中华民族传统文化的宝藏，保护好宗祠文化是我们中华民族的传统美德！李氏宗祠，是中华民族宗祠文化的一分子，也是我们的共同财富，我爱护家祠的一草一木，一砖一瓦。作为我们李家的后代子孙，更应有不忘祖宗的责任，重振李氏家的雄风，让我们应该继承祖先的遗风遗德，把我们李氏家族发扬光大。让我们在祖宗恩泽的荫庇下，同心同德，再接再厉，让我们的后代满怀信心地面向未来，将我们李家融入到中华民族和谐的大家庭中，富国兴邦，再展宏图。……

2014年8月13日（农历7月8日）

第三章 改姓归宗与入住权

新化长官司与欧阳家族的兴衰沉浮

历史文献：

《太祖洪武实录》卷 48：洪武三年正月，湖广辰州湖耳洞长官杨秀荣、潭溪长官石文焕、新化长官欧明万、平江蛮夷军民长官杨晟明、欧阳寨长官杨再仲等来朝，贡马及方物。初，辰州卫指挥副使刘宣武率兵克平古城等寨，招降湖耳、潭溪等处洞官，至是来朝，纳元所授宣敕印章，上赐以冠服。既而，湖广省臣言：“五寨系靖州地，与广西融州、思、播接壤，元时设置五处长官司以辖洞民，乞仍其旧制。”诏从之。于是复立湖耳、潭溪、新化、欧阳、古州及八万亮寨六处蛮夷军民长官司，秩从五品，隶辰州卫，仍以秀荣等为长官。

《太宗永乐实录》卷 91：永乐十二年三月，以贵州布政司所辖思南、思州两宣慰司地方，分隶八府。湖耳、亮寨、毆阳、新化、中林验洞、龙里六蛮夷长官司、赤溪湍洞长官司隶新化府，潭溪、曹滴洞、古州、八舟、福禄永从、洪州泊里、西山阳洞七蛮夷长官隶黎平府。

地方文献：

《黎平府志》：永乐元年（1403）复置新化、欧阳长官司。……新化长官司：辖新化寨、孟寨、贡寨、密寨、邦寨、岩寨、大寨、平寨、邱团寨、绞边寨等十一寨。欧阳正、副长官司：辖沙寨、秧南寨、乌寨、西寨、新寨、应寨、高寨、雷寨，下邦寨、茶山寨、炉冲、勘寨、平星等十三寨。³¹

“三欧四姓是一家”：弱小群体的生存策略

碑刻：

新化寨承恩永免碑

钦加三品衔补用道特授黎平府正堂袁 准奉巡抚部院黎前抚部院曾为出示严禁事案。查原示内开，照得苗疆初定，民困未苏，亟应剔除积弊，以作绥长治久安之计。兹据通省善后总局转据都匀府罗守地方官及土司衙门，向有苗民轮流当差应夫并供应器具什物。每遇差使过境或因公下乡，土司书役联为一气，勒派夫马酒食，无不恣意苛求。且有营讯，员弁、官绅，责令苗民服役，其弊相等。各路防营见而效尤，遇有移营樵禾等事，亦相率拉夫，以此劳烦民力，朘削民膏，实不堪命，应即严行禁革，以安闾阎，除行善后局分移镇道并行各营属遵照外，合行出示严禁。为此，示仰各属地官绅及各营讯员弁并土司书役苗民人等知悉。嗣后除主考、学院过境照旧派夫迎送外，无论何项差役，不准派苗民应夫供役，一切供应陋规，概行革除。倘有仍前勒派索扰情弊或被告发，即行照例分别处究，决不稍宽，勿谓言之不预也。等因缮发，晓谕在案。兹据黎平府属团民杨宗刚等稟请查案示禁，前来应照缮谕禁，各宜凛遵毋违，特示。

31 黎平县志编纂委员会：《黎平县志·点校本》，北京：方志出版社 2014 年，第 287 页。

右谕通知

光绪二年正月十二日

碑为青石，立于新化寨东门土地祠遗址前，高 100 厘米，宽 60 厘米，厚 7 厘米，保存完好。

新化寨欧式宗祠碑文

先序昭垂

唐重九族之亲，周崇追王之典，古人贵不忘本也，余族发源于武林由浙之豫，自豫来黔，寄居新水已数百年矣，其本不可谓不深，其源不可谓不远，我后人欲培本清源，是非建祠焉，则不可夫，建祠岂漫然哉，必得一形胜地乃可耳。故吾族中人始议建祠。其中间有阻，其议者谓吾村无形胜地可立也。岂知祖灵不爽，福泽未湮，有进而言曰：“众池之上先祖所遗旷址，地势平坦，适居其中形胜俱在，何去何以谓无为。”，是时兄弟父子不谋而合，皆是其言，更欣然乐为之助。而建祠之议遂决，爰鸠工庇材，毅然兴举于丁亥季冬月，经营伊始至戊子仲秋月喜观落成。嘻，由亥历子不匝岁而庭堂耸立，栋宇垂新，岂非祖宗之英灵所默佑而成者乎？窃维是祠也，地当街衢，址基数间，无日不寓，谁不以荒丘废址忽之！今则尤其是此址也。犹是此基地，第见左有广厦护持，右有鳞炬辐凑，左维右侍森然如子孙之竞绕也；前有月池停蓄，后有金项来龙，前聚后来悠然见祖泽之绵长也。可知冥冥之主宰，属意有在故留余地，以待后人之开僻，为我祖灵爽祈式是祠之立。斯地也，本不于是而深培，不于是而条连，厥后瓜瓞绵绵云，乃勿替后裔不，于是而藩衍也哉。有谓大启尔字长发其祥之说，各姑待之徐听之词喜落成，爰志数言以为示。十七世庠生凤扬题敬，石匠谢坤林重刻。

龙飞皇清同治十四年岁在乙亥仲春月二十二日阖族同立

碑为青石，嵌于欧氏宗祠左侧墙内，高 120 厘米，宽 70 厘米。保存完好，字迹清晰。

第三节 “风水与字辈”运动：正统身份的抗争

口述史：

在从元末之道光年间，新化司村是新化长官司府衙所在地，从明洪武初年第一任长官欧阳明万开始，至今已繁衍有二十二代。虽然今天新化司都是姓为“欧阳”，实为三种不同的人群区分，内部分为‘三个火炉’（三房），除土司家族一房以外，还包括明初建立土司之时，从岑殷寨（附近苗寨）瓦解过来的土著，另一部分清朝初年新化寨下来的单“欧”，为大乌潭三房人当时他们想要获得发展，央求我们的司官老爷收留他们，但条件是必须舍弃原先的姓氏，改为“欧阳”，认土司的长官欧阳明万为其祖先，否则就砍头或是驱逐出寨，当时摄于土司权威和势力，两部分弱小的群体接受了改姓认祖的

条件以求生存，尽管在外宣称“欧阳”同一个家族，但土司房族内心深处却从未真正接纳过他们，始终视其为‘苗蛮土著’，不明教化，甚至不允许他们进入土司祠堂祭拜祖先，老人死后亦不能入葬土司风水地。历史上长达两三百年的时间，另外两房的人只能给司官老爷家做奴隶、帮工、佃农以维持生存，清道光年以后，土司制度废止，特权渐渐消失，往日的殊荣不在。尤其是上世纪五六十年代的土改，土司之家遭到颠覆性的打击，另两房的人纷纷起来反抗，指认土司罪责，联合起来砸毁了能证明彼此区隔的物证——祠堂，展开了一场轰轰烈烈的“统一风水，统一字辈”的运动。……至到今天，新化司内部仍旧无法统合，来修建宗祠和族谱。隔壁同为土司演变过来的欧阳村，竟打出“三欧四姓是一家”的口号，2009年时试图联合新化司村的欧阳姓联合修谱。”

第四章 房族、姻亲与人群关系整合

第一节 “房”的观念：“大火炉”与“小火炉”

口述史：

“在新化所村，像刘、闵、沈、李大的姓氏，一般又有家族自己培养的文化人，俗称笔墨先生，应酬婚丧嫁娶事宜，写对联，修帖子。那小姓就没得挑选，只能请大姓的人帮忙，一般大家对文化人都比较尊重。比较有名望的人家，如果是父母亲过逝，会请地方上有名望的文化人前来帮忙主持仪式，就是所谓的开四门。现在这些老先生大都过世了，在十多年前，在我还没退休的时候，被邀一起去参加开四门，有家族的老先生带着培养的意思。那些 70 多岁的嘎老，非常注重礼仪，尤其丧礼上，搞堂祭、客祭，极反映出逝者的实际情况、生平事迹。在一个地方上，各大姓氏之间也会在这方面也暗暗较劲，比哪家的文化人多、文化高。原来沈家有个刘家姑父过世了，沈家必须要写祭文来，祭文代表着整个家族面子。十多年前还没有腰鼓队，像我们新化所、隆里所，所屯结亲，要是有什么婚丧嫁娶，两地的文化人也暗暗较劲，结婚写帖子的时候，另起一种格式，故意写一些深奥难懂的内容，传贴的时候，由你自己去猜，故意刁难你。或者是在写祭文的时候，故意不打标点符号，使用顶针句，上一句的尾接着下一句的头，有的是回文诗，像“上海自来水来自海上”。清朝末年废除科举后，这些落地秀才就理所当然成为笔墨先生，他们爱好看古书，古文功底深厚，像吕家的吕桂馥、刘家的刘炳福。”

第二节 姓氏的力量：“开四门”与“执事名单”

地方文献：

《新化乡志》：“富裕人家，年高父母逝世，一定隆重安葬。……写讣告张贴东西南北四门，如若所开四门，孝子亲自登门下请贴，挑选扶重帮忙人员。安葬的头一天晚上开堂祭祀，由“礼赞先生”主持吊奠（喊祭）仪式，先举行“客祭”，后举行“堂祭”（也叫“家祭”）。家祭文由礼赞先生代表孝子写，内容一般诉说亡者生平、苦处、美德、

抒发孝子报达心情。客祭文由来吊奠的至亲戚友晚辈写，主要内容是歌功颂德。

田野资料：

新化所村刘姓婚礼执事名单

统筹：刘湘……；顾问：金化……；内勤：坤斌……；外勤：坤俊……；书写：坤钉……；打印：刘瑾……；收礼：坤煌……；采购：炳标……；主持会议：刘毅；场景布置：鉴松……；接待：刘炆……；保安：刘涛……；水电：坤钰……；环境卫生：坤银……；租、搬桌椅：济荣……；管理管桌：明成……；管理酒：坤汉……；上菜：鉴有……；上酒：济能……；放炮：新成……；屠宰：坤松……；搬柴火：坤标……；烧火：鉴伟……；烧就餐炭火：水成……；喷肉（洗头、脚）：济平……；砍猪、脚等：坤子……；管理饭（定点、调剂）：鉴国……；管理煮饭：坤海……；煮饭：闵贵叶……；管理炒菜（食堂）：坤勇……；炒菜：程新菊……；管理洗菜洗碗：坤吉……；洗菜：闵老调……；洗碗：龙珍兰……；磨刀：刘坤礼……；烧就餐炭：水成……；管桌：欧阳水花……；陪客人：济平……

第三节 姻亲在场的意义：“陪亲婆”与“做外婆”

地方文献：

乾隆《开泰县志》：“乡境婚礼多承汉式，程序繁而文明。旧时婚礼中：问名，纳采，亲迎皆与中士同，其尤近古者盛时。结婚后，家力歉，女家即量力而行，自备衣物已完，男女两家请至亲厚友助成之”。

《新化乡志》：乡境旧时，同姓不通婚，异姓通婚讲究门当户对。即俗话说“高门对高户，粗人穿麻布”。……旧时，婚礼一般需要一下步骤：吃糖--吃篮子酒--吃客单酒--吃客单酒-行吃茶-送日子-打五牲——过礼讨“八字”——迎亲——送亲破返程。

（一）各种贴式一览表

贴名	内容	外签	贴名	内容	外签
开门贴	良辰吉日,恭请尊府闪 放大门,姻弟:△△△ 叩拜	无	明贴	恭请尊府老幼 双福均安 姻弟:△△△立正	大硕、懿德×府 亲家老大/孺人 双福
催妆贴	良辰至矣,恭请令媛速 妆 从△门△氏 端肃拜	无	速妆贴	即刻良辰,恭请梳妆,从 △门△氏 端肃拜	无
请新人 贴	敬备彩兴,恭请闺秀登 车	无	请亲婆 贴	良辰已至 恭请淑范登车	大闸△府陪亲 婆△女士 莲下

	御轮生：△△△立正			从△门△氏端肃拜	启
谢贴	登府厚扰 领谢 姻弟：△△△叩谢	大硕懿德× 府亲家老大/ 孺人双福	辞贴	勿劳远送 请 停玉趾 姻弟：△△△立正	无
请发八字贴	即刻恭请 玉笔撰就红庚 姻弟：△△△立正	大儒林△府 老先生 足下 启	谢发八字贴	良辰吉日 敬谢宏恩 姻弟：△△△立正	谢△府大文元 老先生
送日子贴	佳期早报 谨择期于 △年△月△日迎亲大 吉 谷旦预闻 姻弟：△△△立正		打五牲帖	谨具牲仪一副 奉申 未戚：△△△立正	△府开示△△ △先生 阁下启
请乐师帖	谨定于△月△日迎亲 恭请大乐师全班台驾 弟：△△△拜订	×府大乐师 列列先生启			

(二) 传帖时，取亲客与主人彬彬有理地对话。

1、传名帖

出语：天开黄道，定吉良辰，姬昌躬之大德，高门吉善宏恩，上望亲公高见。下望舅台之恩，一切薄礼未周，衣帽不全，草贴不恭，一切深深恕罪。

答语：尊府香车，驾临寒舍，愚下诸般未备，时不远迎，望祈多多海涵。

出语：明乃良辰吉日，正令媛于归之期，礼宜尊敬百年之好，鸡即鸣矣，示方已白，望祈府上，早发宏恩。

答语：母女分别，情难割舍，但愿阁下，宽怀贤生，且至五鼓天明。自己东升，礼当尊命，决不有负良辰。

2、传梳妆帖

出语：鸡既明矣，东方已白，古云万般宜早不宜迟，望祈府上，早发宏恩。

答语：鸡鸣五鼓，凤占百年，喜之三星在户，百辆迎门，且停片刻，即当发亲。

3、传新人帖：

出语：承蒙尊府不弃，结为朱陈，礼宜踵府迎亲，奈弟年浅，不知敬备。明辰早鼓，聊备香车，恭迎闺玉。

答语：男婚女配，古之常礼，但舍小女年浅，不叩三从，未明四德。于归府上，待奉亲公亲婆，甘旨未能尽到。烦祈府上，亲公亲婆，多方教诲，随时指教，弟等感之不尽。

4、传亲婆帖

出语：露沾西街，梅开东阁，请候金安，奉请亲婆大驾，敬备登车，恭迎淑，往送于归。

答语：有劳大驾，来到敝地，但恐言词不当，招夫不恭，多多有罪，总祈高见。

5、传喜红衣

出语：舍下六礼未周，乡规事大，客备纸张，清定宴自飘梅，未能华滚玉佩，将袖付差还。上祈尊府，望祈笑纳。（无答语）

6、传喜帖

出语：今传喜被大吉昌，祝介蛟龙与凤凰，父母许配吴祥事，福禄寿喜自天长。（无答语）

7、传谢帖

出语：承蒙闺秀出阁，又费满幅嫁妆，德难忘，情难报，亲备草贴不恭，深深道谢。

第五章 旧传统中的新秩序

第一节 “所不连司，寨不通屯”：口述史中的人群关系

碑刻：

南宋景定二年（1261），靖州知府徐广巡边至新化、罗丹一带，被当地酋长诱杀，引来继任知府张开国率兵至新化一带大加杀戮，以致“青烟断野，白骨枕途”，事后，在今敦寨镇者屯罗丹诸葛洞留下《戒谕文》石刻：

我朝大观初元，筑隆州于湖耳，越十年而废之，自是不沾王化一二百年。景定辛酉，靖守徐将军巡边，蛮酋诱而害之。夏五月，当职被除守靖，且为招讨，计秋八月，京湖吕相公调聚兵马毕会，遂进师攻讨。千万兵马，大弓长戟，威震岩谷。是役也，当职凜阗牌之，指授一意以生灵为念，不事杀戮，故临阵招降数次。奈狼子野心，仍陆梁故态，顽然弗率，不得已而加兵，至于青烟断野，白骨枕途。岂是当职之本心哉？其至今既除之后，各训尔子孙，弃尔弓弩，毁尔牌甲，卖剑买牛，卖刀买犊，率丁男少壮，从事田亩，男耕女桑，各归圣化，永为良民。毋操刀以仇杀，毋偷牛窃马以生事，毋坐草捉人以徼富，毋抵抗税课欺官。有一于斯，剿戮无恕。故兹戒谕，各仰通知。

徐公祠碑文

知府徐山临安人，失其名，相传宋末初守广州，洞蛮阻声教，仗节宣化遇害投死于江，异类顽残杀天子命吏，扫穴而死之可也，岂值潭州烽警，湖南震惊，执政未遑，及此然不应邱典无闻史缺名，余意此时盖恭宗北去也。公临安人，抗潮不至国破家亡，益以李带殉好潭州辰三元道陷于故淹没其事赖新化土人猗识甚姓自公死，英爽可畏，诸洞

大疫，蛮人弃死葬于小里寨后，温家庄，其首顺流中黄出大江，夜复诉回转新化，土人收葬城东。永乐 11 年设新化府，太和公册以进士来守是邦，谒诸神庙，见公神主起敬香，明年千户闵公俊即葬处立专祠之嗣后文武官朔望皆香凡祈晴雨暨官民吉凶无不灵赫，蛮人亦立祠江上目为士绅水、旱、疾咸祀之后省府仍所复所入卫独为民祀三百余年旱灾杜患时和年丰皆公之赐之，公以勤死事当时蒙祀曲显灵斯土而食弗绝如依贵阳祀唐南将军故事显，请加缙予祭岂，不光汗青哉，是大夫有力者，谨献辨香，后清再拜，志文于祠壁并赋诗云：“窃发常烽起，重关仗节行，短裳知负固，孤骑欲销兵，入洞胆堪壮，浮层烈共惊，土人曾识姓，国史缺书名。赫弈传辰守，遐尔畏守平，古祠临再拜，正气凛如生”。按唐史载贞观八年以辰州之龙标县置巫旧志谓龙标即今隆里所，则黎郡之地早隶辰州矣；明史载，洪武三年辰指挥刘宣武招降湖耳，潭溪诸洞，于是古州，隆里、中林、新化、欧阳、亮寨并隶辰州卫，故在守时亦届辰州境内，徐以抚谕蛮不讲理夷，来此原欲绥靖边疆，无奈异类顽残，竟遭惨杀，是诚以死勤事，为古今祀，典所不闻，且并其名而轶之可胜叹哉，辰沅诸郡旋陷于元，褒忠之典无闻，郊蔓野，安可知不久而就湮，增入名官中以侯当事者显诸崇祀庶忠魂可慰矣。

口述史：“上世纪八十年代以前，新化寨的人要到新化所村来赶场，必须经过新化司村门口，由于历史上新化司管理新化寨，赶场时他们不准新化寨的人背的背篓，那是汉人的特权，只能携带象征乞丐身份的漂篓，他们守在路边的凉亭，谁要是不遵从，就会被扣押，要门被打回去。”

第三节 “撤乡并镇”事件与地域认同

档案：

关于要求保留新化乡建制的申请报告

惊悉锦屏县遵黔东南州文件要求，为加快推进锦屏县城镇化建设，将对锦屏县原有乡镇行政规划进行整合调整，即小村并大村和对一些原有条件较差的乡镇，人口少、区域小的乡镇予以撤建，而我新化乡竟在撤建之列，我全乡上万人民群众对此义愤填膺，怨而不呼，我们认为，若县领导罔顾我乡实情，主观意断，想当然地将我乡撤建掉，实属错误举措。……如果我新化乡遭撤建，我全乡人民坚决不服，以我的各方面条件都不应该被撤建，我们的理由是：我们具有深厚的历史渊源和厚重的人文环境、有优越的地理位置、独树一帜的民俗民风、便捷的交通运输，最后我乡是与临县土地山林交汇最复杂的乡镇之一。

……我们质疑隆里是古城，为什么不撤汰其乡？敦寨是锦屏县钦定的第二新城区，为什么还要建镇？茅坪仅隔三江镇 5 公里，人口不足 5 千，为什么仍然保留原建制？……若县领导一意孤行，不实事求是，盲目、生硬地将我乡撤并，我们将另辟蹊径，马上与黎平联系，发动群众进行公投“认祖归宗”回归我们原籍黎平，黎平县肯定会热烈欢迎

离别多年的孩子，重新回到她温馨的怀抱，而且我们这样肯定会得到省府、中央的认同，因为这样会舍弃除黎锦两县不必要的山林田地纠纷。……”

第六章 族群身份与文化权利

第一节 舞狮与水龙：卫所人的身份象征？

地方文献：

《新化乡志》：“新化舞狮属北方狮系列，源于明朝中期，至今已有 500 多年历史，通常在新春佳节期间配合龙灯一起进行，表演形式为平地与高台结合，主要有跑堂、抢花炮、抢登高楼、口吐对联、抢宝、打滚、旋背、拜案等项目，动作主要有腾空直立、立身行走、雄雄敬礼、舔毛呼吸、眨眼、挠痒、抖毛、奔跑、跳跃等。配合的器具包括铜鼓、鼓钹、八仙桌、鞭炮等，演员除了舞狮者外，还配有擎彩球者、吹口哨者、鸣放鞭炮者、龙灯队、花灯队、锣鼓队、花脸丑角。雄狮所登的高台呈“品”字形，用 21 张大方桌叠成 5 层，约 5 米高。第一层列成“一”字形摆开，为 6 张。每间隔距离略小于方桌宽度，然后每垒上一层则减少一张，直剩一张摆在最高层为止。舞狮时，狮子每登上一层台阶，作出舔毛、摇头、休憩、伸头、昂立远眺腿等动作。”

“玩水龙是新化民间祈雨的一项活动，起源于明成化二十三年（1487），每逢天干久旱，新化地区的人们都要耍水龙以求“水龙”天降甘霖，赐福人间。……祈雨时，几位长老香案前虔诚跪拜，口中念诵《求雨词》：一求风调雨顺，二求国泰民安，三求玉皇大帝，四求五显龙王之神位，神位上天，禀告玉帝，玉帝倒旨，下旨龙王，小娃求雨天欢喜，天有愿，地有雨，童子洗手拜上天。大戩子、称银子。小戩子、卖谷子。三千三万一斗糟，饿死世上母猪娘，三千三万一斗米，饿死世上儿和女。大雨落了三丈三，小雨落了二丈五，一落落在新化府。”

口述史：

“闵大焜是新化至黎平一带汉剧的创始人，光绪年间，他与长兄大霖一道经商，往返于湖南洪江、靖州、等地，他背着兄长，暗地拜师学艺，不到三年时间，就学会了打鼓、拉二胡、唱、白、画像等多种技能，学成归来，组建戏班，应人之邀，给婚丧嫁娶的人家“打围鼓”，每到一处，都受到热烈欢迎，日积月累，演技也越来越精湛，名声远播。民国初年，川滇黔湘一带军阀混战，社会动荡不安，民不聊生，人们再难有闲情逸致听曲消遣。见此情景，闵大焜率全体演员公演半个多月，然而时运不济，他不得不变卖家产和妻子的首饰维持剧团生计，耗尽财力，步履维艰，最后负债累累。后来只能解散剧团，他声泪俱下，在戏班大鼓上的题诗‘戏子生涯念余春，难忘观众喝彩声。服装道具盘缠费，留鼓怎娱苦涩心’。”

第二节 汉人的祖先故事：族谱撰写中非“苗”化的身份塑造

族谱:

《新化司长房家谱》：欧阳明万，原籍江西省吉安府太和县，新化长官司首任长官，也是今新化司村欧阳姓氏的一世祖。洪武二年（1369），明太祖朱元璋下诏命江阴侯吴良、长兴侯耿丙文率军赴贵州平蛮，欧阳明万亦随征军入贵州，先征服古州等地诸苗夷，后遂奉命调征黎平诸地，洪武四年（1371），清水江白岩塘诸地苗民起义反抗朝廷，并据险抵抗朝廷官军，欧明明万亦奉诏与诸司长官随军征剿。事平，后又率司部随官军攻下铜关铁寨。因作战英勇，先后立 7 次战功，曾讨平黎平境内的 24 寨，其上司长兴侯耿丙文以明万功上奏朝廷，获圣准其升任恢复重建后的新化长官司长官之职，并准其子孙世袭其职。

亮司《龙氏迪光录》：“状供远祖，于汉时有功，历授本司正长官职事。自汉、唐、宋、元、明，仍授前职，遗至始祖龙政忠，于洪武二年归附仍授前职，洪武四年，内奉调带兵征进白崖塘铜关铁寨等处有功，除授世袭不支奉承直郎亮寨蛮夷长官司正长官职事，颁给铜印一颗、诰命一道。二世祖龙友仁系政忠嫡长亲男，于本年八月内承袭，洪武十六年四月内病故，无嗣。龙友义系政忠次男，友仁胞弟，于本年十月内承袭，洪武十八年因草寇吴面儿作耗，前项印信诰命丢去，洪武二十四年七月内病故。三世祖龙志诚系友义嫡长亲男，于洪武二十五年二月内承袭，洪武三十年因林小厮作耗，调取志诚征讨，永乐元年二月内复颁铜印一颗，正统十二年三月内病故。”

第三节 文本书写与行动策略：从汉到苗的身份调适**碑刻:**

亮司恢复苗族纪念碑序

我继世祖，名龙述字子伯高，生西汉元熹年（公元前一年），后裔三十六世祖舜官公生五子：宗麻、宗朝、宗霖、宗迁、宗旺。我亮司宗旺公之后裔，历史的变迁，汉、唐、宋、元、明、清等朝代，多次被征讨如汉末孔明的平南，明朝楚王一元璋之子朱楨的扫蛮，是我苗民被侵犯声势最大，损失最多的两次，这些征讨都有历史的记载和古迹物证，1733 年 7 月，我地苗族上层正长官土司龙绍俭经清雍正皇帝特许，准予入学，在此以前我地少数民族是不准考科举的，根据记载，当时是“以夷蛮夷”的政策，我地苗族被迫逐渐汉化，以致延续到目前。

伟大中国共产党，1949 年解放我地以来，实行各民族一律平等的政策，以前被压迫的少数民族得到提高，落后的少数民族欣欣向荣，蒸蒸日上，党为了更彻底的落实少数民族政策，凡以前是少数民族被迫改汉的可以恢复，于是我亮司龙姓根据党的政策呈报政府有关单位，承蒙批准，于公元 1986 年 1 月 4 日锦族通第 01 号文件通知恢复我亮司龙姓苗族成分。喜讯传开，欢欣鼓舞，众议于 1986 年 1 月 24 日 9 农历乙丑年十二月十二日）召开庆祝大会，热烈祝贺我亮司龙姓的正本清源，为了纪念这一特大喜事，为

此记序以传。

1985年

档案：

关于同意亮司村恢复苗族成分的批复

敦寨区公所敦寨镇人民政府：

你镇亮司村龙姓要求正本清源,恢复苗族成分报告。

根据黔族字（1981）40号和（1981）63号两个文件之精神，经过调查历史材料和偶里乡皆阳村的证实。经县人民政府批准，同意你村龙氏四百八十九，二千二百八十一人，恢复为苗族成分，望恢复民族成分后，要搞好民族团结。加强民族地区的经济文化建设，振兴民族经济，为四化建设作出贡献。

接此通知后，到区派出所和镇人民政府办理更改手续。

锦屏县民族事务委员会

一九八六年元月三日

第六章 事件、历史、经验与表述（史观、文化观、人观）

历史文献：

《黔南识略》(卷二十三)：“皮林山在城东南三十里，有皮林洞，高爽宽广，可容数百人，明参将邓子龙题‘过化’二字于石壁上，一名过化山。”

口头传说：

邓子龙斩龙脉的故事

话说洪武年间，邓子龙第三次挺进贵州，来到新化一带巡察，仰见上空，发现还祥光闪烁，彩云缭绕。心中暗想，到底这条龙脉隐藏在哪里，有如此雄厚的拱朝庇佑力，邓子龙心想，此龙不斩，恐怕此处还要出大人物，朱氏王朝必倾，危在旦夕间。于是邓走到山前，一声令下，挥剑向青龙的龙颈砍去，只听一声巨响，龙身断成两截，第二天邓子龙来到山上打扫战场，又见龙颈完美不缺地恢复了，吓得邓子龙目瞪口呆，半天说不出话来，当晚再用了一个计策，就睡在山上，偷听龙脉情况，待到半夜三更，果然闻听龙脉在说话，不怕戈、不怕刀，只怕钉子钉断腰。天亮后邓子龙就在青龙身上钉上七十二颗铁钉。从此后龙腰就这样永远复不起原了，龙脉也就断了。

民间唱本：

玩路子歌：“男：郎未盘问郎盘问，什么年间开黎平，先前叫做什么寨，如今叫做什么城，东门有个什么拓，北门有个什么坡，张家有个什么井，薛家有个什么坪？女：郎未盘问郎盘问，洪武年间开黎平，先前叫做五恼寨，如今叫做黎平城。东门有个东门拓，北门有个北门坡，张家有口神鱼井，薛家有个薛家坪。”

《从前我们起大款》：“洪武年间，拨军下屯，拨民下寨，官兵屯兵接踵而来，把侗家赶到深山峻岭。妈妈哭得眼睛肿，爸爸逼得发了疯，三家拧成一股，九股合成以宗，大家纷纷起来，把屯军驱逐溪间，一天组织七千人，一夜会聚八万众”，这是流传于新化、黎平地区的唱词，生动地勾勒出历史上“军”、“苗”不同人群之间在交往互动的情形。

六、参考文献

（一）正史、档案、地方志

（明）郭子章：《黔记》，北京图书馆古籍珍本丛刊本。

（明）《明实录》，台北：中国台湾中央研究院历史语言研究所校印本。

黎平县志编纂委员会：《黎平县志·点校本》，北京：方志出版社 2014 年。

王宗勋主编：《锦屏县志（1991—2009）》，北京：方志出版社 2012 年。

《贵州通史编撰委员会》编《贵州通史·明/清代的贵州》（第二、三卷），北京：当代中国出版社 2002 年。

（二）民间文献

1. 碑刻

《徐公祠碑》，立于新化所村

《潘尔和墓碑》，立于新化所村西郊 2 公里的侍郎坡

《承恩永免碑》，立于新化寨村

《欧阳氏宗祠碑》，立于欧阳村宗祠内

《欧式宗祠碑文》，立于新化寨欧式宗祠内

《亮司恢复苗族纪念碑》，立于锦屏亮司龙氏宗祠内。

2. 族谱

《龙氏迪光录》，复印本，锦屏县档案馆。

《闵氏家乘》，民间抄本，新化所村村民家藏。

《李氏族谱》，民间抄本，新化所村村民家藏。

《胡氏家谱》，民间抄本，新化所村村民家藏。

（三）研究论著

1. 中文论著

保罗·康纳顿著，纳日碧力戈译：《社会如何记忆》，上海：上海人民出版社，2000

程美宝，蔡志祥：《华南研究：历史学与人类学的实践》，《华南研究资料中心通讯》，2001 年第 22 卷。

陈春声：《走向历史现场》，历史·田野丛书总序，北京：三联书店 2006 年。

- [美]杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，2010年。
- 黄国信、温春来、吴涛：《历史人类学与近代区域社会史研究》，《近代史研究》，2006年5月。
- 黄应贵：《人类学的视野》，台北：群言出版有限公司，2006年。
- 黄应贵主编：《空间与文化场域：空间之意象、实践与社会的生产》，台北：中央研究院2009年10月。
- 科大卫：《告别华南》，《学步与超越：华南研究会论文集》，香港文化创造出版社2004年3月。
- [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史》，北京：中华书局，1989年。
- [英]弗里德曼著，刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。
- 刘志伟：《祖先谱系的重构及其意义——珠江三角洲一个宗族的个案分析》，《中国社会经济史研究》，1992年第4期。
- 林美容：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，《第三节中国海洋发展史研讨会论文集》，台北：中央研究院三民主义研究所，1988年。
- 刘志刚：《跨越“区域”的困惑》，《史志鉴研究》，2008年10月。
- 刘平，刘颖著，张玄芝整理：《区域研究·地方文献·学术路径——“地方文献与历史人类学研究论坛”纪要》，《中国社会历史评论(第十卷)》，天津：天津古籍出版社，2009年。
- 莫里斯·哈布瓦赫著，毕然、郭金华译：《论集体记忆》，上海人民出版社，2002年。
- 麻国庆：《作为方法的华南：中心和周边的时空转换》，《思想战线》，2006年第4期。
- [美]施坚雅著，史建云译：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年。
- 谭同学：《再论作为方法的华南——人类学与政治经济学的交叉视野》，《思想战线》，2010年第4期。
- 王明珂：《历史事实，历史记忆与历史心性》，《历史研究》，2001年第5期。
- 温春来：《从异域到旧疆——宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》，三联书店2008年。
- 萧凤霞：《传统的循环再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济》，《历史人类学学刊》第一卷第一期。
- 萧凤霞：《华南的代理人和受害者：乡村革命的协从》，《中国学术》2001年1期。
- 杨念群主编：《空间、记忆与社会转型》，上海：上海人民出版社，2001年。
- [英]约翰·格来德希尔著，赵旭东译：《权力及其伪装——关于政治的人类学视野》，北京：商务印书馆2011年。

郑振满主编：《碑铭研究》，社会科学文献出版社，2014 年。

张应强：《木材之流动——清代清水江下游地区的市场、权力与社会》，北京：三联书店，2006 年。

赵世瑜：《小历史与大历史》，上海：生活·读书·新知三联书店，2006 年。

2. 英文论著

Comaroff, Jean and John L. *Ethnography and the Historical Imagination*. West view Press, 1992.

David Faure & Helen F. Siu eds. *Down to Earth: The Territorial bond in South China*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

Erick Mueggler, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Michael Toolan, *language, text and context :essays in stylistics*. London: routledge, 1992.

Jeffrey K. Olick, ed, *The Collective Memory Reader*. Oxford University Press 2011.

Ralph A. Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*. Durham: Duke University Press, 2000.

环境、国家与农民生计：

基于二十世纪五十年代山西中部土盐户转业的历史考察

张力（山西大学中国社会史研究中心）

研究综述

1) 环境因素下的国家与农民

在一些不可抗拒的环境因素下考察国家与农民的关系将是本文论述的重点之一。国家与农民关系的研究大多在“国家与社会”二分框架内进行。由于其关乎现代化国家政权建设等重要问题，受到历史学、社会学、政治学及人类学等多个学科的关注，研究成果较多，因此不一一陈列。值得注意的是费孝通、¹杜赞奇²、黄宗智³以及张仲礼⁴等人的相关研究都以不同方式指出现代化过程中乡村基层秩序发生了巨大的变化，旧有的国家与农民之间的“中间机制”逐渐被国家与农民的直接关系所取代，这种新关系真正确立是在中国共产党执政以后。

那么共产主义革命究竟塑造了怎样的国家与农民之间的关系？这种关系是如何被确立起来的？关于共产主义革命研究中国家与农民的关系研究成果较为丰硕，有三种主要观点：一种认为国家与农民之间始终存在矛盾，而矛盾双方以国家占据主导地位，能够对农民形成绝对控制。例如梅斯纳关于 1949 年革命胜利后劳动者和国家间关系的研究认为，国家及其运转机器否定了将国家夺取的权力归还给社会的逻辑，所以农民在革命后事实上并未真正具有“权力”，⁵傅高义通过对共产主义下广州的研究也表明，虽然地方官员可以在一定程度上抵制国家的指令，但是在国家力量面前整个社会处于被动的地位⁶；另一种观点则认为 1949 年以后，国家虽然在表面上能够形成对农民的控制，但实际上地方力量却在地方事务上起到主导作用。美国学者弗里曼、赛尔登、毕克伟等人的《中国乡村，社会主义国家》是这一观点的代表，他们运用“权力的文化网络”和“庇护-依附体制”的分析框架，得出农村干部实际上控制着农村与农民的结论⁷；第三

1 费孝通：《乡土中国与乡土重建》，（台北）风云时代出版公司，1993 年。

2 【美】杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村》，（南京）江苏人民出版社，2003 年。

3 【美】黄宗智：《华北的小农经济与社会变迁》，（北京）中华书局，2000 年。

4 张仲礼著，李荣昌译《中国绅士——关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》，（上海）上海社会科学院出版社，1991 年。

5 【美】莫里斯·梅斯纳：《毛泽东的中国及其发展》，（北京）社会科学文献出版社，1992 年。

6 【美】傅高义著，高申鹏译：《共产主义下的广州——一个省会的规划与政治（1949-1968）》，（广州）广东人民出版社，2008 年。

7 【美】弗里曼等著，陶鹤山译。《中国乡村，社会主义国家》。（北京）社会科学文献出版社，2002 年，

种观点强调国家与农民之间的互动关系，认为国家政策控制农民，农民通过各种渠道能够表达利益诉求，影响国家政策。例如崔大伟认为中国农村非集体化改革是国家、地方和农民互动作用的结果⁸，何高潮关于抗战时期“减租减息”运动的研究分析了中共、地主与农民的策略性互动⁹。这三种观点基本在“国家与社会”二元对立框架内进行讨论，往往忽视国家与农民关系中的复杂面向。正如周锡瑞所言“（中国和西方、国家和社会、城市与农村或阶级对立）这类的结构主义解释也许有益于本科生的课程，但革命的实际过程因环境的千变万化而要复杂得多”。在土盐户转业的过程中，盐碱化的自然环境就必须成为国家需要考虑的因素，而土盐户的生产事实上也伴随着年份和季节的变化节律波动，而并非完全受到国家的控制。有自然环境造成的矛盾成为国家与农民双方互动的关节点。历史表明，共产主义国家强有力的组织动员方式促成了大量土盐户走向了国家鼓励的农业生产，自然环境因素对于农民生计选择的影响逐渐被国家意志及其所支撑的农村经济建设所代替。然而，面对国家与自然环境的双重压力，农民能够重新利用国家对农民的组织形式（合作化）形成新的生产，并且通过对产品的调整使其符合农业生产需要。而土盐生产残渣卤水在农业肥料上的广泛运用也是国家迅速展开了对该项生产的鼓励。在整个过程中我们发现，国家与农民之间的关系并非简单的对立或者共谋，而是因为自然环境的不可抗拒因素变得更为复杂与灵活，这一点用结构性的分析是很难进行把握的。

孙立平的“过程事件分析”便是在对结构性解释缺陷进行反思过程中形成的研究策略。孙立平、郭于华的《软硬兼施：正式权力非正式运作的过程分析——华北 B 镇定购粮收购的个案研究》¹⁰，马明洁的《权力精英与经营式动员——一个“逼民致富的案例研究”》¹¹，应星、晋军的《集体上访中的“问题化”过程——西南一个水电站的移民的故事》¹²等文章利用深描的方法，通过对事件过程的分析描述来揭示其中各方面的复杂关系，是“过程事件分析”研究策略运用的典范。这种研究方法能够通过细致的描述，避免结构性的分析的弊病，更为真实的反应国家与农民关系的实际状况。但是，这些通过具体个案进行分析的研究往往忽视了其所处的区域社会环境以及历史背景，因而缺乏历史与社会的深度。

381 页

8 Zweig, David 1997, "Freeing China's Farmers: Rural Restructuring in the Reform Era", New York: M. E. Sharpe.

9 何高潮：《地主、农民、共产党》，（香港）牛津大学出版社，1997年。

10 孙立平，郭于华：《“软硬兼施”：正式权力非正式运作的过程分析——华北 B 镇定购粮收购的个案研究》，《清华社会学评论》特辑 1，（厦门）鹭江出版社，2000年。

11 马明洁：《权力精英与经营式动员——一个“逼民致富的案例研究”》，《清华社会学评论》特辑 1，（厦门）鹭江出版社，2000年。

12 应星、晋军：《集体上访中的“问题化”过程——西南一个水电站的移民的故事》《清华社会学评论》特辑 1，（厦门）鹭江出版社，2000年。

另一种研究路径试图从区域社会出发，利用自下而上的视角考察国家与农民的关系。例如行龙师的《在村庄与国家之间——劳模李顺达的个人生活史》一文从个人生活史的角度出发，“构建农民、村庄与国家在共产党领导的革命和建设中的相互关系和生存图景”。¹³立足区域社会，把握区域特征，运用上下互动的视角观察国家与农民之间的关系，极具启发性。区域社会史的研究理路能够解决“过程事件分析”的一些弊病。“过程事件分析”策略较为成功的解决了结构性框架分析带来的“失真”与简单化，但是其聚焦于事件与事件过程的策略，极易忽略作为事件的社会环境背景，这样会带来脱离区域社会背景而成为论者建构的危险。因此，从区域社会史入手探讨国家与农民的关系能够更加真实反映历史真相与细节。例如科大卫、陈春声和刘志伟等人以华南地方社会形成与发展为讨论对象，探讨国家认同与地方社会互动的区域历史发展脉络。¹⁴这些过程结构的分析有利于深度和广度上对于区域社会的形成与发展进行研究。¹⁵区域社会史研究的另一特点是能够在整体上把握区域特征的过程中，关注到各种因素在区域社会塑造中的相互作用，¹⁶其中包括区域自然环境特征的影响。就国家与农民的关系而言，在探讨华北的小农经济与长江三角洲家庭经济的相关问题过程中，黄宗智强调了生态环境对于社会经济的重要作用，不同的生态环境造成了不同经济形式，进一步造成了中共革命在不同地区的不同表现；¹⁷裴宜理的《华北的叛乱者与革命者》与赛尔登的《延安道路》中也强调自然环境对于区域社会发展与中共革命的重要作用。¹⁸这些研究都提示我们，历史的发展因为时间和空间的差异而变得复杂多样，不同行为主体在其中表现的行动特征不同，因此不同行为主体之间的关系也表现出不同的特征。

具体到山西而言，行龙师在其《开展中国人口、资源、环境史研究》一文中，将山西区域环境特征总结为“在全国属于矿产资源丰盈之区，但其他自然资源，尤其是对农业生产具有举足轻重作用的土地和水资源却相对匮乏”。¹⁹同时在探讨晋学研究的相关

13 行龙：《走向田野与社会》，（北京）生活·读书·新知三联书店，2007年，第187页。

14 科大卫：《皇帝与祖宗：华南的国家与宗族》，（南京）江苏人民出版社，2009年；陈春声：《乡村的故事与国家的历史——以樟林为例兼论传统乡村社会研究的方法问题》，《中国乡村研究》第二辑，（北京）商务印书馆，2003年；刘志伟：《在国家与社会之间：明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》，（北京）中国人民大学出版社，2010年。

15 刘志伟：《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》，《历史研究》2003年第1期。

16 行龙：《走向田野与社会》，（北京）生活·读书·新知三联书店，2007年，第44页。

17 【美】黄宗智：《华北的小农经济与社会变迁》，（北京）中华书局，2000年；【美】黄宗智：《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，（北京）中华书局，1992年。

18 【美】裴宜理著，池子华、刘平译：《华北的叛乱者与革命者（1845-1945）》，（北京）商务印书馆，2007年；【美】马克·赛尔登著，魏晓明、冯崇义译：《革命中的中国：延安道路》，（北京）社会科学文献出版社，2002年。

19 行龙：《开展中国人口、资源与环境史研究》，《山西大学学报》（哲学社会科学版），第24卷第6期（2001年12月）；

问题中，安介生将晋学研究分为三个部分，也认为明清以来的环境问题是山西区域研究应该关注的重要特征。²⁰山西中部土盐问题便是明清以来山西区域水土环境的集中反映。在 1950 年代山西中部的土盐裁废和土盐户转业过程中，土盐生产既不符合国家盐业秩序要求，也不符合国家要求农业耕种的需要，当地农户仍然充分利用盐碱化水土环境，根据季节与年份的变动调节生产与国家政策对抗。其中显示了自然环境、国家与农民生计选择三者之间的关系。山西中部地区 1950 年代的土盐户转业过程，为我们从区域社会史的角度观察国家与农民关系提供了绝佳入口。

2) 盐户与土盐研究

土盐户其实是盐碱化地区利用盐碱化水土资源从事副业生产以补充生计的广大群体，他们反映了山西中部农村社会经济发展的历史。因此，对于土盐户家庭经济的考察是本文的另一个重点。盐业关乎国计民生，研究成果颇丰。在盐户研究上，大型盐场的盐户群体较为受到关注，关于盐户、灶户、盐工的研究数量较多，由于其与本文探讨的山西中部土盐户有本质上的区别，加之郭琳琳与秦偲嘉等人关于明清灶户的研究中已经对盐户、灶户的研究现状有较多论述，兹不赘述。²¹值得注意的是，受华南学派影响较大的一些研究者对南方盐户群体进行的研究。例如段雪玉和李晓龙等人通过对于盐场盐户家族的研究，探讨了国家权力向边陲地区扩张的过程中，地方社会与国家制度之间的关系。²²舒瑜和朱霞等人从人类学和民俗学的角度对云南省少数民族地区的盐业社会进行研究，表明了民间传统和民间组织力量对国家制度的影响与作用。²³郑振满关于明代金门地区制度变革与社会转型的研究中，也提到了盐户人身依附解脱所起到的重要作用。²⁴饶新伟关于明代军灶籍的考察也设计对灶户群体的考察。²⁵这些研究从不同角度，

20 安介生：《晋学研究之“三部论”》，《晋阳学刊》，2007年第5期。

21 郭琳琳：《明清灶户研究》，硕士学位论文，郑州大学，2014年；秦偲嘉：《明代两淮灶户社会生活》，硕士学位论文，辽宁师范大学，2010年。

22 段雪玉：《盐、户籍与宗族——广东台山市海晏镇沙边村〈陈氏族谱〉介绍》，载于《盐业史研究》，2008年，第3期；段雪玉：《宋元以降华南盐场社会变迁初探——以香山盐场为例》，载于《中国社会经济史研究》，2012年，第1期；李晓龙：《宋元时期华南的盐政运作与区域社会——以东莞盐场地区为中心》，载于《四川理工学院学报（社会科学版）》，2013年2月，第28卷，第1期；李晓龙：《盐政运作与户籍制度的演变——以清代广东盐场灶户为中心》，载于《广东社会科学》，2013年，第2期；李晓龙：《灶户家族与明清盐场的运作——广东靖康盐场凤冈陈氏的个案研究》，载于《中山大学学报（社会科学版）》，2013年第3期，第53卷。

23 舒瑜：《微“盐”大义——云南诺邓盐业的历史人类学考察》，（北京）世界图书出版公司，2010年；朱霞：《民间卤水资源分配与国家灶户制度——白族村盐井的“十六灶”习俗为个案》，载于《云南社会科学》，2007年第1期。

24 郑振满：《明代金门的制度变革与社会转型——以盐政改革为中心》，《历史人类学学刊》，第11卷第2期（2013年10月）。

25 饶新伟：《明代“军灶籍”考论》，（台湾）《中央研究院历史语言研究所集刊》，第85本第3分（2014年）。

通过对盐户群体的考察以反映区域社会与国家制度的历史变迁。南方盐区盐民的研究具有浓厚的人类学色彩，讨论对象多为少数民族或沿海地区盐户，这与本文要讨论的山西中部土盐户存在着本质不同。但是人类学对盐民生产生活的细致剖析对研究北方土盐区盐户具有借鉴意义。

土盐问题曾长期被忽视，而土盐户的问题则又往往被土盐问题研究所忽略。盐业史领域，论者多将其作为私盐或者脱离国家控制的特例，主要从土盐产地、兴起原因、土盐与官盐关系等方面进行考察。例如吉成名的《论清代土盐产地》、《论宋代土盐产地和崖盐产地》等文章对不同时期的土盐产地问题进行了探讨。张小也在《清代私盐问题研究》一书中，从私盐的角度也对土盐问题略有涉及。近来从社会史、环境史等角度对土盐相关问题的研究逐渐增多。殷燕的硕士论文《20世纪30年代河北省硝土私盐问题研究》是关于土盐问题的较早探讨，该论文着重从政府对私土盐问题的举措及作用角度对河北省硝土私盐问题进行论述。于曙晖的硕士论文《二十世纪二三十年代河南土盐问题研究》侧重于社会经济方面，首先探讨了河南土盐分布和产销情况，然后介绍当时政府的政策和措施，最后一部分介绍了中共领导的盐民斗争。陈洪友的硕士论文《近代山东土盐问题研究》对山东的土盐问题进行了较为系统的研究，对土盐问题的研究从单纯的土盐生产扩展到盐民群体，注意到土盐生产与家庭经济关系、政府、盐商和盐民三者关系以及盐民信仰等问题，将土盐问题研究向前推进一步。但是，由于作者是对近代以来山东土盐问题的系统性研究，许多问题仅一笔带过。例如关于土盐生产和农家经济一节中，仅介绍土盐作为副业成为人们收入来源之一，而未做更多论述。在关于建国后山东土盐情况的论述中，正如作者所言资料“存世量少，资料收集难”故介绍较少。此外，最近杨蕊关于明清时期陕西土盐弛禁问题的研究，从社会史的角度探讨了土盐弛禁过程中国家、地方政府和农民三者之间利益博弈的过程，从社会史角度将土盐问题研究推进一步。具体到山西土盐问题，山西大学中国社会史研究中心的侯晓东、郭宇等的研究填补了山西土盐研究的空白。侯晓东的研究着重探讨了土盐生产与自然环境及社会的关系问题。其中从环境史角度对土盐发展原因的论述深化了对土盐发展的认识，从纳税与否对土盐的官私界定解决了土盐长期被误认为私盐的问题，而关于交通因素对于土盐兴衰的影响也极具启发。郭宇通过对民国时期山西土盐的详细考察，进一步对山西土盐及其与社会经济的相关问题进行了研究。²⁶

26 丁长青，唐仁粤主编：《中国盐业史（近代当代编）》，北京：人民出版社，1997年；田秋野，周维亮编著：《中华盐业史》，台北：台湾商务印书馆，1979年；刘淼：《明代盐业经济研究》，汕头：汕头大学出版社，1996年；张小也：《清代私盐问题研究》，北京：社会科学文献出版社，2001年；唐仁粤主编：《中国盐业史（地方编）》，北京：人民出版社，1997年；郭正忠主编：《中国盐业史（古代编）》，北京：人民出版社，1997年；吉成名：《论清代土盐产地》，载于《遵义师范学院学报》，2011年2月，第13卷第1期；吉成名：《论宋代土盐产地和崖盐产地》，载于《盐业史研究》，2009年第2期；吉成名：《明代土盐产地和石盐产地》，收入于《盐文化研究论丛（第四辑）——回顾与展望：中国盐业体制改革学术

以上关于土盐问题的研究虽试图突破传统盐业史的框架,但多数研究或仅对盐业史领域忽视的土盐研究进行补遗,或仍在官私盐视野下探讨政府的盐业政策及其中各方利益博弈。陈洪友、侯晓东、郭宇、杨蕊等人的研究虽从社会史、环境史角度做出突破,但仍将关注点集中于土盐的“盐”的性质上,而忽视与土盐“盐”的性质同等甚至更为重要的“土”——即土地问题的性质。土盐生产因盐碱化的水土环境而起,盐是其最终产品,但是其过程却与当地农业生产紧密相连,将土盐问题置于盐碱化土地上的农户家庭经济能够更好地把握土盐及其相关问题。在此方面,胡英泽通过对清代黄河小北干流盐碱滩上土盐生产的考察,将土盐生产与农户经济联系起来极具启发意义。²⁷李心纯在对山西水利史研究中,注意到土盐生产和土地耕作之间的关系,也从不同角度为土盐户家庭经济研究提供思路。²⁸

值得注意的是,上述关于土盐问题的研究大多集中在明清两代和民国时期,对于建国后土盐的最终消失仅将其作为土盐问题的结局进行介绍,因而论述较为薄弱。例如侯晓东通过对土盐兴衰中交通因素的考察,对建国后土盐的消失进行了解释,但是却失之于简略。因为从 1950 年代的土盐户转业资料来看,交通情况在土盐裁废期间并未改善,而于曙晖关于河南土盐生产广布于陇海线沿线的研究也表明交通因素与土盐生产并无直接的因果关系。陈洪友关于山东土盐与家庭经济的介绍中,也仅简单涉及传统时期,对建国以后土盐问题的论述集中在国家话语下的控制与裁废,而忽略了土盐在家庭经济等方面的历史连续性。

3) 农民化与非农化问题研究

近代意义上的山西中部土盐户从本质上说是农民,他们采用一种特殊的土地利用方式,形成“亦工亦农”的生产习惯。近年来随着社会经济的发展,大量农民脱离土地,成为农民工,因而关于中国农民非农化的研究逐渐增多。然而,根据费孝通、黄宗智等人的研究,近代以来的农村社会,由于土地、人口以及商品经济的发展等因素,大多数农民尤其是小农需要同时依靠农业生产和手工业等副业生产维持生计,黄宗智将这种小

研讨会论文集, 2009 年; 殷燕:《20 世纪 30 年代河北省硝土私盐问题研究》, 硕士学位论文, 河北师范大学, 2004 年; 于曙晖:《二十世纪二三十年代河南土盐问题研究》, 硕士学位论文, 河南大学, 2007 年; 陈洪友:《近代山东土盐问题研究》, 硕士学位论文, 山东大学, 2009 年; 侯晓东:《清以来山西土盐问题研究》, 硕士学位论文, 山西大学中国社会史研究中心, 2010 年; 杨蕊:《官盐私运与私盐官营: 清代陕西卤泊滩土盐弛禁之争及其与地方社会之关系》, 载于《中国社会经济史研究》, 2013 年, 第 3 期; 郭宇:《民国山西的土盐经济与地方社会》, 硕士学位论文, 山西大学中国社会史研究中心, 2014 年。

27 胡英泽《流动的土地——明清以来黄河小北干流区域社会研究》, 北京: 北京大学出版社, 2012 年, 第 99—121、326—332 页。

28 李心纯:《黄河流域与绿色文明——明代山西河北的农业生态环境》, 北京: 人民出版社, 1999 年, 第 144—145 页。

农经营方式称作支撑小农家庭经济得以维持和顽固存在的两根拐杖。²⁹因此，从历史的看，中国农民本身即是一种身份，在职业属性上他们可能从事手工业、商业、甚至兼士的工作，但是在身份属性上却被士农工商的传统四民社会结构划分为农民。职业与身份上的分离造成了中国的农民并非纯粹意义上的农业生产者。因此，看来现代意义上的农民非农化问题其实具有一个很长的发展历史，并非仅仅由改革开放后城市与工业的发展而造成。

吴量恺曾就明清以后的农民非农化问题进行研究，指出了在明清时期，由于资本主义萌芽的产生，出现了农民群体逐渐放弃单一农业生产的过程。这一过程造成了社会结构的深刻变革。³⁰作者认为，这种转变体现了中国传统社会向近代社会的转变，自然经济向商品经济的转变。然而值得注意的是，这些非农化的倾向往往是在区域开发与环境压力下产生的适应性调整，而并非仅是资本主义萌芽所形成的商品化结果。现代农民非农化与历史上农民的非农化倾向本质相同，皆是农村劳动力从农业耕种向其他生产转移以消化剩余劳动力的过程，只是前者表现更为突出。前者表现突出的原因是历史上的农民非农化主要仍然发生在乡村社会内部，利用乡村资源消化过剩劳动力，而前者则因为农民脱离乡村社会而表现更为明显。另一个更为值得注意的原因是，1950年代中共土地改革以后对使农民重新在身份上和职业上合一的努力。众所周知，土地改革的目的是发展农村生产力，而其逻辑起点则是通过土地所有权的变化达到的“耕者有其田”能够使农民回到土地耕种，进而促进农业生产。因此，使农民成为农民构成了土改以后国家与农民关系之间的重要一环。而这一过程也是传统多种经营的乡村社会向社会主义农村社会的转变过程，尽管我们看到由于条件的限制，各种经营在社会主义农村以不同的方式继续存在，然而使乡村农村化、农民纯粹农民化的努力成为新的工农兵知识分子社会结构形成的一个重要基础，这一过程也确实造成了当代中国城乡之间的差别。1950年代土盐户的形成与转业的过程为我们进一步观察建国以后国家如何使传统农民走向纯粹农民，以及由此形成的新的社会结构与城乡之间的差别。

综上所述，虽然近年来对于土盐的研究逐渐增多，并且大都试图从社会史等角度对土盐生产所反映的地方社会进行研究。但是，关于1950年代土盐生产真正被国家进行改造的历史过程却少有人完整论述，对于“亦工亦农”的土盐生产者土盐户群体的关注也较少。然而，这部分群体在1950年代所经历的转业可以看做历史悠久的土盐生产发生最大变化的一次，这一群体的变化为我们考察环境因素下农村社会经济结构和国家与农民之间的关系，以及1950年代农村社会结构的变迁提供了一个很好的切入口。

29 【美】黄宗智：《华北的小农经济与社会变迁》，（北京）中华书局，2000年。

30 吴量恺：《明代中后期“农民非农化”的倾向与社会结构的变异》，《中国农史》，第13卷第1期（1993年）。

各章节简介及核心史料原文

第一章 滨河生计与地方秩序：近代山西土盐户的形成

简介

明代以后，随着人口的增加，山西中部地区更多的滨河地带盐碱化土地被人们开发利用，然而盐碱化水土环境造成的环境制约为人们进入该地区提出了挑战。为了适应当地环境，滨河盐碱化地区大量农户通过利用盐碱化水土环境进行刮取表土进行淋卤熬盐的生产，以补充土地生产之不足。这样一个脱离国家盐业系统的土盐生产群体逐渐产生，他们不同于明代以前在国家盐业生产控制下的土盐生产者，而是通过土盐生产补充生计的农民群体。

这一过程中土盐生产在滨河地带普遍发展，形成了“滨河村庄俱出（土盐）”的情况。面对大量以此为生计的生产群体，国家一方面不想放弃土地税收，一方面需要维持盐业秩序，但是又需要考虑盐碱化地区农民的生计问题，因此出现土盐税与地丁的相并相离的反复过程。最终，清代“课归地丁”的河东盐池税收改革下，土盐区土盐税收被纳入地方系统征收，这种税收政策进一步确立的土盐的合法地位，土盐税摊入地丁征收也为大量农民从事土盐生产提供了便利。

民国时期，国家对土盐进行重新整顿，“寓禁于征”的管理策略使土盐生产者逐渐被国家当做一个群体进行管理，而在不断加税的改革中，土盐户群体也逐渐因为共同的利益需求形成一股力量，对国家政策产生了一定的影响。更为重要的是，大量存在的迫于生计而形成的土盐户在国家的不断整顿中形成了一股对地方社会秩序可能造成破坏的力量。至此，近代意义上的土盐户群体正式形成，1950年代国家在解决土盐问题过程中要面对的正式这样一个现代意义上的土盐户群体。

核心史料

本章所用资料以正史、明清方志、民国调查及盐务管理专书为主。

山西中北部土盐生产历史悠久。《汉书·地理志》记载“太原郡，秦置。有盐官，在晋阳。”可见当时可能已有土盐生产。宋代以前，生产土盐的铛户基本上被控制在国家盐业制度内。《宋史·食货志》记载“籍州民之有碱土者为铛户；户岁输盐于官，谓之课盐；余则官以钱售之，谓之中卖”。金元时期，太原盆地土盐生产的性质有了巨大的转变。宋代以铛户的形式将太原盆地土盐生产纳入国家盐业秩序之中，而金元时期该地区土盐生产则表现为“民”的性质，文献对此记载曰：

《金史·食货志》

章宗大定二十九年十月，上朝隆庆宫，谕有司曰：“比因猎，知百姓多有盐禁获罪者，民何以堪？朕欲令依平、滦、太原均办例，令民自煎，其令百官议之”。

《元史·食货志》

太原民煮小盐，越境卖，民贪其价廉，竞买食之，解盐以故不售，岁入课银止七千

五百两。请自今岁增五千两，无问僧道军匠等户，均赋之，其民间通用小盐从便。

明代则出现了土盐“滨河乡村俱出”的局面，雍正《山西通志记载》“明李敏疏曰：太原地瘠不毛者强半，人皆沥土取盐，以供赋税。虽得微末利，然艰苦亦已甚矣”。

光绪《定襄县志补志》“乾隆五十九年河东盐课全归地丁，至嘉庆九年河东复商，其太、汾等属四十余州县以潞盐难于行运，准食土盐，其课仍归地丁收纳”，清代河东盐“课归地丁”以后，很快河东复商，但这一制度却在土盐区保留，形成“人人可以熬盐，人人可以本境内贩卖”（道光《阳曲县志》）。

这种情况一直延续到清末民初。民国时期的土盐整顿，促进了明代中后期以来逐渐形成的大量以土盐生产为副业的土盐户群体走向一起。相关情况民国时期徐翻署辑录的民国6年至9年晋北榷运局公牍的《晋北治鹺录》一书中有所记载。择其要者如下：

《呈盐务署中南两路土盐改征税则最近情形文》（节选） 民国八年五月二十日

晋北中路土盐征税局呈为据情转呈事。四月十三日案奉钧局会字训令第四号，内开案查中南两路管理产制土盐暨收税办法亟应修改，兹发布公告五百张，仰即粘贴于该分局卡门首及所属产盐各村庄俾众周知等因。奉此遵将布告粘贴于职局门首暨阳曲产盐各村庄，复派稽查员前往各村剖切晓谕，并解释条文并转发个卡，一体遵办。去后，兹据阳曲盐行代表三合盐房王栓柱、贾喜子、张铁牛等禀称为贫苦营业，难负重税，公恳恩准减轻盐税，以示体恤。事缘民等熬盐寒苦生理，即蒙谕饬民等阖行每月缴盐税大洋四元五角，通年锅照大洋六元，而且每年至年终计算赔亏不堪，尚难支持。今蒙钧局布告第二条，每百斤盐为一石，缴税大洋一元五角，第三条通年锅税大洋七十二元等因。奉示阅悉，惶恐殊深，奈民等阖行均系寒苦，营业凭恃苦力糊口，所雇受苦工人刮土工人资食用费多较前倍增而出盐甚少。通年计算除缴官款，实赔亏难堪，每逢夏间天雨连绵，难以刮土，停锅不能熬盐，受苦工人休歇亦得管待食用，因此赔累。再蒙通年每锅加税大洋七十二元，民等思维再四，实难担负。是以不揣冒昧，公呈苦情，伏乞盐税局局长老先生鉴情乖怜，恩施格外，俯准减轻盐锅税项，以恤苦业，实为德便。又据清源卡呈称为据情转呈事，窃据职卡锅户张佩琪等禀称，为申明下清，恳祈鉴核而恤苦难事。缘阳历四月二十八号，奉到公令以土盐熬户每年每锅按七十二元征收等因。窃民等盐产迥非海盐可比，清源熬盐共分二种，一洒土熬盐，就完纳地丁之田地中由井汲水，再事人力洒于地面，几番几次，多费时日。俟土干盐生，运土池中灌水滴汁，始用煤炭大烧炉火，用锅熬煮。工料浩繁而所产无几。间有井水涸者，又有逢天雨而破坏者，更有被河淹而停业者，每年所熬不足半年。即锅内出盐亦有多少之别。每锅有超过四百斤者，有不及四百斤者，此种情形有案可查。盐质既次，售价又少，刮土熬盐用适当价值刮取他人田内之土或路旁之土，运三五里或十数里而至熬场。滤水取汁，大火炉熬，费本甚大，成盐甚少，所得仅抵苦工之代价。此清源熬盐之实情也。兹奉谕令每锅每年统以七十二元，包纳忝属国民。非不愿勉尽纳税之义务，但情形特别，遵章无力。行见田产废弃，

仅遗地丁之赔累，盐户流离变作穷苦之游民。况国家正当振兴实业之际，民等以熬盐为农家之副产，亦实业之一端。若令人民受损失，国家减赋税，当亦所不忍。若拟息酌事变通，只论锅数，不论盐数，锅以月计，不以年计，民等虽穷苦，尚可勉应钧命。否则民等无声路矣。事属实在，言由衷出，蒙格外体恤，保存民命，不胜感激等因。据此查该锅户等所禀各节尚属实在情形，理合转呈，伏乞鉴核训示祇遵。

山西中部土盐明代以后的发展与该地河谷地区盐碱化土地的进一步开发有关。山西中部地区曾有湖泊广泛分布。先秦时期《尔雅·释地》中记载“鲁有大野,晋有大陆,秦有杨陪,宋有孟诸,楚有云梦,吴越之间有具区,齐有海隅,燕有昭余祁,郑有圃田,周有焦护,十藪”。可见当时位于山西中部的昭余祁是当时全国著名的大湖泊之一。秦汉之际,昭余祁逐渐被淤积分割,形成了汉代典籍里记载的九泽。《汉书·地理志》记载太原郡下,“邬,九泽在北,是为昭余祁,并州藪。”邬即今介休县东北,可见之前昭余祁南界以北的湖泊被分割成多个湖泊。至宋代以后这些湖泊大多湮废。本节以其中汾河支流潇河下游一个湖泊洞过泽为例,分析了明代以后人们进入昔日湖泊地带,开发盐碱地的过程。

表 1 明代潇河下游地区引潇河(含支流大小涂水)水利灌溉工程一览

地区	榆次		徐沟		太原县	
	明永乐年间	明代中期	明永乐年间	明代中期	明永乐年间	明代中期
水渠及 地理位 置	王村渠(县南二里)	万春渠(县西南三里)	在城等都(自永康南引水)	嘉平渠(溉王方、良隆、靳村庄子营)		郃村渠(溉西贾等村)
	义民渠(县西南五里)	中郝渠(县东南七里)	安仁都(自永康南引水)	沙河渠(自张花村流经县境,溉县东北民田)		辛村渠(溉辛村)
	神武渠(县西南六里)	小东关渠(县南一里)		秃尾渠(溉县东北民田)		张花渠(溉张花、花塔村)
	永康渠(县西南五里)	杨村渠(县南十里)		常安渠(繇榆次郝村引水,过桃园堡、小堡村)		
	怀仁渠(县西南七里)	胡乔渠(县南三十里)		广润渠(繇县北官道经流)		
	王郝等渠(县西南一十里)	西河堡渠(县西南三十余里)		仁义渠		

	陈胡渠（县西南二十五里）	上戈渠（县东十八里）		刘村渠（在洞过河刘村取水）		
	郝村渠（县西南三十里）	双村渠（县南十八里）		永兴渠（在同戈村）		
		南要新渠（县南十里）		常平渠（溉县东北民田）		
		永康渠（县西南三十里）				
		王都渠（县西南三十里）				
		西河堡新渠（县西南三十余里）				

注：根据雍正《山西通志》，卷 29，《水利一》；（万历）《徐沟县志》，《舆地志·山川》，清徐地方志办公室：《清徐古方志五种》，1998 年重印；孟万忠：《历史时期汾河中游河湖变迁研究》，西安：陕西师范大学博士学位论文，2011 年，第 127—161 页制作。

在潇河下游地区的开发过程中，显示了人们向昔日湖泊占据的更下游地区的进发趋势，但是遇到了巨大的环境制约。清代雍正《山西通志》对于这一地区有详细的记载：

大寨村、常家庄、北尹村、南尹村、南宜武村、南内道村、北内道村、怀远村、宁家营社村凡十一村，旧无渠道而地形洼下，倘象峪洞过二河涨发水势所及，可溉地数十顷。至县东东贾村、集义村、姚家堡、小王村，县北张化营、刘村、同戈村、赵家堡、白树村，隆泉堡、王答村、新庄村，县西黑石屯、南小村、县南桃花营、李旺村、高花村凡十七村，地形高亢，不能引水，惟恃雨泽。

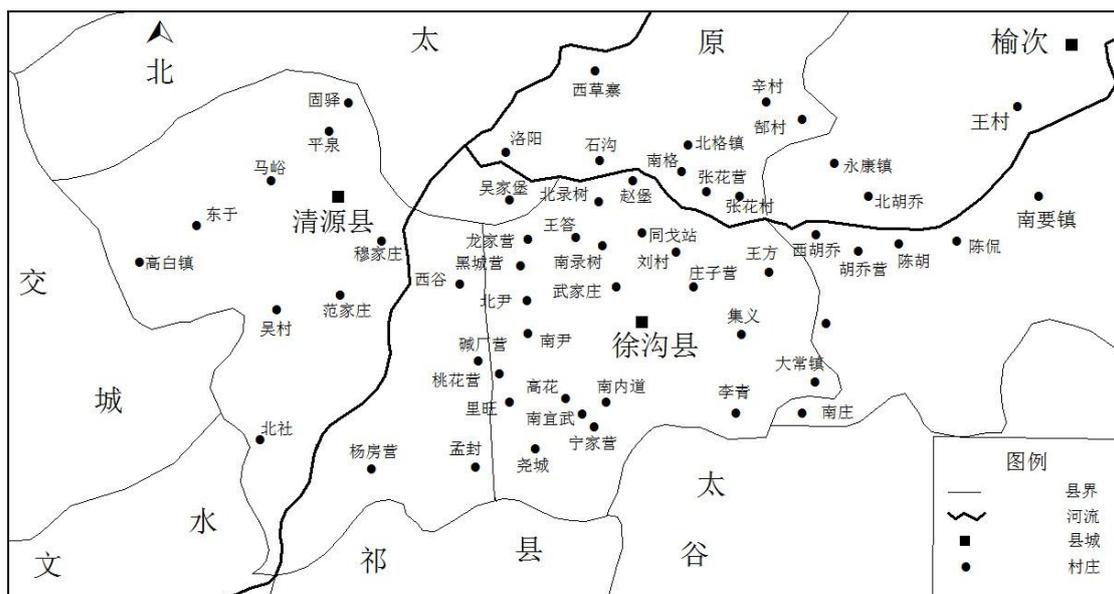


图 1 明代潇河下游地区村庄示意图

注：底图采用复旦大学禹贡网 1911 年中国政区图，结合万历《徐沟县志》，《輿地志》、康熙《徐沟县志》，卷 1，《疆域》、顺治《清源县志》，卷 2，《疆域》相关记载绘制。

第二章 “亦工亦农”：1950 年代山西中部土盐户家庭经济状况

简介

山西省档案馆所藏山西省盐务管理局档案中有大量关于 1950 年代山西中部土盐户生产生活状况的调查资料。通过对这些资料的分析，我们可以发现，1950 年代山西土盐户具有随着季节和年份变动、滨河地带广泛分布、亦工亦农等特征。值得注意的是，应对盐碱化水土环境的适应性生产在村庄内部形成了一种“共同关系”，除了在生产组织上的合股开锅外，熬盐村庄往往有大量人口从事于土盐相关的工作，他们与庞大的内部食盐消费者一起构成了一个以环境因素为核心的集体，这对国家的盐业政策和农业政策形成巨大的阻碍。

对于土盐户家庭经济情况的分析可以发现，这些土盐户大多为穷苦农民。多数土盐户依靠土盐生产以补充农业生产的不足，形成了耕种与熬盐相结合的生计方式。虽然我们可以看到一些通过土盐熬制而致富的例子，但多数土盐户仅是维持生活。一些人不断放弃又不断重新熬制的现象也说明土盐户群体是一个不断流动却维持庞大数量的群体。

核心史料

该章主要史料是山西省盐务管理局的建国初期山西土盐户调查统计资料。部分整理成表格。

表 1 1950 年与 1951 年晋中地区各县土盐生产村数、户数和锅数统计表

	1950 年 6 月统计				1951 年统计			
	村数	占总村数比	户数	锅数	村数	占总村数比	户数	锅数
文水	33	17%	68	68	99	15%	66	409
交城	11	2%	28	28				
汾阳	39	11%	81	83	50	13%	299	138
孝义	9	2%	24	24	18	4%	345	67
清源	17	12%	43	52	38	27%	97	
晋源	22	15%	46	46	17	11%		
太原					70	24%		271
徐沟			45	45	41	62%	94	167
祁县	40	13%	96	99	56	18%		162
太谷					32	8%	91	54
榆次					41	11%		130
平遥			169	170	62	14%	129	292
介休					23	15%	139	206

资料来源：《榆次专区各县土盐典型调查材料》（1951 年）。另，空白者为数据缺失。

表 2 晋中各县盐户典型调查统计表

	村数	户数	成份				
			手工业	贫农	中农	富农	地主
榆次县	5	11		7	3	1	
徐沟县	15	35		21	14		
太谷县	12	31	2	6	23		
孝义县	6	33		21	10		
介休县	3	38		7	30		1
清源县	3	14		9	5		
晋源县	3	11		6	5		
交城县	7	30		19	11		
祁县	59	137	5	32	88	8	4
平遥县	64	167		60	103	2	2

合计	177	507	7	188	292	11	7
----	-----	-----	---	-----	-----	----	---

资料来源：《晋中各县盐户典型调查统计表》，1951 年。

表 3 祁县、太谷、榆次三县无地土盐户数量、阶级成份与生产重点

	户数	成份					靠何为生			
		地主	中农	贫农	雇农	手工业者	农	盐	盐农	杂项
祁县	11	2	6		1	2		10	1	
太谷	9		1	5	1	2		9		
榆次	8		1	5	2		1	3		4

表 4 土盐户土地分配情况

土地分组	户数	百分比
1-5	128	10.58
5-15	278	22.98
15-10	246	20.33
15-20	214	17.69
20-30	198	16.36
30-40	70	5.79
40-50	43	3.55
50 以上	33	2.73
合计	1,210	100

表 5 土盐户生产与消耗情况

类别	生产与消耗情况	户数
农业收入百分比	≥50%	84
	<50%	151
农业收入消耗比	持平	99
	收入大于消耗	18
熬盐收入百分比	≥50%	87
	<50%	148
熬盐收入消耗比	持平	95

	收入大于消耗	129
杂项收入百分比	>=50%	34
	<50%	201
杂项收入消耗比	持平	70
	收入大于消耗	8

第三章 碱地劝耕：1950年代初土盐户的“农民化”努力

简介

发展农业生产是土地改革的直接目的。1950年代，在山西中部地区，虽经土地分配，但对广布该区的土盐户来说，分到土地并未使其停止土盐生产，投身农业耕种。为保证国家财政税收（盐业）和促进农业发展，国家采取促使土盐户转业的裁废策略。然而，受到区域环境、历史传统、地方经济等多重影响的土盐户生产为国家政策施行造成了一定的困难。不断调整中，国家政策实施策略经历了从经济手段到政治手段的转变。同时，在这一过程中，对传统农业具有决定意义的自然环境因素逐渐让位于国家意志，成为农户生计选择的次要因素。对此进行考察有利于理解建国初期国家处理农村社会经济问题的基本模式，也利于理解此期传统“农工混合”的乡村社会向以农业为主的农村社会转变的历史过程。

核心史料

该章资料主要使用山西省盐务管理局关于土盐户转业的档案。重要者列如下：

《货物税工作及税源情况报告》

山西省徐沟县人民政府税务局 1951年9月7日

我县的货物税税源除土盐税较大外，其他货物税存有，但比重很小，现只将土盐产销及征收情况综合报告。

历史情况。从历史上看，过去的土盐产量也不在少数，因徐沟是农业区，农民除了农业生产以外就要搞些副业生产，但徐沟没有山林矿产果木及其他副业生产，有钱者可买车马跑运输，而无车马者即多刮土熬盐，如不熬就要坐下闲吃，所以成了群众主要付产。据了解，过去的盐锅在160口以上，按现在初步统计，全县有90口盐锅（城关、一、三两区四十四口大常三十三口）这些锅除了小部分土盐严管后未予批准外，大部领了执照，现在仍有好多过去熬盐户要求领照熬盐，但不再批准。因有些户确实是存在盐土者，经村政府介绍后，正是批准者准其把存盐土熬完，不准再刮土，根据今年熬盐情况，四月份开锅户共67户（城关四十一户，东区26户）临时批准者在20户，以上（无确切数字）最少八月份批准者8户，临时批准者10户，各户每月之熬盐，时间不完全

是 30 天，而且根据他们土的多少，自定熬盐时间，有十天、二十天不等。

土盐产量每锅每次产盐平均四十斤，单价小米 1 斤，出坩卤水三十斤，共卖小米六斤。土盐大部销本地，坩卤水销售金元及有水地的地方。

征收与管理：对盐税之征收是定产征收，定期纳税。定产四十斤，按税率征收 13200 元，五天至十天纳税一次，开锅前申报登记，领取熬盐证明，熬完复交证。否则按开锅论。对坩卤税尚未开征。因徐沟卤水制成成扑子？卤水在春季能上地就可出售，至春以后，除做豆腐用一部分外，尚无别用，有家具者可保存，没有者就扔掉，因价很小（每斤卖价小米四两），所以未征土盐的收入 51 年，未作预算前半年共受 45366600 元，兹将各月收入列表说明：

月别	税额
1	4500600
2	2636800
3	10303510
4	4476800
5	10985940
6	14743610
合计	45366600

根据半年收入情况看，六月比四月的收入都增加，按开锅四月份熬盐户多，而收入是六月份多，其原因四月份有欠税现象，到六月份除了不欠税外，催收了过去所有欠税，因而六月份收入比四月份特有增加，并结合查在乡村检查了过去的管理等工作，减少了乡村偷税现象，必须今后在工作中加强管理，减少偷漏并逐步达到消灭偷漏。完了。

《财政部关于华北缩小土盐产销的试行计划》

1951 年 3 月 19 日

土盐质劣味苦，有害人民健康，成本又大，不合经济原则。自政府宣布对于土盐管理征税又后，产区群众对于政府禁止产制的政策，已有相当了解。近以盐税减半征收，海盐畅销，群众更感产制土盐没有前途。我们应该抓紧目前良好时机，采取有效措施，一面创造逐渐自动转业条件，一面积极领导盐民转业，解决生活困难。同时基于过去经验单纯的行政管理和征税办法很难得到预期的效果，今后为避免与群众的对立，拟采取海盐低税与土盐并销方针。兹针对各地土盐产销的不同情况，拟订逐渐裁废土盐的计划如下：

拨海盐一百万担，陆续运往华北各土盐产区，根据当地实际情况，结合盐民转业条件，适当减低税额，与土盐进行并销，待有成效，在推广至河南山东及西北各地。

减税并销应依下列三种不同地区，分别处理

为了生产救灾开辟或重新恢复的土盐地区，在本年夏收后群众生活已基本好转，应该抓紧时机，促其于短期内停止生产。拟将海盐税减按现行税额百分之三十计征（每担 21000 元）期以相当于土盐的价格，大量倾销。

有些地区有部分碱质凹地，不宜种植，或收获量小，群众往往利用农闲作为副业生产，以补生活不足，本应立即消减，但由于多系灾区，为照顾群众生活，不拟操之过急，分为两步进行（一）头一两个月，海盐税减按百分之五十计征，即每担 35000 元，估计土盐尚有微利可图（二）秋收后再减，按百分之三十计征，即每担 21000 元，估计加上场费及运杂，可与土盐等价，使土盐无利可图，自动趋于消灭。

具有悠久历史性，群众赖以为重点土盐产区，因为盐民特不易转业，拟采逐渐裁废办法（一）准就现有范围，继续产制，但须划定销区，限制发展（二）海盐税先减，按现行税额百分之七十计征（每担 49000 元），相当时期后，在视情况，逐渐减低，计划于三年或四年内，争取做到停产转业。

上述三种地区之划分，应由长芦山西盐务管理局察绥盐务办事处会同地方政府，详细调查，根据实际情形及执行上之便利，妥为划定。

海盐土盐均不得越区销售，违者除按海盐全税补征差额外，并视情节轻重予以处罚。（处罚办法另定之）。

实行减税后土盐管理机关之主要任务，为结合当地盐业公司货合作社掌握海盐行销业务，防止土盐及减税海盐越区行销，并配合地方政府协助盐民转业。

减税海盐营限量配售，以防止转售冲销。盐价由盐务机关或盐业公司根据各地具体情况并参照二条各项原则，适当规定是活掌握。

减税海盐一百万担税额，由财政部转款存储，备作贷款盐民转业及改良盐碱地土壤之用，动用时先由盐务总计拟定具体计划，并经财政部批准后始可拨付。

地方农业部门，在派员实地勘察，妥拟改良盐碱地土壤计划，配合盐务机关与地方政府积极进行。

地方党政机关应负责宣传教育工作，说服干部群众以保证减税并销及改良土壤计划之顺利完成。

长芦山西盐务管理局及察绥办事处应与有管部门根据以上规定结合实际情况详拟具体办法报核。

.....

批准后土盐管理征税即行停止。

《土盐管理暂行办法草案》

1951 年 8 月 23 日

第一章

总则

土盐质劣味苦，成本高，有害人民健康，不合经济原则，根据政务院批准的关于全国盐务决定：加强管理，规定税率，限制生产，改良土壤，帮助盐工转业，以逐渐达到裁废的目的，特定本办法。

凡不属于海盐、井盐、池盐、矿盐、膏盐范围，而系刮取地面含氯化钠之土，淋卤熬晒制成之盐，均为土盐。悉依本办法管理之。在本办法未规定事项，将依一般盐务管理条例之规定办理。

凡土盐产地集中，产量较多之地区，划为重点区域。产地分散，产量较少地区，为一般区域。由地方政府与盐务机关据实际情况并结合行政区量划分之。

凡重点区域有盐务机关 X 之机构，或委托税务机关结合地方政府加强管理。其一般区域授权税务机关管理之。

土盐管理方针：应先调整情况，深入宣传，使土盐户明了政策，进行登记征税，控制生产，逐年减量，分期动员转业，并以改良土壤，发展工农业，以期彻底禁绝。

第二章 调查登记

土盐管理机关对土盐产区之产销情况，土壤性质，水利状况，转业条件应作详细调查。

土盐区域限期举办制盐户登记，并按一下原则办理：

凡向以产制土盐为主要计等，准就原有设备予登记准持原产。

凡向以产制土盐为副业等，准就原有设备酌情减产予以登记。

凡不依制盐为生，无政府机关部队及人民团体产制土盐等，均应立即停制，不予登记。但有存盐准予补税限期售清。

凡已停制及向未从事产制土盐等，不准登记。

登记之制盐户应发给许可证，按实际情况载明限产数量、有效期限等，其有效期限暂定为一年，届期按情况予以换发或停发。其许可证由中央财政部盐务总局统一制发。

凡未经登记许可而产制土盐及不听劝告继续……制论处。

登记之制盐户将按集中与分散情形结合地方机关予以编组，以便加强管理。

第三章 生产运销

土盐产区就实际情况，结合限产精神核实产量，由管理机关确实掌握，不准超额生产，并作出逐年递减计划，报经中央财政部盐务总局核准后施行。

土盐销售以不超出产地县界为原则，如产量过多，盐民一时未能转业，为照顾生计，将由管理机关与当地政府酌情准予行销邻县，但严禁运出省界，违此不论已税未税均已私盐论处。

已经裁废及协助盐民转业之地区，不将产销土盐。

土盐照票纳税，凭税票运销。盐、票不得相离。盐与税票所载情况相符。否则以私盐论处。

第四章 征税缉私

土盐税率由中央财政部盐务总局拟定。报经中央财政部核实征收。

土盐税从严计征，其有特殊情形，报经中央财政部盐务总局核准，得按锅口池权计征。

土盐税票应载明作坊区域，运销数量，有效期限等，税票由中央财政部盐务总局为统一制发应用。

土盐税款和专案存储，作为管理及 XX 转业改良土壤资用。

私土盐之查缉处理将适用政务院财政 XX 委员会公布之私盐查缉处理暂行办法之敕令。

第五章 转业裁废

各地土盐户之转业裁废应先副业后主业，由地方政府与土盐管理机关就盐户经济状况制定裁废转业计划，报经中央财政部核定实行。

土盐户之转业可酌情有行政贷款协助，必要时将收买制盐工具或拨款帮助，所用税款由征收土盐税款内拨付之。

土盐产区其土质实不宜种植农作物者，地方政府农业水利部门应改良土壤，兴办水利，结合土盐管理机关举办盐民转业。

第六章 附则

各地土盐管理机关将依本办法结合实际情况拟定实施细则报经中央财政部盐务总局核准施行。

本办法将呈奉政务院批准公布施行。修正时亦同。

《阳曲县土盐调查补充材料》

解放前后土盐熬制起伏的状态。

1、“七七”事变前，沙沟村北镇村多用一锅，黄寨村锅三口，此时是由盐民自己经营，其征税管理，参者以前材料报告与各县同。

2、“七七”事变后，日寇统制时，停止熬制，因敌人禁产摧残，故未熬，当时食定襄土盐及关外化盐为主。

3、日寇投降后，阎伪统治时，四七年伪政府在黄寨组织群众成立合作社，并号召群众入股，开设盐坊，把盐民的家俱收买社内（黄寨锅三口，北镇锅一口，缸数只），

又买新熬锅一口，旧锅为凉锅，雇佣熬盐技术工人五个，刮土季节（四月至七月）临时雇人大量蓄土，蓄土多少决定一年熬制的月数（约熬五六个月）四七年至四八年熬盐颇有利润（数字不详）。

5、四九年解放了，黄寨社改为八区联社，亦兼设盐坊，因成本高（每斤 800 元—2000 元）潞海盐不但价低而质又较土盐好，故土盐按市价出售，不但无利，而要蚀本，因交通方便，潞盐抵止，故无利可图，于四九年六月停熬。

4、城晋 X 在黄寨村影响下，亦号召群众入股成立城晋旭合作社，开盐坊，设沙沟迅买锅一口，以事熬制，约二月被我政府公安局将锅拉到 XX 村，因熬盐全数缴给伪政府所组织的合作社，至此停熬，现锅未拉回。

据调查情况分析，绝无再制之可能，条件如下：

刮土地区狭小，只有一个荒沟中间有浅水俗名龙沟，从黄寨起经沙沟北镇之惟北沟土能熬盐，其余是崎岖不平的土地，不产盐土。

熬盐技术不普遍，人民以农为生，少数熬盐技术工人现已获得土地，生活有办法，现熬盐无利，他们对熬盐也没有信心了（黄寨熬盐技术工人：李文 X 一人有地二十亩，福村只三人，地 14 亩，地少较困难，但还能做工，赚工资补助生活之不足，沙沟张玉山四人地四十亩，驴一头，还有其他二位人已死了）

区社充分认识了土盐没有前途，熬盐家俱统一掌握在区社里，县社会议决定将熬盐家俱变卖转入其他生产，绝不会在经营盐坊。

潞海盐抵销土盐永不能复活，交通方便运输无阻，潞海盐售价便宜，又比土盐质高而很省，人民绝无买不到盐之困难，土盐质劣味苦，只宜腌菜，成本又高，售价当然不便宜，人民绝不愿食土盐，现在事实证明，土盐已经停制年余，只要有潞海盐抵销土盐，永不能复活。

【根据以上土盐土地区狭小，熬盐技术不普遍，少数盐工得到土地转入农业生产，生活有办法，熬盐家俱统一掌握在合作社里，充分认识了土盐没有前途，决定明确方针变卖家俱转入其它生产，有潞海盐的抵销，土盐质劣而味苦，成本又高，人民不愿食土盐，从这几个条件来看，土盐绝无再制之可能】

《祁县土盐调查材料报告》

自平遥工作完竣后，于八月一日北赴祁县工作，于五日完竣后，今将材料分别报告于后。

祁县产土盐的有三个区，四区最多，三区次之，城关区更次之。产盐除供本县食用外，还输往外区。盐质：出硝的盐比较好些，不产硝的盐味苦而质劣，据我们目测恐不合食盐标准。副产品有硝鹵水。硝可制军火炸药，鹵水可用以肥田。该县从事盐业

生产的，大部以农闲时刮土熬制，是为农家副业生产，以熬盐为生活主要来源的尚有之，仅占少数。其制炼方法设备与平遥相差不远，有的用外区滷水才能成盐，有的用几村土混合一起淋汁才能产盐，还有个别村永白矾放入熬盐锅内才能成盐。据平遥人民谈：此盐食之对人身体有害，但售价较便宜，人民为了省钱，也有食用的，据该县工商科调查材料内，原有白矾，从此证明熬盐用白矾确实无疑。此盐质量究竟氯化钠多少，不溶物杂质若干，未曾化验，尚无结论。

战前据四区西朝村一村就有锅四十余口，此时每斤盐能换一斤面，全村共有户口一百一十余户，熬盐占百分之四十，其他户虽没设锅灶，但也要给熬盐户刮土做工，虽不能拿此村做为估计全县之准率，但也可得出结论，此时熬盐一定最多也有利润，究竟全县战前有锅多少，盐民盐工若干，据调查尚无正确的数目字。

敌伪阎匪统治时代，凡熬盐产硝的，向伪政府缴硝，可以免除负担及兵差役，又将盐硝统治祁县城内，防止输入我根据地，此时盐供不应求，盐价昂贵，熬制盐硝既可免除负担避免兵差役，又有利润可图，故熬制者较多。

解放后我们为了收硝，制造弹药，支援人民解放战争迅速胜利，曾经采取对熬盐硝的是发展，又因交通不便，潞海盐不易运入该区，土盐销售畅快，我硝磺局以高价大批收硝，据该县盐民谈，头等硝每斤五斤半米，二等硝每斤五斤米，三等硝每斤四斤米，大部愁产不愁销，全县有锅一百八九十口。

自去年下半年我硝磺局停止收硝，硝价逐渐降低，今年每斤硝减到十二两米，锅口减至八十余口，未征税前土盐价每斤五百元，征税后涨至八百元但销售停滞，但该县以食土盐为主市场上潞海盐售卖者很少，甚至有些街镇就没有售卖者，这证明了我们的运销工作做的很差，给了土盐发展的机会，影响了国家税收，损失了财政收入。

我们走到乡村去，群众对我们还有很多的顾虑，不敢将真实情况尽往外吐，据晓义村代征所一个同志谈“当地人民讨厌局，怕的公安局”认为税务局是向人民收税要钱，我们分析，我们的盐务局调查盐的生产也不能例外，盐民对我们也不能欢迎满意，故从盐民得的材料尚不能全靠正确，要求干部中非盐民中搜集意见及反映，在盐民中首先揭破顾虑，说明我们的来意，为了什么，不是你们收税，又解说税收的道理，从表面上看似乎好像没什么，但内心的顾虑始终怀疑税局，中间是有隔阂的，故盐锅产盐数是与实际有出入的，据工商科去年硝快熬盐户统计，有一百八十九户，我们调查所有的盐锅只有一百四十二口，从此得出结论，盐民还是有顾虑。这也不能怨他们，一方面我们政策在群众中宣传不够，另一方面对他们讹诈剥夺，流给他们怕的心理，还拿不正确的态度来对付我们，欺哄我们，怕向他无原则的要税，这也是敌人统制造成的。

当研究计算成本时，有的将人工燃料估计的很多，其用意是反映无税尚无利，有的估计人工燃料比较少些，尚有微薄利润，其用意怕成本高，无利润政府禁产。此二者谈法虽不一，但其用意尚同，都还愿熬盐，惟一的要求是减税与免税，但也有谈的成本高

低不同，是地区之异，不能尽属此类。

当谈到土盐成本高，无利润，质量劣，不合卫生要求食之对人身体有害，他们就反对的说：如要开盐房，雇佣工人不但无利，而要关门。我们熬盐计算成本不算人工，农闲时刮土熬制盐，出去燃料杂费，就是利润，如果不熬盐，没啥事做，熬盐比坐着要强，人工不能算成本。

过去公家用硝，也缺盐对土盐就发展，现在不用硝盐也不缺了就加税排斥土盐。政府税务局干部说“土盐有毒”难道说过去就没毒吗，我们食用了数辈，也没毒死人。

关于以前税收的调查，因老百姓无准确的记忆，历年物价波动，拿实物计算，究竟我们的盐税轻重怎样，其谈材料不一，出入很大，大部反映我们的盐税比敌伪中，据四区常家堡一个盐民谈“民三十五年每月每锅征实物税缴纳盐一百斤”按一口锅一月熬盐十五次，一次产盐六十斤，一月合计九百斤，每斤盐税三百元，计纳税二十七万元，在折成盐（每斤合八百元）计折三百三十七斤半，就是一月所纳之实物税，如此比较要多二倍以上。

群众反映说熬盐出售要收税，如我们不卖熬吃的盐是否纳税。要不熬盐地不够种，政府是否想办法，此地人稠地窄，要迁我们到外区分配土地，离家远了我们还不愿意。

四区常家堡碱地较多，每人好地八分碱地二亩二分，他们说刮土赶快翻转可以长苗，如不刮土越潮越厚，犁转种进，种子就腌了咸菜啦。去年村长将河水放碱地内想利用水将碱地变为良地，不但无效，反而碱地增加。

群众对盐税尚不明白，误解为按百分之六十，是产一百斤要纳税六十斤，或者是要按一斤盐百分之六十售价征收，又说公家的潞海盐要发展加税排斥土盐生产，我们对此做了针对的解说，揭破了群众的误解，说明土盐是按山西潞盐百分之六十征收。

干部反映：四区区长说“我区春荒严重，人民大部没粮食吃，今春熬盐渡过灾荒，解决了困难，熬盐是我区副业生产主要收入之一，如不能熬盐人民生活一定要受到影响。”

盐民对税局反映：不叫熬盐就算啦，为什么要封锅，税要的太急，熬几个月盐就的纳一次税，不如敌伪是的每锅按月征收好，因熬出盐就缴税赶快卖，使喘不过气来。

群众的顾虑是：不熬盐怕潞海盐运不来，运来又怕卖的太贵，如不叫熬盐，运不来就是缺者为贵，人民贱吃不到盐，会影响生活。

根据以上材料的分析，我们的宣传政策工作太差，甚至没有，今后针对种种困难加强克服，拟定适当的办法，使土盐逐渐做到减产裁废，保证盐业的正当发展。

据该县工商科的材料统计，四九年全县产土盐出供本县食用外，尚输往外区五十余万金。五零年为了贯彻盐业生产方针，采取了逐渐减产裁废维持现状方针。易于转业的就停发营业证，而目前转业不易及有困难者维持现状，盐锅减至 88 口，产量减至 247933 斤（此数是估计的）全县人口 114645 人，预计每人每年食盐以十斤计（包括牲畜食盐

在内)全年需盐 1146450 斤,除去本县产盐 247933 斤,尚差 898517 斤,此盐必须外区输入,不然会遭受盐荒的。

祁县城内及各乡镇尚无海盐,据以上材料分析必须将海盐有计划输入该县并深入中去,使民食盐不感困难。土盐价高而质劣,销路不快,不用禁产,自然会走消灭的道路。比单纯的禁产加重税收管理要好的多。不会引起人民反对,另一方面也不敢忽视了管理与税收,这样二者并进,真正做到民无盐荒,税无私漏。

为了贯彻晋中土盐减产转业裁废的方针,急待解决的问题:就是加强行政,税收各方面的互相配合管理及盐业公司的相互关系,互通情报等,问题大家负责的态度。

后附工商科的 50 年 6 月份盐户调查表一份以资参考,最后二份是我们调查总结的汇编,逐户表因寄往不便,故没寄去。

第四章 卷土重来:盐碱化区域经济与土盐副业的延续

简介

经过 1950 年代初期国家对于土盐户的大力转业动员,大量土盐户通过合作化的形式被国家纳入了国家农业耕作的体系中。发人深省的是,土盐户的生产迅速又以集体形式的熬制重新出现。尤其是在 1950 年代的末期,土盐的另一项副产卤水成为新的关注焦点,国家为了保证农业用肥大力开发卤水生产,形成了土盐生产的最终转型。由此看来,生产食用的“土盐”虽是土盐生产的重要方面之一,但土盐生产实则与地方社会存在着更为广泛的联系。土盐生产的重点最终适应国家农业发展号召,与农业化肥原料的生产联系起来,这一转变体现了区域环境在集体化时期持续发挥的作用,盐碱化水土环境无法在短时期内得到改变,因此在其影响下长期形成的区域经济结构也无法打破,国家政策的压力下环境的影响在仍然促使大量土盐生产的存在,不同的是传统时期的个体土盐户被以合作化的集体生产所代替。

核心史料

该章主要利用一些村庄史志、集体化时代农村基层档案、田野调查口述访谈。

汾阳市《西陈家庄村乡土志》

民国十五年(1926)

“黑矾、圪卤为间接肥料”“圪卤能分解土壤内养分,供作物吸收,非能增重养分,连用不已,安得地力剥尽”。

《清徐县化工厂试制化学原料和土法配制两种化肥的经验》

山西省商业厅生产资料管理局编:《土制化肥》 1958 年

本县有 80% 以上的村子有硝土产卤水,县化工厂过去主要是利用硝土产卤水、火硝、土盐等产品,但销路不畅,为了打开销路为农业增加收入扩大生产,所以去年化工厂为了寻找生产门路曾经成立了苦汁推销站驻太原,供应钢厂工业原料,同时发现了这种卤

水里面含有很多化学原素……

《国务院关于恢复和发展土盐生产的指示》（节选）

1959 年 5 月 20 日

我国辽宁、河北、山东、山西、河南、安徽、江苏等地区，盐碱地多，历来都生产土盐。解放初期，海盐生产尚有富余，而土盐生产少、质量差，又不适合于食用，加之，生产又十分分散，一度采取限产和禁止生产的方针。几年来，随着社会主义改造的胜利和国民经济的飞跃发展，情况已经发生变化，盐的用途已由原来的民食为主转变为民食与生产并重。几年来，原盐生产虽有很大发展，但仍不能满足各方面日益增长的需要；农村基本上实现了公社化以后，又为发展土盐生产创造了有利条件。因此，发展土盐生产，无论从满足国家需要及增加当地公社收入方面来看，都是有益的和必要的。

《太原市物产志》（上册）

1960 年

本市郊区的小店、晋源及清徐县等地碱性地面上，盛产土盐、火硝、皮硝、硝盐及其副产品卤水。其制法颇为简单，是从碱性地面上提取含盐土加工熬炼而成。据了解，近几年内晋源一代农民一般不熬上述产品，在小店公社仍然是一项颇为主要的副业生产，其产量未计。在清徐县，大部分地区都生产土盐，主要产区为城光公社，关城公社和王答公社所属范围。当地社员每年都熬土盐，年产量约 1000 吨。其副产品为卤水，可作肥料，年产 330 吨。

太原市《古城营村志》

2009 年

施肥分为基肥（俗称底粪）、追肥两种。基肥旧时多以牲口粪、矛粪或秸秆土灰沤粪等为主，播种前均匀地泼撒到地面，然后深耕；另一种施基肥的方法是边播种边上粪，如播种冬小麦，撒上种籽后溜茅粪或卤水（俗称圪捞）；20 世纪 80 年代后，基肥多改磷肥或复合肥。追肥适于各种庄家、蔬菜。旧时村人在麦田、谷田、菜田中追加卤水或人粪尿、采用沟施、窝施、泼施和随水灌施几种方法。也有人窝施豆饼或牲口厩肥。

第五章 “成为农民”：1950 年代中国社会结构变迁（代结语）

简介

明代中期以后，随着人口增加和农业生产技术发展的限制，大量农民通过各种方式增加收入、补充生计，这一过程被一些学者称为农民的非农化过程。土盐户在明代以后的发展也可以看做是一个通过非农化手段补充农业生产不足的群体，但是其环境适应性的生产特征决定了其不可能走向更大的商品化生产，而只能是糊口性生产。1950 年代的土盐户改造是国家在社会主义建设中，力求使农民重新回到土地，成为职业的农业生产

者过程的一环。大量土盐户最终放弃土盐生产，走进合作社，成为社员的过程反映了 1950 年代国家社会结构变迁中，传统乡村社会向现代农村社会的转变。然而，环境的制约使这一转变困难重重，传统的生产以不同大方式继续存在，直到改革开放以后，更多就业机会的出现才使土盐生产最终走向消亡。

参考书目

1、论文类

- [1]段雪玉·盐、户籍与宗族——广东台山市海晏镇沙边村<陈氏族谱>介绍·盐业史研究·2008，3
- [2]段雪玉·宋元以降华南盐场社会变迁初探——以香山盐场为例·中国社会经济史研究·2012，1
- [3]胡英泽·古代北方的水质与民生·中国历史地理论丛·2009，2
- [4]李伯重·明清江南农业资源的合理利用——明清江南农业经济发展特点探讨之三·农业考古，1985，2
- [5]李晓龙·宋元时期华南的盐政运作与区域社会——以东莞盐场地区为中心·四川理工学院学报（社会科学版）·2013，1
- [6]李晓龙·盐政运作与户籍制度的演变——以清代广东盐场灶户为中心·广东社会科学·2013，2
- [7]李晓龙·灶户家族与明清盐场的运作——广东靖康盐场凤冈陈氏的个案研究·中山大学学报（社会科学版）·2013，3
- [8]孟万忠·历史时期汾河中游河湖变迁研究·博士学位论文·陕西师范大学·2011
- [9]孙立平·“过程——事件分析”与对当代中国国家农民关系的实践形态·清华社会学评论·2000
- [10]王尚义·太原盆地昭余古湖的变迁及湮塞·地理学报·1997，3
- [11]萧凤霞、刘志伟·宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会·中国社会经济史研究·2004·3
- [12]行龙·开展中国人口、资源与环境史研究·山西大学学报（哲学社会科学版）·2001·6
- [13]行龙·从“治水社会”到“水利社会”·读书·2005，8
- [14]杨蕊·官盐私运与私盐官营：清代陕西卤泊滩土盐弛禁之争及其与地方社会之关系·中国社会经济史研究·2013，3
- [15]张慧芝·明清时期潇河河道迁徙原因分析·中国历史地理论丛·2005·2
- [16]张慧芝·明清时期汾河流域经济发展与环境变迁研究·博士学位论文·陕西师范大学，2005

- [17]朱霞·民间卤水资源分配与国家灶户制度——白族村盐井的“十六灶”习俗为个案·云南社会科学·2007·1

2、著作类

- [1]【美】何炳棣著，葛剑雄译·明初以降人口及其相关问题：1638——1953·北京：生活·读书·新知三联书店，2000
- [2]【美】黄宗智·华北的小农经济与社会变迁·北京：中华书局，1986
- [3]【美】杜赞奇著，王福明译·文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村·南京：江苏人民出版社，2003
- [4]【美】黄宗智·长江三角洲小农家庭与乡村发展·北京：中华书局，1992
- [5]曹树基·中国人口史·第五卷·清时期·上海：复旦大学出版社，2001
- [6]丁长青，唐仁粤主编·中国盐业史（近代当代编）·北京：人民出版社，1997
- [7]费孝通·乡土中国与乡土重建·台北：风云时代出版公司，1993
- [8]黄国信·区与界·清代湘粤赣界邻地区食盐专卖研究·北京,三联书店,2006.
- [9]林毅夫·制度、技术与中国农业发展·上海：格致出版社·上海三联书店·上海人民出版社，2010
- [10]龙明先主编·龙家营村志·清徐史志丛书·《龙家营村志》编委会，2010
- [11]刘淼·明代盐业经济研究·汕头：汕头大学出版社，1996
- [12]舒瑜·微“盐”大义——云南诺邓盐业的历史人类学考察·北京：世界图书出版公司，2010
- [13]太原市农业合作史辑委·太原农业合作史·人物志·太原：山西经济出版社，1996
- [14]谭其骧·浙江省历代行政区域——兼论浙江各地区的开发过程·《长水集》上册·北京：人民出版社，2009
- [15]夏明方·近世棘途——生态变迁中的中国现代化进程·北京：中国人民大学出版社，2012
- [16]谢鸿喜·水经注山西资料辑释·太原：山西人民出版社·1990
- [17]张纪仲·山西历史政区地理·太原：山西古籍出版社，2005
- [18]清徐县地方志编纂委员会编·清徐县志·太原：山西古籍出版社，1999

3、古籍类

- [1]（汉）班固：《汉书》，北京：中华书局，1962
- [2]（北魏）酈道元注，陈桥驿注释·水经注·杭州：浙江古籍出版社，2001
- [3]（元）元脱脱等·宋史·北京：中华书局，1977
- [4]（元）元脱脱等·金史·北京：中华书局，1977
- [5]（明）宋濂等·元史·北京：中华书局，1976

- [6]（清）顾炎武撰，谭其骧、王文楚、朱惠荣等点校·肇域志·上海：世纪出版集团、上海古籍出版社，2004
- [7]（清）王嘉谟·徐沟县志·清康熙 51 年刻本
- [8]（清）顾祖禹·读史方舆纪要·北京：中华书局，2005 年
- [9]（清）嘉庆《大清会典》
- [10]（清）祁寯藻著，高恩广、胡辅华注释·马首农言·北京：农业出版社，1991
- [11]（清）王勋祥·补修徐沟县志·清光绪 7 年刻本
- [12]刘文炳：民国《徐沟县志》·太原：山西人民出版社，1992

中国朝鲜族在少数民族与跨国劳动力之间：

寻找归属感与想像中的家乡

李婧怡（香港科技大学人类学系）

摘要

从 1980 年代后期以来，中国东北的朝鲜族社群面临着空前的“韩国风”：劳动力们通过跨国劳务的形式追求财富积累与社会阶层中的向上流动。我以跨国流动作为透镜，去了解中国东北朝鲜族社群面临的社群解体、地方脱离和文化困境，以及中国朝鲜族的身份认同是如何被塑造的。通过论述国家力量的实施、少数民族化的历程、国际劳动力市场、朝鲜族自身的民族文化资本与资源、以及当地民族关系等因素是如何共同影响到他们的身份认同与对土地（东北）的归属感和空间想象，来进一步阐释中国朝鲜族群体如今面临着的文化撕裂的矛盾与痛苦的根源。

一、研究综述

根据 2010 年第六次人口普查，在中国大约有 1,830,000 的朝鲜族，其中吉林省的朝鲜族人口达到了 1,040,000 人。从 1980 年代后期以来的“韩国风”，在中国的朝鲜族大部分前往了韩国，成为了跨国劳工。根据韩国移民局公布的数据，截至 2014 年，在韩国打工的朝鲜族人口达到了 600,000。对于朝鲜族来说，去韩国打工成了他们在中国经济变革时期实现财富积累和社会中向上流动的策略。

中国的朝鲜族经历了几个阶段的尝试来脱离农村土地，最终实现跨国流动。从家庭联产承包责任制实施以来，在农村的朝鲜族剩余劳动力最先开始进程卖咸菜、开饭店。在 1980 年代后期，一些先锋又以探亲、假结婚、或者偷渡的方式前往韩国打工。在那时，去韩国的金钱代价是高昂的。一个家庭通常需要倾尽全部财力才能供一名家庭成员出国。到了 1992 年中韩建交，在梅河口山城镇的朝鲜族开始经过镇政府劳务办的介绍，分批被派往韩国打工。直至 2014 年，韩国政府已经允许所有的中国朝鲜族都可以申请前往韩国。

如今，在只有留守老人和儿童的中国东北朝鲜族社群，通过中间一代人的出国打工和汇款，人们开始经历城市化。这不是农村的城市化，而是人们生活方式的转变。朝鲜族的经济水平得以提高，但同时其社会正面临着前所未有的危机。对于老人，他们似乎像是被抛弃了。绝望、健康问题、病痛和死亡的威胁时时威胁着他们。对于孩子，缺乏父母关爱、管教以及消费主义的普及是一个普遍现象。至于原本属于他们的农业土地，

已经从 90 年代初开始逐渐地被集体承包给当地的汉族农民来耕种水稻。

总的来说，朝鲜族社群现在面临着家庭关系的瓦解，自我认同的模糊，以及与东北土地的断裂。为什么朝鲜族愿意付出如此高的代价实现跨国流动？是什么样的价值观和制度力量支配着他们与家庭、土地关系的断裂？在流动过程中，他们的身份认同又是如何被塑造的？通过回答以上问题，我进而提出研究问题（Research Question）：为什么朝鲜族会面临这样的文化断裂与少数民族困境？即作为一百年前从朝鲜半岛移民进入中国的一个外来民族，为什么朝鲜族不能与中国本土主流社会深度融合？在这样处于“之间”（in between）的状态中，他们的文化撕裂的痛苦根源来自何处？

我尝试通过这篇毕业论文来回答如上问题。我的论文可以分成六个章节。

在第二章中，我讨论 1947—1978 年之间朝鲜族的少数民族化过程。我认为在中国，朝鲜族的身份是在国家权力的实施和自身的较量当中被塑造的。通过这样的较量，朝鲜族在其中寻得自己的角色。并且对于不同层级的人，他们对自己和国家的想象也是不同的。对于精英阶层（参战者 / 党员），他们代表了党和国家，他们的价值观即是从上而下的观点。对于大众（农民），他们的日常生活体现了朝鲜族的价值观，是自下而上的视角。

在第三章我论述了国际劳动力市场对留守老人的作用。我认为朝鲜族在受到国际资本、国际劳动力流动、以及中国经济变革的影响下，利用民族文化资本与纽带来实现跨国流动。对于老人他们只能想象在死后实现空间的穿越。即他们想象死后灵魂可以回到朝鲜半岛的老家，并且试图切断与东北、与子孙后代的联系。他们通过自己的民族文化与历史记忆来与国家权力相较量，并构建和维持这样的价值观。在这一章节，我回应 Erik Mueggler 的研究。我提出对于朝鲜族，问题是“陌生化”。一方面，他们不可能回到自己的文化起源地——韩国，另一方面，他们也陌生化着中国大地。在这样的文化撕裂与困境中，他们是没有归属感的一群人。

第四章中我谈论了家庭关系的危机与瓦解。在跨国流动中，家庭关系是如何维系的？我提出 1，跨过劳动力与土地（farmland）的联系是通过留守老人来维系的。2，老人因为其代替抚养的职责成为了两代人（劳动力与孩子）之间的联系纽带。3，除了日常生活中的联络（电话，网络），家庭关系也是被汇款维系的。4，对于跨过劳动力，在他们心中想象中的家意味着一个更好的未来，尤其是对于他们的孩子。一个现代的城市中的楼房将会成为他们未来的家。

在第五章中我以汉族为背景，透过他们来看待朝鲜族，并且讨论土地资源的转交。从 1990 年代初开始，随着朝鲜族赴韩国打工，他们的耕地被承包给了当地汉族人来种植水稻，水稻耕种技术也被转交给了汉族。我认为这样的土地关系一定程度上改变了朝鲜族与汉族之间的关系与联系。朝汉不再是单纯的地理位置与空间的共存，更是一种契约关系。土地承包使得两个民族建立了基于契约的伙伴关系。朝鲜族社群的老人和领导

层与汉族的关系更加紧密。同时，大米种植与土地变成了可获利的可转移的文化资源、土地资源与生产方式。它们成了桥梁与纽带。被承包出去的土地，成为了朝鲜族打工族与东北土地最后的一个联系。对于朝鲜族，如今土地（farmland）不再意味着家园或者生产资料，而是一种形式的资本。对于当地汉族，这片土地同时意味着 farmland, motherland and homeland.

最后我总结：1，在朝鲜族身份认同的构造中，国家扮演了重要的角色。在与国家力量较量的同时，朝鲜族发现它们对于中国东北土地少有归属感。2，中国经济变革、国际资本与劳动力的流动是推、拉朝鲜族实现跨国流动的环境因素。3，不同代人有不同的方式来切断与中国东北土地的联系。老人通过灵魂的转移，年轻人则用身体与劳动的转移。4，对于年轻人，文化意味着资本与民族资源并以此来实现跨国流动与财富积累。它们生活的意义是未来在城市中寻找更好的生活。对于老人，文化和历史记忆给了它们尝试空间与家园想象的机会。

二、论文目录

第一章 导论

- 1.1 朝鲜族社群现状
- 1.2 研究议题
- 1.3 相关研究回顾
 - 1.3.1 对家庭关系的研究
 - 1.3.2 对国家权力实施的研究
 - 1.3.3 对朝鲜族身份认同的研究
 - 1.3.4 理论回应：空间想像
- 1.4 研究的重要性
- 1.5 方法论与我的田野点
- 1.6 论文大纲

第二章 国家力量的运作：少数民族化的历程

- 2.1 梅河口的地理情况与清末移民
- 2.2 两个社群的农业传统
- 2.3 国家力量的运作：对朝鲜族的民族动员
- 2.4 深入控制：1949 年后的社会生活
- 2.5 裴老先生的生活史
- 2.6 小结：在地方语境中朝鲜族的建立

第三章 从跨国劳动力到老年社会：流动时代的空间想象

- 3.1 国际劳动力的出现：跨国流动的背景
 - 3.1.1 改革开放与家庭联产承包责任制

- 3.1.2 跨国流动的第一步尝试
- 3.1.3 “韩国风”的潮流
- 3.2 死亡的威胁
 - 3.2.1 健康问题与怀旧情绪
 - 3.2.2 一个令人震惊的消息
- 3.3 保健品卖场：一个提供“家”的想象与历史记忆的场所
- 3.4 死亡意识，想象中的家，与空间穿越
 - 3.4.1 火化的时代背景
 - 3.4.2 撒骨灰与死亡观念
- 第四章 危机与分裂：家庭关系的瓦解
 - 4.1 脆弱的家庭关系
 - 4.1.1 孩子抚养职责的转移——祖母
 - 4.1.2 孩子抚养职责的转移——寄宿老师
 - 4.1.3 脆弱的代际联系：子女与父母之间的异化
 - 4.2 失控的孩子
 - 4.3 现代生活方式与社群的城市化
 - 4.3.1 汇款
 - 4.3.2 身体的城市化
- 第五章 从汉族社群看朝鲜族：土地资源的转交
 - 5.1 土地契约与民族关系
 - 5.1.1 土地转交的过程
 - 5.1.2 承包户的选择策略
 - 5.1.3 汉族承包户与朝鲜族领导的关系
 - 5.2 水稻农业的机械化
 - 5.2.1 机械化的实施情况
 - 5.2.2 机械化与新型劳动关系
 - 5.3 “东北大米”：梅河口大米与秋田小町
 - 5.3.1 秋田小町的由来
 - 5.3.2 从朝鲜族到汉族：水稻耕种文化的转移
- 第六章 结论

Chapter 1 Introduction

- 1.1 Current Situations of Korean Minorities and Research Questions
- 1.2 Literature Review
 - 1.2.1 Researches on Family Relations
 - 1.2.2 Researches on State Power
 - 1.2.3 Studies on Korean Minorities' Identity

1.2.4 Theoretical Reflection: Space Imagination

1.3 Significance

1.4 Introduction of My Fieldwork and Methodology

1.5 Outline of the Thesis

Chapter 2 Operation of State Power and Construction of Korean Chinese: Gaining Residential Rights and Process of Minoritization in Meihekou

2.1 Geographic Environment of Meihekou and History of Immigration since Late Qing Dynasty

2.2 Different Agricultural Traditions of Han and Korean Communities in China

2.3 Integrating Koreans into Chinese Nationalism: Operation of the State Power during the Wartime

2.4 Further Control by the State: Social Life after 1949

2.5 A Life History of Mr. Pei

2.6 Summary: Construction of Korean Minority in Local Context

Chapter 3 From Return Migration to Recreated Homeland: Space Imagination in Migration Era

3.1 The Rise of International Labor: Background of Cross-Border Migration

3.1.1 1980-1992 First Step of Cross-Border Migration

3.1.2 1993 The Fashion of “Korean Wind”

3.2 Threat of Death

3.3 Health Consuming and Nostalgia

3.4 Death Ritual, Imagined Homeland, and Space Travel

4.4.1 Background of Cremation Led by the State Since the 1960s

4.4.2 Sprinkling Ashes in Death Ritual and Their View of Death

Chapter 4 Crisis and Fragmentation: Disintegration of Family

4.1 Fragile Family Relations

4.1.1 Transference of Childcare Obligations to Grandparents

4.1.2 Transference of Childcare Obligations to Teachers

4.1.3 Weak Intergenerational Relations: Alienation of Children and Parents

4.2 Loss of Discipline: Children out of Control

4.3 Modern Life Style and Urbanization of the Community

4.3.1 Remittance

4.3.2 Physical Urbanization

Chapter 5 To View Koreans through the Lens of Han: Transference of Land Resources

5.1 Land contract and Ethnic Relations

5.1.1 Process of Land Transference

5.1.2 Strategies and Criteria When Choosing Contractors

5.1.3 Relationship between Leaders of Korean Society and Han Contractors

5.2 Mechanization

5.2.1 Conditions of Mechanization

5.2.2 Mechanization and Emergence of New Labor Relations

5.3 “Rice in Northeast China”: Rice in Meihekou and Akitakomachi

5.3.1 History of Cultivating Akitakomachi

5.3.2 From Koreans to Han

Chapter 6 Conclusion

附部分田野材料

1、裴的部分生活史：“我 1931 年生在南朝鲜庆尚北道，2 岁时跟着父母一起来的中国东北。那时候还是冬天，我妈妈背着我来。那时的朝鲜生活困难，父亲先来了中国，到了通化县的哈尼河，是现在通化市往西北 80 多里地。他来投奔他的大爷家，也就是他爸爸的哥哥家的儿子。在哈尼河。那是大山沟。姐姐就丢给在南朝鲜的叔叔、爷爷奶奶寄养。他来了这里就种田。那时候的朝鲜半岛被日本人侵占了，朝鲜亡国了，贫苦农民生活不下去了，托亲戚朋友过来的。也有很多爱国人士过来。他们就去了苏联一带。后来日本鬼子为了侵占朝鲜土地，把日本农民迁到朝鲜来种地，强迫把朝鲜农民动员到东北。这是换位移民。那时日本国内经济危机。人民都吃不上饭了。原来在老家的时候也是种水稻。朝鲜半岛山区多，没有平原。像梅河这么多的平原地，朝鲜都没有。平原一带种水稻，山地种旱田。旱田能有 2/3，水田才 1/3。旱田种玉米、大豆、谷子、麦子。没有高粱。水田一年种 2 茬。水稻和麦子交替着种。水稻割完以后马上种麦子。第二年开春再种麦子以后再种水田。朝鲜人来东北种水稻是因为水田产量高。

他后来离开哈尼河是因为被日本鬼子盯上了。第一次给独立党、爱国人士送了粮食、衣服。日本鬼子觉察到了。后来给共产党也送粮食、衣服，在那里呆不下去了。他叔叔就说你赶快离开吧。后来去抚顺呆了一年，然后就到了现在海龙镇的城南。

据我所知，来到中国的朝鲜族，几乎没有在一个地方扎根的，都搬家至少一两次，有的都搬十多次。都是生活逼迫的。这地方生活不太好，有的开荒地方，投资也少，挣钱多，打粮多，所以往开荒的地方去。刚来的地方租子太高，有的 3/7 开，有的 4/6 开。就是秋收的时候稻子的 3、4 成都交给地主。开荒不费劲，打粮还多。头 1、2 年还不交租。后来还得缴租是因为人家的地。开荒的地一般都是人家不要的地，草甸子、小树林。

梅河口土匪的名称也挺多。能有十多名号吧。9、18 以前更多。9、18 以后好一点。解放前多。朝鲜族受两种歧视，一方面是地主，另一方面是土匪。土匪看高丽棒子有钱，什么都拿。种水田比汉族人种旱田收益高。朝鲜族生活习惯比汉族人利索干净一点。过去伪满，1945 年以前，农村没有晾衣绳，冬天基本不洗衣服。

后来在城南定居下来，一直到东北解放。解放以后，我是独生子，我爸爸还在这里。1945 年我妈妈领着我和我妹妹，妹妹 4、5 岁，我刚刚小学毕业，又一起回到南朝鲜，呆了六个月，1946 年 4 月初快开化了又回来了。沿着鸭绿江半夜偷渡来的。经历了中朝国境线和三八线。差点就死在那里了。那时候 38 线都不让过，你过就开枪打死。那时就已经完全两个过。38 线以北是苏军，以南是美军。南北朝鲜国军还没形成呢。都是美、苏说了算。走的时候很顺利，刚解放，波茨坦公告刚定。全世界三个国家战胜国占领。东西德国，南北越南，南北朝鲜。去的时候火车都通了，1945.8.14 平壤上的车。从吉安—满浦—平壤—火车过了 3、8 线—金泉。我老家在金泉往南四五十里到金谷。那时火车还是敞篷车火车，从吉安到平壤坐的火车。

到了南朝鲜老家，那里土地已经有别人占了，什么也没有了，亲戚对我们也不是很热情。为了生活去了晋州呆了一个月，又去了大邱，然后回到了梅河口的城南继续种地。”

2、保健品事件的态度

聚在一起的时候，这些老年人几乎所有共同话语都是韩国保健品卖场。但是，与我原先认为不同的是，多半的人知道自己是在“被骗”。即便如此，他们也依旧愿意去。其中一部分人的心态是：

—“那个韩国人说话很有意思。去那里很开心，跟着一起动一起笑，每天都出汗。在家也没事做，就去看看。即便你不买他们的东西，去也是一种乐趣。但是不要去砸场子，要给他们一点面子。假如他是你的子女，在外面辛苦地打拼赚钱，你也不希望他受人冷眼，希望他的生意做得好。假如你怕被骗钱，那你买一点不太贵的日用品，意思一下也是可以的。”

—大家都买，所以我也买

—有的人什么都买，买的的人，商贩会热烈表扬，所以他们就更爱买了

—买东西这个事情是有瘾的，买了就还想买

—小东西也是要买一点，毕竟去领了他们的赠品，他们也很卖力地讨你开心

—他们做商人的，也要照顾一点他们的感受。他们送这么多赠品，说话这么好听，不买良心上过不去。那天下午在卖牙膏和化妆品的时候，那个小伙子叫卖得很卖力，希望能把最后几个卖出去。我当时就觉得一股血涌上我的脸，不买就是良心过不去，所以我买了两支化妆品。

3、怀旧情绪

“我觉得，以前结婚以后生了几个孩子，带着儿女白天下地干活，晚上回来做饭，给孩子补衣服，看着孩子狼吞虎咽，每天费心思去过生活，那时候的日子是最有意思的。虽然很穷，又很辛苦，干农活很累，睁开眼睛就忙着干活，但是那时候再累，睡一觉醒来就又精神了，心情也好。现在可能也是老了身体不好了，虽然钱多了，生活条件好了，但是没什么意思。”

4、丧葬仪式与死亡观念

车：“6年前，我哥哥觉得自己老了，子女全都分散在各地了，出国的出国。没有办法每年给先人上坟埋新土，不填新土坟就会塌掉以后没人认得了。所以就把爷爷奶奶和父母的坟刨了重新火化了全撒到前面的河里了。从此以后后代就要全都顺从着撒进江河里。一般就是先人撒到哪里，子孙后代就撒到哪里。

水会选择流动的活水，死水和小池塘、水库那都不行。一些去了大城市的就在那些地方的大河里，比如有去松花江或者沈阳浑河的。我们这里就一般都撒在水库流下来的河里。

这就是根据死者的意愿，扬在山上或者土里。去山上的那就是希望死后能在山里活着，吃山野菜。去水里那就是愿意吃鱼吧。”

朴：“我父亲去世的时候，我弟弟还是坚决想要火化以后买个墓地，这样能让后代也知道要去祭拜一下。但是我婶婶就说，现在子女们都不在跟前了，都在不同的地方干活工作，一呆就是好多年，上韩国的上韩国，去大城市的去大城市，每年清明节得有人扫墓。你放去了墓地，每年都没有人给扫墓，就成了没人认的墓了，这样不好。所以最后还是把骨灰撒进江里了。我听老人有个说道，就是骨灰撒进江里，能顺着着江水回到故乡老家了……住在鸭绿江什么的也许能，但东北这其他地方，后来也就都这么做了。”

李：“死了以后做什么事那都是迷信。人死了就什么都没了，做那些都是没用的事情。人活着的时候应该做些什么，死了有什么用。要在活着的时候对他好。”

金：“我们每年过年和清明节都会去山上祭祀。我们家老头的父母就埋在后面山上，每次去就是祭拜他们。摆一些吃的和酒，在坟前说一会话就回来了。今年过年我的儿子和孙子回来，也带着他们去祭拜了。我的孙子5岁从小就知道祭祀是怎么回事了。我们之所以回去是因为年年都去就习惯了。而且也许这样做对孩子们，对下一代也有好处，庇佑家庭和后人。”

5、家庭关系

在全 ZS 生日那天，来了两个同班女生，是寄宿在小区老师家里的孩子。那天共来了 11 个孩子，其中大部分都有母亲或者老人在家看护。这些孩子在家里吵吵闹闹，并没有吃多少食物就下楼去玩了。而那两个寄宿的女生，从进门开始便对我们行礼，显得十分有礼貌和拘束。在吃饭的时候也不多言，只是埋头苦吃。她们两个是桌上吃得最多、吃到最后一个的。吃完了才下楼去玩。

洗碗的时候金 CN 和李 AZ 谈论这些小孩：“那两个住宿的女生，住在老师家里，即便别人说老师人再好，那也不是自己的家，总归要看人脸色过日子。平时老师肯定也不会做这些好吃的，她们想吃什么也会不好意思开口跟老师要。所以今天这个场合，她们肯定敞开了肚子吃，吃到最后都吃撑了。”

小学生崔 ZM 在作文中写道：“我做梦都想看见的妈妈从韩国回来了，买了新电脑，买了好吃的和衣服。”金 CN 看到这篇作文反复对身边的人说起：“我觉得把孩子交给奶奶，父母去韩国赚钱，心里也很不是滋味。孩子在母亲身边的这些天，看上去有自信多了，每天回来都抱着我睡觉。但是没办法，一个月到期后我还是得去韩国赚钱。虽然很舍不得。”

6、汉族种水稻

卢金虹家使用机器插秧已经六七年了。他说，使用机器比人工的一年全部费用能省去三万块。仅仅插秧的部分，雇人插秧一亩地（四合都使用小亩：667 平方米一亩）一天 120 块，而且这个价格每年都在涨。一人一天能栽 2-3 亩地。除工资外还要包工人一天的饭。一天人最多的时候能雇 20 多人。我目睹许洪臣一天发出去工资一万五。他的那些雇工来自东丰县的安乐、卧牛和福合村。而卢金虹说他使用机器，只需要花油钱和买食物的钱，一年一共就两三千块。用人工插秧速度快，插秧时间一共就三四天，因为一次可以雇很多人，而使用机器，夫妇二人就可以完成，劳动强度没有那么大，但是速度慢，因此机器插秧对于卢家 160 亩地，需要 7-10 天的时间才能完成。

广林说“买机器是一种投资，一来机器太贵，一次性买不起；二来投入那么多钱在机器上，不知道什么时候能回本，而且包地的政策不知道什么时候改变，俺们这些分包户一年一定，所以心里没底，万一以后不给包了，机器钱也就浪费了。”

针对广林的这一说法，卢金虹认为：“他们那都是目光短浅，只看眼前利益。用机器那都是长远利益。用机器还是省钱的，不用雇那么多人，未来的趋势肯定是机械化。”

参考文献

Books in English:

- Barabantseva, Elena. 2015. "Who Are 'Overseas Chinese Ethnic Minorities?' China's Search for Transnational Ethnic Unity." *Modern China* 38 (1):78-109.
- Brenner, Neil. 1999. "Beyond State-centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies." *Theory and Society* 28: 39-78.
- Choi, Woo-Gil. 2001. "The Korean Minority in China: The Change of Its Identity." *Development and Society* 30 (1): 119-141.
- Ding, Xueling. 1999. "Who Gets What, How? When Chinese State-Owned enterprises Become Shareholding Companies." *Problems of Post-Communism* 46.3 (May-June): 32-41.
- Eckert, Carter J., Ki-baik Lee, Young-Ick Lew, Michael Robinson, and Edward W. Wagner. 1990. *Korea Old and New: A History*. Seoul: Ilchokak.
- Elliott, Mark C. 2001. *The Manchu Way: The Eight Banners and The Ethnic Identity in The Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Fan, C. Cindy. 2008. *China on The Move: Migration, The State, and The Household*. New York: Routledge.
- Gottdiener, Mark. 1985. *The Social Production of Urban Space*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1987. "Space As A Force of Production." *International Journal of Urban and Regional Research* 2 (3): 405-417.
- Freeman, Caren. 2011. *Making and Faking Kinship: Marriage and Labor Migration between China and South Korea*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Gell, Alfered. 1982. "The Market Wheel: Symbolic Aspects of an Indian Tribal Market." *Man* 17 (3): 470-491.
- Ginsburg, Tom. 2004. *Legal Reform in Korea*. London and New York: Routledge Curzon.
- Hall, Stuart. 1997. "The Local and The Global: Globalization and Ethnicity." In *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, ed. Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat, 173-187. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hewison, Kevin, and Ken Young. 2006. *Transnational Migration and Work in Asia*. London and New York: Routledge.
- Jin, Woong Kang. 2008. "The Dual National Identity of the Korean Minority in China: The Politics of Nation and Race and the Imagination of Ethnicity." *Studies in Ethnicity and Nationalism* 8 (1):101-119.
- Kim, Choongsoon. 1992. *The Culture of Korean Industry: An Ethnography of Poongsan Corporation*. Tucson: University of Arizona Press.
- Kim, Hyejin. 2010. *International Ethnic Networks and Intra-Ethnic Cultural Conflict: Koreans in China*. New York: Palgrave Macmillan Press.
- Kim, Jaesok. 2013. *Chinese Labor in a Korean Factory: Class, Ethnicity, and Productivity on*

- the Shop Floor in Globalizing China*. Stanford: Stanford University Press.
- Kim, Minjeong. 2013. "Citizenship Projects for Marriage Migrants in South Korea: Intersecting Motherhood with Ethnicity and Class." *Social Politics* 20 (4): 455-481.
- Kwon, June Hee. 2014. "The Work of Waiting: Love and Money in Korean Chinese Transnational Migration." *Cultural Anthropology* 30 (3): 477-500.
- Luova, Outi. 2015. "Transnational Linkages and Development Initiatives in Ethnic Korean Yanbian, Northeast China: 'Sweat and Sour' Capital Transfers." *Pacific Affairs* 82 (3): 427-446.
- Lee, Chae-Jin. 1986. *China's Korean Minority: The Politics of Ethnic Education*. Boulder and London: Westview Press.
- Lee, Jeanyoung. 1999. "China's Policy towards the Korean Minority in China 1945-1995." PhD diss., University of London.
- Li, Nan. 2013. *Floating Boundaries: Gender Roles and Identities of Chaioxianzu Transnational Women Workers*. PhD diss., The Chinese University of Hong Kong.
- Lin, Hsiao-ting. 2011. *Modern China's Ethnic Frontiers: A Journey to the West*. Routledge Studies in the Modern History of Asia.
- Mathews, Gordon. 2011. *Ghetto at the Center of the World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mueggler, Erik. 2001. *The Age of Wild Ghosts*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Nam, Jung Hyu. 1989. "Korean Minority Nationality in China: A Case Study of China's Minority Nationalities Policy." PhD diss., The University of Connecticut.
- Noh, Gowoon. 2011. *Life on the Border: Korean-Chinese Negotiating National Belonging in Transnational Space*. PhD diss., University of California, Davis.
- Oliver, Bernard Vincent. 1993. *The Implementation of China's Nationality Policy in The Northeastern Provinces*. San Francisco: Mellen Research University Press.
- Park, Hyun Ok. 2005. *Two Dreams in One Bed: Empire, Social Life, and the Origins of the North Korean Revolution in Manchuria*. Durham: Duke University Press.
- Park, Jung-Sun and Paul Y. Chang. 2005. "Contention in the Construction of a Global Korean Community: The Case of the Overseas Korean Act." *The Journal of Korean Studies* 10(1): 1-27.
- Rees, David. 1988. *A History of Modern Korea*. New York: Hippocrene Books.
- Robinson, Michael E. 2007. *Korea's Twentieth-Century Odyssey*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schiller, Nina Glick, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton, eds. 1992. *Towards A Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Shao, Dan. 2011. *Remote Homeland, Recovered Borderland: Manchus, Manchoukuo, and*

Manchuria, 1907-1985. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Books in Chinese:

- 陈志明. 2012. 《迁徙、家乡与认同——文化比较视野下的海外华人研究》。北京：商务印书馆。
- 姜学洙, 崔振东. 《发展中的延边农村——吉林延吉市依兰镇春兴村调查报告》。北京：社会科学文献出版社。
- 姜栽植. 2007. 《中国朝鲜族社会研究——对延边地区基层民众的实地调查》。北京：民族出版社。
- 金春善. 2013. 《中国朝鲜族通史：上册》。延吉：延边人民出版社。
- 金春善. 2013. 《中国朝鲜族通史：下册》。延吉：延边人民出版社。
- 金泽中. 1985. 《韩民流移东北之研究, 1860-1910》。台北：国立政治大学。
- 李承律. 2008. 《东北亚时期的朝鲜族社会》。北京：世界知识出版社。
- 李明根. 2012. 《延边朝鲜族史：上册》。延吉：延边人民出版社。
- 李明根. 2012. 《延边朝鲜族史：下册》。延吉：延边人民出版社。
- 李香喜, 崔振东. 2012. 《长白山下朝鲜族第一村——吉林安图县万宝镇红旗村调查报告》。北京：社会科学文献出版社。
- 内蒙古朝鲜族研究会编. 1995. 《内蒙古朝鲜族》。呼和浩特：内蒙古大学出版社。
- 沈万根, 张晗. 《东北边疆新农村：吉林珲春市杨泡满族乡杨木子林村调查报告》。北京：社会科学文献出版社。
- 沈万根. 2006. 《图们江地区开发中延边利用外资研究》。北京：民族出版社。
- 孙静. 2008. 《“满洲”民族共同体研究历程》。沈阳：辽宁民族出版社。
- 杨军. 2006. 《高句丽民族于国家的形成和演变》。北京：中国社会科学出版社。
- 于建嵘. 2001. 《岳村政治：转型中国乡村政治结构的变迁》。北京：商务印书馆。
- 孙春日. 2009. 《中国朝鲜族移民史》。北京：中华书局。
- 张琏瑰. 1996. 《1945年以前国际政治中的朝鲜和中国》。哈尔滨：黑龙江教育出版社。
- 张艳春, 崔振东. 2012. 《边疆盛开的黑牡丹：吉林敦化市黄泥河镇双泉村调查报告》。北京：社会科学文献出版社。

Local Documents:

- 曹文奇. 1990. 《鸭绿江边的抗日名将梁世风》。沈阳：辽宁人民出版社。
- 崔圣春. 1997. 《延边人民抗日斗争史》。延吉：延边人民出版社。
- 冯仲云. 2008. 《东北抗日联军十四年苦斗简史》。北京：中央文献出版社。
- 高永一. 2009. 《朝鲜族历史年表及教育史料选》。沈阳：辽宁民族出版社。
- 海龙劝学所. 1908. 《光绪海龙府乡土志》。
- 梅河口市地方志编纂委员会. 1999. 《梅河口市志》。长春：吉林人民出版社。
- 赵万善. 2012. 《我是历史长河里的一滴水》。北京：中国文联出版社。
- 政协延边朝鲜族自治州委员会文史资料与学习宣传委员会编. 1985. 《延边文史资料第四

辑》。内部发行。

_____.1999. 《解放初期的延边》。沈阳：辽宁民族出版社。

_____. 2003. 《历史的回眸》。沈阳：辽宁民族出版社。

_____.2008. 《中国朝鲜族风俗百年》。沈阳：辽宁民族出版社。

_____. 2012. 《岁月的足迹》。内部资料。

_____. 2012. 《读史——延边朝鲜族史料》。内部资料。

当“黑苗”遇见耶稣：

黔东南一个信仰共同体的归信与生活

蒲涛（中山大学社会学与人类学学院人类学系）

一、研究缘起

选择对苗族基督教群体进行人类学的研究，是多方因素促成的结果。一般而言，人类学的宗教研究分为制度性宗教研究、民间信仰研究以及不同宗教信仰形式互动现象的研究。相较而言，就宗教人类学这一人类学分支学科来说，民间信仰一直是人类学宗教研究的主流，而对制度性宗教和不同宗教信仰间互动现象的研究则较少，特别是针对制度性宗教中基督教的研究则更是相当晚近的事。因而，在论文选题的倾向上，基督教是我的首选方向。

在我所生活和工作的贵州省，少数民族信仰基督教的现象较为引人注目，特别是在黔西北的花苗地区和黔东南黑苗地区，黔西北花苗群体曾在清末民初大规模归信基督教，其信仰中心石门坎也迅速成为“西南苗族文化的最高区”，被西方人称为“海外天国”，而黔东南黑苗中的基督教则以其传教上的失败而为人所知。

在选择田野点时，也曾经考虑过去久负盛名的黔西北“石门坎”，但以“石门坎”为田野点已经产出了一批硕士博士论文，是学术上的热门区，同时石门坎基督教现象历来也是宗教上、政治上的敏感区，而最终决定黔东南巴拉河流域“黑苗”基督教群体作为调查对象。原因如下：一是，黔东南巴拉河流域与石门坎一样在 1950 年代以前就有基督教传播的历史；二是，黔东南巴拉河流域的基督教与石门坎一样在经历了“四清”“文革”等各次政治运动的冲击都在 1970 年代末开始逐渐恢复并发展起来；三是，黔东南巴拉河流域的基督教在历史上虽然没有产生像在石门坎一样的社会影响力，但却具有其自身的坚韧性和生命力；四是，学术界对黔西北花苗基督教现象的已有了很多研究，却对黔东南黑苗基督教群体较少关注，两者也存在对比的可能性；五是，自身对黔东南苗族已有一些认识，而且能够较快速和方便的进入田野。

此外，调查前期对文献资料的初步阅读坚定了我选择对苗族基督教群体进行人类学研究的信心。宗教人类学于 20 世纪 90 年代末在欧美人类学界兴起了一个新的研究领域——基督教人类学，即围绕从人类学的角度来思考基督教这一世界性宗教在地方社会的表达与实践这一关怀，并以书写以基督教为民族志核心主题的宗教民族志的学术倾向为我进行苗族基督教群体的研究提供了新的视角。

同时，已有的一些研究基督教的学者所提出的有现实性和温度感的学术问题增强了

我对苗族基督教群体研究的热情。张坦在其《“窄门”前的石门坎》¹再版序言中提到这样一个感慨，他所关注的三个问题“一、为什么儒家文化二千年未能对苗族实现“教化”，而基督教文化却能在二十年中就造成整个族群的“皈依”；二、传教士并没有带来多少经济上的投资，却在短时期内奇迹般创造出“海外天国”；三、“锡安圣地”石门坎数十年后竟销声匿迹，而在同一时期、同一地区、同一族群中传播的基督教另一宗派却得以十倍发展”，张坦叹息自其著作出版二十年间无人对当年他提出的这三个问题进行正面关注和回应，这样的问题同样让我疑惑。吴飞在其《麦芒上的圣言》²发现，“天主教处理人世苦难的“技术”，只是一种留下表面的认同的技术，一种尽管可以彼此互相指认，但却不能认识自身的认同技术，恰恰因为有了这种技术，天主教才能进入村庄，但也恰恰因为这种进入村庄的技术，才使它不能进入人的内心，能够进入生活，但却因此不能全面地重塑人的整个生活风格”，吴飞深刻细腻的分析让我敬佩和触动，同时他的这一发现也是对《新教伦理与资本主义精神》一书中韦伯命题的批判与回应，吴飞研究的是天主教，那么对信仰基督新教的“黑苗”群体的研究又是否能够支持和回应这一问题呢？基督教人类学的倡导者和领军人 Robbins, Joel, 在其民族志大作《Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society》³中揭示了是基督教传入太平洋群岛上乌拉敏人（Urapmin）中两种文化和两种伦理并置所引起了“在罪中生活”的道德困境问题但却无法解决，这样的问题也是否会存在于中国的“黑苗”基督教群体呢？前人所创下的学术高峰让后学者既敬佩也畏惧，但也是一种前行的动力。

以上，是为研究缘起。

二、研究综述（框架与主要观点）

（一）人类学对贵州苗族基督教的研究

1. 人类学对贵州苗族的研究
2. 贵州苗族基督教研究
3. 人类学对贵州苗族基督教的研究

（二）宗教人类学的走向及基督教人类学

（三）中国基督教的人类学研究走向

1. 对中国基督教的总体研究
2. 国外对中国基督教的研究
3. 宗教社会学的中国基督教现状研究

1 张坦著. “窄门”前的石门坎 基督教文化与川滇黔边苗族社会. 贵阳：贵州大学出版社，2009.

2 吴飞著. 麦芒上的圣言 一个乡村天主教群体中的信仰和生活. 北京：宗教文化出版社，2013.07.

3 Robbins, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Univ. of California Press. 2004.

4. 对中国基督教的人类学研究

(四) 课题界定：西南少数民族基督教集体归信的个案研究

1. 国外人类学的基督教归信研究
2. 港台人类学界对基督教的“改宗”研究
3. 国内学界对基督教归信的研究

(五) 研究路径：作为日常生活的基督教集体皈信

1. 宗教与社会关系分析视角的演变
2. 作为日常生活的基督教集体皈信

这项研究定位于黔东南黑苗基督教群体的人类学研究，根据研究主题，拟从以下几个方面对相关文献进行综述。

一是人类学对贵州苗族基督教的研究，为了说明人类学对贵州苗族基督教特别是对黔东南“黑苗”基督教群体的研究的必要性，在此分别从“人类学对贵州苗族的研究”“贵州苗族基督教的研究”和“人类学对贵州苗族基督教研究”三个方面进行综述。我们发现人类学对贵州苗族社会文化的研究很少涉及基督教，有关贵州苗族基督教研究的也鲜有人类学的视角，两类研究中，人类学和基督教总是那么凑巧的分别的缺席，那么人类学能参与到并有助于对贵州苗族基督教的研究吗？同时我们也发现贵州苗族基督教的研究集中于黔西北的花苗地区，而黔东南黑苗基督教群体则鲜有人问津，因而对贵州黔东南黑苗基督教的研究就变得非常的有必要了；此外，在有限的可以看做是人类学式的贵州苗族基督教现象的研究中，我们重点会提到塞缪尔·克拉克(Samuel R Clark)、柏格理(Samuel Pollard)等长期生活在贵州外国传教士，虽然他们不是人类学者，但他们的记录为我们留下了宝贵的资料；张坦对石门坎的研究，进行了大量的实地考察，也运用了一些社会学理论对相关现象进行了分析，可以看做是宗教社会学或者区域宗教史的研究，还原了历史但对现状涉及不多；张兆和对基督教在黑苗和花苗中的不同命运做了精彩的分析，即将他们置于宏观的政治经济过程及所引起的族群认同变迁中，同时也关注从其各自所处的自然地理环境和社会生存空间，提供了一个非常具有解释力的框架，因其问题意识所向，对现状关注不多。

二是人类学分支学科宗教人类学出现了新的研究领域即基督教人类学，虽然支撑起这一领域的民族志研究并不在中国，也没有形成太多固定的研究传统，但其所关注的一些议题在中国也是同样存在的，并能够为贵州黑苗基督教群体的研究提供新的视野，更好的理解这一特殊群体的历史与现状。

三是，从学科上来看，对中国国内基督教这一特殊文化现象的研究，目前主要集中在哲学、宗教学、文学、历史学等学科领域，依靠文献资料的书斋式研究，主要关注历史上的基督教，虽然史学领域出现了结合了人类学的田野调查方法，对基督教的区域社会史和底层社会史的研究转向，但对当下社会情景下的基督教状况仍然不够关注，而关

注当今社会中基督教现象的社会学大多采用宏观的结构取向,并且主要关注的是城市里汉人社会中的制度性建设比较完整的基督教,而很少关注受地方传统文化影响较大的少数民族农村社区中的基督教,而人类学民族志的研究方式,或许可以弥补这些方面的不足,为理解中国社会中的基督教提供一个新的径路;此外,已有的国内外学者对中国基督教的人类学研大体可以归为三种路径:第一种是立足于地方社会中的基督教,集中探讨信教群体中的某一特殊的问题,这类研究以吴飞、罗力波、郭思嘉等人为代表,集中探讨信教群体的身份、认同和天主教的流动性等问题;第二种研究以理解基督教或基督教群体本身为倾向,以金志伟、刘诗伯、卢荣和为代表,着重把基督教本身的运作机制和信教群体的现实状态的呈现;第三种研究倾向于通过对基督教的研究来理解中国的地方社会。以李鹏、曹月如等为代表,这类研究把基督教放入到地方社会背景和历史进程之中,试图理解基督教与地方社会之间的关系。目前,这三种研究倾向皆有自己的优缺点,第一种有很好的理论视角,以当地基督徒的实际生活来设问并进行理论阐述,有很明确的问题意识,针对性和较强,在理论上也有很强的解释力;第二种研究目前就国内来说,其主要是以民族志方式来呈现中国教会和中国基督教的特点与运作情况,但缺乏理论对话和分析;第三种研究,通过理解特殊的文化现象来理解地方社会和人群是人类学一个基本的传统,基督教对于中国来说虽然是一个外来现象,但同时长时间的长发展中已经成为信仰群体自身文化的一部分,但在人类学的基督教研究中,如何把对基督教现象的人类学研究与对地方乃至中国社会文化研究结合起来,是一个很重要的方向,曹南来的研究是一个很好的先例。当然,三种研究取向并不是严格的界限分明的,笔者试图在三种取向的导向下,以贵州黔东南一个“黑苗”基督教信仰共同体为个案来做一些尝试和分析,也把对基督教的研究和黑苗社会文化的研究结合的起来,力图呈现较为真实而自然的呈现这一特殊的信仰群体。

四是,本研究定位于西南少数民族基督教集体归信的个案研究,从人类学对基督教集体归信这一现象的研究来看,欧美人类学虽然也是近年来才把基督教纳入到学科的关注范围和民族志的核心主题,但无论在理论方法还是民族志的数量、质量都处于学科的前沿,港台人类学界长期以来关注原住民、客家人的集体改宗现象,也取得了丰富的成果,形成了一个重要的研究领域,大陆学界对基督教集体归信现象也有一些重要的研究成果,但一个基本的问题是这些研究缺乏相互间的理论对话,在地区性的研究中,多为汉人社会基督教研究,少数民族地区的基督教研究还有拓展的空间;这项研究将黔东南巴拉河流域“黑苗”基督教群体作为中国西南少数民族集体归信现象的一个个案,以日常生活为视角,从黔东南“黑苗”与耶稣基督的相遇开始,探讨在不同社会情景下“黑苗”与基督教相处的过程,重点呈现基督教如何在“黑苗”社会文化中生存交融的状态,力图以民族志的形式呈现这一信仰群体的信仰实践和日常生活。

三、研究意义

第一，当人们提到苗族基督教时，首先会想到享誉海内外的黔西北石门坎大花苗的基督教皈依运动，黔东南的“黑苗”作为有别于黔西北花苗的一个特殊的群体，当其遭遇到世界性的制度性宗教基督教时是一个什么样的情景目前还没有得到足够关注，本研究能为西南少数民族基督教集体归信研究提供一个个案，也能为世界范围类非西方社会的基督教集体归信研究提供民族志的对比参照。

第二，国内外学术界，对中国社会中基督教的研究，目前主要集中在哲学、宗教学、文学、历史学等学科领域，特别是历史学研究领域最为集中。这些研究对作为抽象意义上的基督教文化和思想进行了研究，主要是依靠文献资料的书斋式研究，相对而言主要关注历史上的基督教，而对日常生活状态下一般民众的基督教信仰情况关注不够，本研究一改这一研究取向，从人类学的视野立足于长时段的田野观察，呈现一个苗族基督教群体基于日常生活的信仰实践，为认识中国社会的基督教提供一个民族志个案，同时也能丰富对基督教这一世界性宗教多样性和地方性的认识。

第三，对基督教的人类学研究是近年来宗教人类学这一人类学重要分支学科的一个新研究领域，与欧美人类学界的成果相比，中国人类学界的基督教研究尚处于起步阶段，且没有形成学术自觉，已有的研究业缺乏理论的对话甚至是经验性的参照对比，本研究针对目前这一状况，试图将对地方社会文化、对信仰群体本身和对基督教本身的理解三者结合起来运用于一个具体的民族志个案研究，以达到使人类学研究的基督教和中国研究相结合的目的。

四、田野概况

本研究的研究对象是生活在贵州省黔东南巴拉河沿岸的“黑苗”基督教群体。巴拉河⁴位于贵州省黔东南苗族侗族自治州境内，是清水江的支流，史称九股河⁵，源于雷公山西北麓猫鼻岭，流经雷山、凯里、台江等县市，凯里季刀苗寨以下称巴拉河，以上称“丹江”，在台江施洞镇巴拉河村汇入清水江，河全长 141.1 公里。黔东南“黑苗”基督教群体的恰好大部分呈点状的分散在巴拉河中游两岸附近的苗寨中。“黑苗”是黔东南苗族的他称，自称 Hmub（谐音牡）或 ghab nus（谐音：嘎瑙），“黑苗”这一人群的称呼最早出现在明弘治以后，在清代典籍中是黔东南苗族的统称，随着黔东南地区逐步从“化外之地”进入封建王朝的版图，“黑苗”所指称的人群范围有过多变化，但这一称呼却一直延续下来⁶，明清地方志书、外国传教士和民国时期的学者都沿用了这一称呼，直到新中国成立之后民族识别工作的完成，这一称呼逐步淡出人们的视野，被

4 “巴拉”即“排乐”。“排乐”亦名“平乐”，是巴拉河左岸的一个村寨片区名，是苗语音译。

5 因生活在河两岸及周边的人群为“九股苗”而得名，股亦为“鼓”，“鼓社”是传统苗族社会里的家族单位，九股即为九个鼓社。

6 杨庭硕，潘盛之编著. 百苗图抄本汇编. 贵阳：贵州人民出版社，2004，第 107-111 页。

更为科学的支系名称所逐渐取代, 20 世纪 90 年代后, 随着黔东南旅游业的兴起, 人们开始认识到苗族内部的复杂性, 传统的支系名称和相关研究重新进入到学者的视野。

(一) 苗族与“黑苗”

苗族主要分布在中国西南地区, 同时也分布于东南亚的越南、老挝、缅甸和泰国, 以及美国和法国等国家, 是一个跨国跨境民族。在中国苗族主要分布在贵州、湖南、云南、重庆河广西等省市, 据第六次全国人口普查资料, 全国苗族人口为 9426007 人, 男性 4870328 人, 女性 4555679 人⁷。其中贵州苗族人口位列全国第一位, 为 3968400 人⁸。而位于贵州东南部的黔东南苗族侗族自治州又是苗族分布最为集中的地方之一, 据 2013 年统计数据, 境内苗族总人口约 196.5 万人⁹。可以说, 国内苗族近半数在贵州, 而贵州苗族有近半数在黔东南地区。

苗族语言属汉藏语系苗瑶语族苗语支, 分为东部方言、中部方言和西部方言三大方言区。黔东南苗语属苗语中部方言(亦称黔东南方言), 巴拉河流域的苗语又属于苗语中部方言的北部次方言。依语言学家的分类, 苗族可区辨的自称有 Hmub(谐音: 牡)、Hmongb(谐音: 蒙)、Hmaob(谐音: 摸)、maob(谐音: 毛), ghab nus(谐音: 嘎瑙)、ghab Xongb(谐音: 仡熊)、deb songb(谐音: 带叟)等¹⁰。其中黔东南地区巴拉河流域的苗族大多自称 Hmub, 这是相对于汉族来说的自称, 但当在苗族内部他们会用 ghab nus(谐音: 嘎瑙)来称呼自己。

由于苗族支系的众多, 区分标准的各异, 元明清三朝的汉文文献中苗族的称谓十分庞杂。有红苗、黑苗、青苗、白苗、花苗、红头苗、清水苗、汉苗(偏苗)、东苗、西苗、紫姜苗、长裙苗、短裙苗、高坡苗、海巴苗、鸦雀苗、歪梳苗、九股苗、夭苗、打铁苗、角苗、克孟枯羊苗、康佐苗、坝苗、符苗、古董苗、生苗、熟苗等各种各样, 千差万别, 故有“百苗”之说¹¹。鸟居龙藏主要依据历史记载和有限的田野调查, 认为“纯苗”有下列五种: 红苗、青苗、白苗、黑苗、花苗, 其他皆不过为其分派而已¹²。这种分类不是鸟居的发明, 早在清初陆次云的《洞溪纡志》、田雯《黔书》等书中, 就已经非常明确地指出此五种大类。林翘华(1940)称“纯苗由 10 种构成, 即白苗、花苗、青苗、黑苗、红苗、山苗、青头苗、红头苗、喇叭苗、高坡苗。”他认为其他一些称谓大多是这十种

7 国务院人口普查办公室, 国家统计局人口和就业统计司编. 中国 2010 年人口普查资料 上. 北京: 中国统计出版社, 2012.: 205.

8 国务院人口普查办公室, 国家统计局人口和就业统计司编. 中国 2010 年人口普查资料 上. 北京: 中国统计出版社, 2012.: 37.

9 黔东南苗族侗族自治州统计局.黔东南概况(2013).<http://www.qdn.gov.cn/info/4111/31882.htm>

10 王辅世著. 苗语古音构拟. 国立亚非语言文化研究所, 1994.

11 刘锋著. 百苗图疏症. 北京: 民族出版社, 2004.

12 鸟居龙藏. 苗族调查报告. 国立编译馆译, 商务印书馆 1936 年版.

“黑苗”是一个宗族认同感很强，且非常重视血缘宗亲。往往一个村寨就是一个宗族，或者由几个宗族组成，相互间都是有血缘关系或者姻亲关系。同一祖先的后代都是同宗亲人，即便散居于不同地域，彼此间也许从无交互往来，但只要是宗族成员，就是有紧密血缘关系的一家人，就要有福同享，有难同当，同舟共济、荣辱与共。苗族社会中的各种节日就是宗族姻亲之间联谊的重要时间和场合。

由于作为宗族标志的“苗姓”在苗族日常的生活和交际中很少使用，它的社会功用正在慢慢地消融，就现实功用而言，“父子连名”在一定的程度上代替了“苗姓”的地位和作用，成为了辨明血缘宗亲关系的重要依据。实行父子连名制目的在于标明人名的所有者在社会公认的家族血缘系统中的位置。父子连名的宗系谱表虽纵横交错，体系庞大，但结构整密，在父子连名谱系中宗族血缘的递承关系，如谁是谁的至亲前辈或后代，谁与谁有着怎样的亲缘关系等等都一目了然。

“黑苗”在婚配方面严格遵照“同宗不通婚”的原则，把择偶范围界定在宗族血亲范围之外，严禁近亲血缘内部开亲。要做到这一点就必须依赖于父子连名谱系，因为只有通过父子连名宗族谱表才能准确地辨别不同家族之间地宗亲关系，才能明确地区分本家族与其他家族在宗亲血缘关系上的亲疏，同时，才能明确各自在宗谱中的辈分。

“姑舅表单方优先婚”是“黑苗”重要婚制。历史上，舅舅家的儿子有优先择聘姑妈的女儿为妻的权利，姑妈的女儿必须嫁给舅舅的儿子为妻，俗称“还娘头”。这种舅舅家儿子有权优先聘姑妈家女儿为妻的权利是单方面的，所以称“姑舅表单方优先婚”。这是苗族的财产继承制度决定的，为了保证嫁出的姑姑带走的氏族财产不外流，必须要求姑姑的女儿再带回来，这就是“姑舅表单方优先婚”存在的重要原因。苗族在实行“姑舅表单方优先婚”的同时实行“姨表不婚”婚制，姨表兄妹间严格禁止通婚。

黔东南“黑苗”节日所过的节日种类繁多，一年四季都有，既有苗族传统节日，也有汉族和其他少数民族节日，按时间编排，农历正月有春节、“大年”；二月有“敬桥节”、“姊妹节”、“翻鼓节”；三月有“姊妹节”、“三月坡节”、“种棉节”；四月有“四月八敬牛节”；五月有“端午节”、“龙船节”；六月有“吃卯节（吃新节）”；七月有“吃新节”、“七月半（中元节）”；八月有“中秋节”、“吃新节”；九月有“重阳节”，十月有“苗年”，腊月有“除夕”等等。在看待黔东南苗族过节的问题上，不应该以民族的不同来区分节日的归属，只要是节日当地的苗族都可能会过，但一般不会过所有的节日，村寨之间、村寨内部不同家族之间甚至不同家庭也会过不同节日，但不管过什么节日，甚至过汉人的春节，都与苗族传统信仰有关，或祭鬼或祭祖先。所以，黔东南苗族的节日是和信仰息息相关的。

与苗族传统文化的传承方式相一致，巴拉河地区“黑苗”基督教的传承也有家族亲缘的特点，改革开放以来，基督教在黔东南恢复的情况基本没有超出解放前“旁海教区”的范围，其分布及其所属家族宗亲的情况大致如下：翁色（王姓）开怀（顾姓），洞下

(杨姓), 乌大冲(刘姓), 挂丁(许姓), 南花(潘姓), 排乐(杨姓), 季刀(潘姓), 乌烧(潘姓), 乌轰(龙姓), 桃子寨(潘姓、李姓、毛姓)。

宗族、婚姻与节庆构成了巴拉河流域“黑苗”日常生活交往的重要网络,可以说基督教的进入黑苗社区和在黑苗社会中发展受限是为同一因素,那就是日常生活交往的宗族、婚姻与节庆这一牢固的网络的延续。

(三) 基督教的传入与发展

1807年基督新教传入中国,1877年基督教内地会传入贵州,在“苗疆开荒”政策的推动之下,1896年内教会传教士韦伯(F.B.Webb)在当时贵州都匀府清平县旁海猴场¹⁸建立了一个传教点,为基督教传入“黑苗”之始。然而传教士的传教事业并不顺利,基督教传入后不久就先后发生了两起教案,分别是1898年的“旁海教案”,一名外国传教士明鉴光(W.S.Fleming)和一位苗族传道员潘秀山被当地哥老会许五斤等杀害在重安江,另一起教案是1900年的“凯里教案”,32名被认为是参加了“丹江苗变”¹⁹苗族基督徒被当地地方官员处决。²⁰两起教案都引起了中英双方的外交交涉,“旁海教案”甚至持续交涉了八年之久,²¹在地方社会也产生了很大影响。这两起教案事实上是基督教进入到“黑苗”社会,被卷入到当地延续已久的苗汉矛盾和地方社会权利格局之中的结果,同时也表明基督教传入“黑苗”社会要面临地方官员,汉族士绅以及苗族社会文化等多重障碍,这些影响使基督教在清末时期的“黑苗”社会里没有取得重大发展,基本上局限于旁海这一传教点上。

到了民国,特别是1920年代以后,由于基督教内地会传教士常年不懈的坚持,终于在迎来了一些希望和转机,一些周边地方受到基督教影响的苗族人士开始主动把福音传到自己家族和村寨中去,基督教的影响范围才开始逐渐扩大。同时,在1920年代左右,内地会传教士胡致中(Maurice H. Hutton)在旁海创制了一种苗文,被称为“胡托苗文”。²²这套文字系统创制之后,胡致中开始执行他的圣经翻译计划,在当地苗族信徒的帮助之下,先后完成翻译并出版了马太福音、马可福音(1928),路加福音、约翰福音、使徒行传(1932),新约全书(1934),罗马书(1935)²³,以及一部赞美诗(1928)。这一工作对传教士的传教事业产生了一定的积极影响,更重要的是对苗族信徒集体宗教

18 今贵州省凯里市旁海镇猴场村。

19 贵州省文史馆校勘. 贵州通志: 前事志. 第4册. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991年, 第846页。

20 (英)塞缪尔·克拉克著(英)塞姆·柏格理著. 在中国的西南部落中. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009, 第67-80页。

21 贵州省宗教志编写办公室. 贵州宗教史料. 贵阳大南印刷厂, 1985年, 3-5页。(内部资料)

22 实际上,胡托苗文运用的汉语拼音字母来代表黔东南旁海苗语的音节,并不是原创性的文字符号,只能算是一种代用性和过渡性的文字书写系统,而且这套书写系统本身并不完善还存在很多问题,因而应用性不广,影响也不大。

23 陈建明,王再兴. 近代西南少数民族语言圣经翻译出版考述[J]. 宗教学研究, 2009, (第4期).

认同的形成起了很大作用。之后，内地会一直重视当地基督教事业的发展，但总的来说，基督教在黔东南苗族社会可以说算是艰难维持，仅仅零星的散落分布在炉山县和雷山县的一些苗族村寨中，靠着家族传承的方式得以延续，并没有取得令人瞩目的效果。

1950年3月，内地会最后一个被派往黔东南苗区的传教士韩蔚忠被驱逐出境。1953年夏，全县百余基督教信徒集中开怀福音堂举行大聚会，²⁴这是当地信徒所记得的最后的一次聚会活动，之后“黑苗”基督徒公开的宗教活动中断。

20世纪70年代末，随着宗教政策逐渐宽松，在各地宗教精英的带领下，各地信徒纷纷恢复公开聚会，基督教信仰活动得到了恢复。恢复之后在苗族农村教会没有超出解放前的地域分布范围，基本上是以家族为单位建立在原有信众的基础上。其中一个最大的变化是曾经作为传教中心的旁海教会虽然经过一些信徒的努力但最终没有得到恢复，信仰的中心则转移到了黔东南巴拉河沿岸的几个曾经主动领受并传播基督教的村寨，这几个村寨成为恢复信仰后信教人数最集中的分布区，并先后在政府的帮助下建立了教堂，信徒人数少而没有建立教堂的教会则在固定的家庭聚会点聚会。

这一时期基督教的发展中心主要集中在了巴拉河流域的几个村寨，而旁海地区因受到文革时期的强烈冲击，到现在为止，整个旁海镇信教家庭已经不足10户，礼拜活动时断时续。目前，整个黔东南州基督教信徒有1877人，其中苗族860人、侗族198人，汉族720人、其他民族99人²⁵，我所要集中关注的就是生活在黔东南州巴拉河流域的“黑苗”基督教群体，基督徒人数约四五百人。

巴拉河流域是“黑苗”的核心聚居区，同时也是基督教在黔东南相对集中的活动区域。根据黔东南民宗局官方统计黔东南全州有11座基督教堂或基督教聚会点（不包括天主教）²⁶，其中在巴拉河流域（包括雷山、凯里两县市）的教堂与聚会点分别是：位于凯里市三棵树镇开怀社区的开怀基督教堂，位于凯里市三棵树镇南花村的南花福音堂，位于雷山县丹江镇桃子寨的桃子寨教堂，位于凯里市乌大冲南尧的乌大聚会点，位于凯里市旁海镇翁色村的翁色聚会点，以及其他几个未登记在册的聚会点。其中，只有开怀、南花和桃子寨因信徒较集中且人数较多有基督教堂，均是由州宗教局出资、本地信徒出工出料于20世纪九十年代建成登记的。这一区域的苗族基督教信徒除了在宗族、婚姻以及节庆等传统文化纽带上有密切的交往和联系，而且在礼拜聚会上有制度化的安排和紧密联系，因此形成了一个拥有共同信仰的信仰共同体。

笔者到这一地区认识这一群体时，基督教已经传入了一百多年，如从改革开放恢复

24 贵州省凯里市地方志编纂委员会编. 凯里市志 上. 北京：方志出版社，1998，第190页。

25 庄勇. 少数民族村庄基督教与乡村政权关系研究：以黔东南四个苗族村寨为例. 2011年贵州省社会科学学术年会论文集，2011.

26 贵州省地方志编纂委员会. 贵州省志·宗教志. 贵阳：贵州民族出版社，2007.

信仰时算起也已经 30 多年了，就笔者所观察，基督教早已成为他们公共文化和私人生活的主要核心了。也可以说，在宗教信仰领域，以上帝为阶序最顶端的基督教学宇宙观是当地大部分信徒唯一重要的观念和为行为参考框架了，这可以从他们的日常生活状态显现出来。

（四）“黑苗”基督徒的信仰与实践

黔东南巴拉河流域“黑苗”基督教会内部没有严格的科层制，各教会之间是平级的，没有隶属关系，都直接隶属于市（县）民宗局的宗教科，教务工作都有宗教科直接管理，2010 年黔东南州才成立基督教两会，协助宗教管理部门开展工作，但其影响力还非常之小。整个黔东南目前仅有一位牧师，主持凯里城区教堂，负责全州信徒的受洗活动。

教会内部，每个教会都成立了教务管理小组，有组长一名，副组长一至两名，成员若干名。黔东南州共有长老四名，每个教会又有传道人若干名，均是 1993 年由贵州省基督教协会在凯里开怀按立，其中一名长老已于 2013 年去世。关于教务实行民主集中制，组长和其他成员共同商议决策。长老和传道人仅能在自己所属市（县）的教会讲道，可以到其他教会参加活动，但不能到其他教会讲道。

巴拉河流域“黑苗”基督教会的仪式活动比较简单，一般由牧师或传道人讲道和唱赞美两部分交替进行，时间安排虽有严格的规定，但信徒可以根据自己的时间安排决定是否来参加礼拜和时候来参加。教堂礼拜时虽然有严谨的程序，但神圣的气氛不浓，聚会期间，除了祷告时最为神圣，其他时间信徒常常相互交谈，自由出入，对讲道不感兴趣也可以睡觉，孩子们的哭声叫喊声与赞美诗的旋律常常融合在一起。

“黑苗”社会有“信鬼尚巫”的传统，这一特点在今天也是同样存在的，只是某些地方奉行的程度有所减弱。在“黑苗”社会里，“信鬼”主要可以概括为相信人和一些特殊的自然物、人造物具有灵魂和灵力，这些灵魂及其所具有的灵力会保护人或者使人受到伤害的一套信仰体系；“尚巫”则主要指“黑苗”社会里具有特殊能力的鬼师、巫师、通师等宗教从业者普遍的受到尊重，帮助人们进行祭鬼、驱鬼等活动。当问及“黑苗”基督徒为什么他们的祖先会选择信奉基督教时，有一个普遍的答案就是：“我们老一辈在旧社会时候，大都敬鬼，得了重病请鬼师，杀牲抵鬼，把家当用尽，病也治不好，才转意信基督教。”我们可以相信这是第一代“黑苗”基督徒改信基督教的一个重要原因，当一部分人有了改善生活状态愿望，此时正好基督教传入，于是这些人主动选择了基督教。我们将“黑苗”基督徒视为一群有主见的能动者，他们改信基督教有着很强的现实动机，但并不排除有部分人是怀有真实的宗教信仰热诚的，不然很难解释基督教在当地百年发展的历史和改革开放以来的信仰的恢复和发展。在实践基督教的过程中，大部分人接受了基督教学宇宙观，抛弃了传统的信仰，不再信鬼敬鬼，也不在相信鬼师，甚至连祭拜祖先的行为也一并放弃了，完全拥抱上帝是“唯一真神”的基督教学宇宙观，在宗教

和宇宙观领域，生活在了一种全新的文化中。

行为和实践能够反映思想和观念，以下，我们从常规的礼拜仪式活动和特别的仪礼节日两方面来看当地基督教在当地的实践情况，其中特殊的仪礼节日又分为为死者举行的仪式、生人的仪式与节日、人生大事仪式三个方面的。这些方面最能直观的反映“黑苗”基督徒与一般苗族的区别的地方，基本能够全面反映基督教的宇宙观在他们生活运行的真实状态。

1. 常规的礼拜仪式活动

礼拜聚会活动。“黑苗”基督徒一个星期有六次礼拜聚会活动，分别为星期三晚上礼拜，星期五晚上礼拜，星期天早上一次、下午两次、晚上一次的礼拜。这样一种礼拜时间和次数的安排据当地人说是过去老一辈传下来的，当时从旁海领得福音回来时就一直是这样。这种一周六次的聚会次数、唱汉语和苗语赞美诗以及用苗语讲道和祷告的聚会模式是一种标准的聚会形式，各处“黑苗”基督教会都以此为理想模式，但也会有些教会为迎合经济活动的需要减少聚会次数，压缩聚会时间。在这种标准之外，还有一些活动是新增的聚会活动形式，如有些教会有周二晚上的青年聚会，有些教会周三晚上新增查经会、周五晚上新增祷告会等聚会形式，有些教会为高中以下小孩子每周日早上和下午开展的两次主日聚会以及所有“黑苗”教会轮流举行的不定期的联合礼拜大聚会。虽然这种密集的聚会生活不是每个教会和每个信徒都能够完全的坚持下来，但绝大多数人会以此为标准和理想，如果因各种原因不能坚持聚会，他们会在各种场合进行祷告和忏悔，日常祷告。“黑苗”基督徒有每一餐饭前必须祷告的习惯，主要是感谢上帝赐予饮食和保守健康的身体，一般是一家人聚齐在餐桌前由家中的长者祷告，如来晚了则自己一个人先祷告再进餐。此外晚上入睡前和清晨醒来时也要祷告，先感谢上帝的保守，然后把自己一整夜的睡眠和一天的生活都交托到主耶稣的手上。在平时，如果自己做错了事情，也可以随时随地的向上帝忏悔祷告。“黑苗”信徒对如此频繁的祷告及其重要性的一个说法是，因为每个人不知道主会何时召唤他的信徒，主的日子何时降临，我们死前如果没有或者忘记祷告把自己交托于上帝手中，我们死后上帝是不认的。

无论从集体性的聚会活动还是从个人的祷告实践，在“黑苗”基督教群体中都呈现出密集和频繁的特点，可以说基本上完全替代了传统的宗教仪式生活，基督教的仪式和信仰已经占据了日常生活的一个关键领域。

2. 特殊的仪礼节日

2.1 为死者举行的仪式

“黑苗”基督徒认为他们死后灵魂归于上帝，主内弟兄姊妹去世后所举行的仪式礼拜是为了给他们灵魂送别和祝福，与非基督徒的邻居相比，他们认为基督徒为死者举行的仪式的一个最大特点就是一切从简。

在墓地的选择上，不请鬼师看风水，而是由死者的至亲于死者死后临时寻找下葬之

地，“黑苗”基督徒的生活环境基本上是山地，墓址的选择只要看看周围会不会受滑坡泥石流等自然灾害的影响，为了更简便，也会直接选择在已有的基督徒墓地群中间安葬。至于下葬的日期，也不是“黑苗”基督徒要特别考虑的，一般基督徒去世三天后即会下葬，死者去世的第一日，死者的家族成员及其所在教会开会商议后事的安排情况，第二日为葬礼准备日，根据任务安排情况各自分头进行葬礼所需要的各种准备工作，一般情况下，离死者关系较远的家族成员和村里的非基督徒承担主要的准备工作，第三日吃过午饭即下葬，之后，吃过晚饭，从远处的客人散去，整个葬礼就基本结束了。

在基督徒葬礼上，基督教的仪式是贯穿于整个活动过程中。在死者临终之前后，教会成员会为死者进行第一个祷告礼拜，内容主要是唱与葬礼有关的赞美诗；第二天晚上要举行一个追思礼拜，除了唱赞美诗之外，教会负责人还要讲道，内容都与葬礼相关；第三日早上远处吊唁的亲属和客人到来之前要举行第三个追思礼拜，内容与第二个礼拜基本相同；之后下葬掩土之前，举行第四个礼拜，主要是唱赞美诗为死者送行，死者的亲人不烧纸不磕头，也不放鞭炮。“黑苗”基督徒与非信徒葬礼的不同主要在于，非信徒葬礼仪式都是由鬼师来主持各种仪式，墓址一定要先请鬼师选好风水好的地方，在下葬的日期上非常讲究，为了等到一个合适的日子，葬礼的时间甚至要持续一个星期以上，在这期间如果死者家庭富裕，则会日日宴请客人，整日吹芦笙吹唢呐，热闹异常，相比较而言，基督徒的葬礼则要简单许多。在处理死者遗物上，非基督徒则在下葬之日烧掉遗物，并由鬼师为参加葬礼的人举行净化仪式才能回家，而基督徒则要避开这一日处理死者遗物，也没有特别的仪式。

2.2 生人的节日

圣诞节。对于“黑苗”基督徒来说，在生人的节日中，圣诞节是最为他们所看重的，这一节日每个基督徒都会参加，每个教会也会在这一日举行礼拜活动来纪念耶稣诞生，内容有讲道、合唱赞美诗以及独唱赞美诗献给耶稣基督。此外，教会还会为来参加聚会每个人分发一些糖果礼品以示庆祝，一般来说这一天是一年当中聚会人数最齐的一次。

复活节。目前来说，该地“黑苗”基督教群体中，只有一个教会过复活节，活动安排则与圣诞节差不多，其他不过复活节的教会声称他们的老一辈没有过这一节日，他们也不知道该怎么过，如果出现了仪式上的错漏反而会惹上帝不喜，因而不过。

其他世俗的节日。基督徒除了要过上述基督教的节日，那也被他们认为是世俗的节日，如苗族过的吃新节和苗年他们会过，那些被认为是汉族过的春节和中秋节他们也会跟着过一点。他们并不会觉得这有什么不妥，过吃新节和苗年是因为他们自己是基督徒也还是苗族，过春节和中秋节是因为周围非基督徒的苗族亲戚和邻居会过，在重视血缘和地缘关系的农村社会里，只要不违背基督教的教义，这些世俗的礼节和交往也是不能少的。但是，他们已经转变了这些节日的意义，在宇宙观层面上，他们会把这些节日当做是感谢上帝的一个机会和场合，在吃饭前要祷告感谢上帝对于丰美饮食的恩赐，

在非基督徒亲戚家做客时，他们会避免吃有血的食物。对于世俗的节日，他们也是由选择性的过，那些明显带有祭祀祖先性质的节日如鼓臧节，他们是坚决不会过的，甚至一些信徒认为端午节和中秋节也不能过，因为这两个节日跟屈原和嫦娥有关，有祭拜偶像的嫌疑，不过这种说法并不普遍，只有少数文化水平较高的信徒坚持这样认为并不过这些节日。

2.3 人生大事仪礼

生子是“黑苗”家族中的大事，尤其是头胎最受重视。在出生礼俗上，“黑苗”基督徒和非基督徒有很多相似之处，但在涉及信仰和禁忌方面，则会有不可调和的矛盾。对于非基督徒来说，小孩出生以后，会请家族中高寿者将唾沫抹在孩子口中；意为添寿之意，给婴孩命名必须要在鬼师的推演下，由家族中长者完成；如果小孩经常生病，需要寄给岩石、大树和水井等，时时以祭品祭拜，有些小孩是通过架桥或架凳仪式求得，小孩出生后三年内要在农历二月二杀猪杀鸭进行拜谢，以后则可以减少祭品。所有这些活动，都是基督徒是坚决反对的，但也有基督徒认为小孩体弱容易中蛊或受惊，也会用驱蛊的方式为小孩进行一些简单的治疗活动，但没有专门的仪式程序，只是用银子和煮熟的鸡蛋包在一起在小孩身上滚动以把蛊吸收出来，如果银子越黑则说明受惊严重，因而他们认为这类活动没有信仰或禁忌的意味。结婚礼仪也是如此，非基督徒有很多严格的礼仪程序，而“黑苗”基督徒的婚礼则会一切从简，有意识的祛除一些繁文缛节以及牵扯到敬祖和敬鬼内容的活动。所以一个坚定的基督徒女性如果嫁到非基督徒家庭里必定会在日常生活当中时时面临很多信仰上的考验，这对“黑苗”基督徒的择偶观念产生了很大影响。

无论从常规的礼拜仪式活动和特别的仪礼节日来看，我们基本可以判定“黑苗”基督徒已经从“信鬼尚巫”的传统走出来，并坚定的拥抱了“唯一真神”的观念，已经生活在了基督教的宇宙观之中了，日常生活被绵密的礼拜仪式和祷告所占据，特别的节日生活和人生大事仪礼也都笼罩在基督教的价值观念下进行，那些世俗活动中所包含传统宇宙观的元素也被“黑苗”基督教解释并转变为具有基督教性质。我们可以说，基督教的价值理念将日常生活安排在了一个阶序里了，基督教宇宙观成为了“黑苗”基督徒日常生活的核心依归。

五、论文框架与简介

第一章 导言

第一节 研究缘起

第二节 研究综述

第三节 研究意义

第四节 资料获取与研究方法

第五节 田野经历

第二章 “黑苗”与地方社会

第一节 苗族概况

第二节 文献中所见之“黑苗”

第三节 黔东南的自然环境与历史变迁

这一章首先对从人口、语言、支系、历史、社会组织与文化等方面对苗族做一个概要性的介绍以便于认识“黑苗”与苗族的关系，然后分别从明清地方志书和私家“苗族志、传教士的相关记载和民国时期吴泽霖等学者对黑苗的研究几个方面梳理文献中所见“黑苗”之情形，最后对“黑苗”所集中分布的黔东南地区的自然环境与历史变迁做一个呈现。这是在这些背景之下，基督教传入了“黑苗”地区。

第三章 基督初来苗疆

第一节 “苗疆开荒”与基督教的传入

一、贵州基督教的由来

二、内地会的“苗疆开荒”

三、基督教的传入与早期开拓

第二节 基督教在黑苗中的传播与发展

一、1950年前基督教在黔东南“黑苗”地区传播概况

二、“旁海教案”及嵌入地方社会的基督教群体

二、胡托与胡托苗文的创制

第三章主要为1950年代之前基督教在黔东南“黑苗”中的传入、传播与发展的情况，以及“黑苗”初遇基督态度与反应。首先将基督教的传入放在当时贵州的社会环境和宗教环境、基督教内地会的“苗疆开荒”的政策和基督教在整个贵州发展格局的背景下来理解。然后，具体进入基督教内地会在“黑苗”中传播的情况，在介绍完1950年前基督教在黔东南“黑苗”地区传播概况后，重点介绍了两起教案和胡托苗文对“黑苗”基督教群体的影响，这二者在一定程度上影响力之后基督教的传播和“黑苗”基督教的特点。

第四章 归来之神

第一节 宗教精英与基督教信仰的复兴

一、“禁教”时期的基督教信仰

二、宗教精英与经书、仪式和聚会的重建

（一）宗教社区与宗教精英

（二）经书、仪式和聚会的重建

第二节 国家、教堂与教会

一、教会组织及其活动

二、教堂的修建与管理

第三节 复兴中的变与不变

一、作为家族传统复兴的基督教

二、信仰中心的转移：从旁海到巴拉河

第四章基本围绕改革开放以来“黑苗”中基督教的恢复与发展，首先是“黑苗”宗教精英与信仰恢复的关系，简单介绍完 20 世纪 50 年代后基督教在“黑苗”中被禁止的过程和情形后，着重论述宗教精英的知识在仪式和聚会重建中的作用，可以说是靠着宗教精英象征资本的运用，基督教信仰基本在黔东南“黑苗”中得到了恢复。接着，论述国家在这一过程中的角色，随着教堂的修建和教会的管理，国家名正言顺的介入了信徒的宗教生活。最后，考察了信仰恢复的过程中变与不变的因素，在这一过程中，有的地方得到了恢复，而有的却没有，我们发现恢复信仰的基督教群体基本上是以家族支系为单位的，与基督教传入时是一致的。另外，恢复信仰的过程中也出现了信仰中心转移的情形，即从原先的旁海到现在的巴拉河苗寨。

第五章 归信之路与个体宗教经验

第一节 如何走上归信之路

一、归信及其理论

二、当地苗族的归信之路

第二节 祷告与个体宗教经验

一、祷告及其功能

二、宗教经验、祷告与真诚性

第三节 如何在苗族社会做一名基督徒

一、教会活动与日常安排

二、世上的节日还是主里的节日

从第五章开始进入了对黑苗基督徒日常生活的研究，无论从个体、制度还是观念层面上，基督教不可避免的要和黑苗及其所承载的文化和生活的社会进行方方面面的碰撞。第五章是从个体层面上分析个体归信之路和宗教经验，以及如何做一名黑苗基督徒，这很大程度上体现在面对日常生活种种对神圣还是世俗的不同选择和妥协，其中在节日的选择上尤为能体现这种矛盾。结论表明，归信与日常的理性选择与绵密的祷告实践能够证明在个体观念和行为上，基督教信仰已经融入内心。

第六章 婚姻、两性与基督教信仰

第一节 婚姻制度与基督教信仰

一、婚姻的理想与现实

二、婚姻中的信仰实践

第二节 两性分群逻辑下的信仰实践

一、传统苗族社会的性别角色

二、性别等级及宗教身份的塑造

第六章过渡到婚姻和两性关系层面上，首先从婚姻与亲属制度来分析黑苗社会中的传统姑舅表婚理想与现实，在基督教进入黑苗社会以后，姑舅表婚依然是主流的结群实践，但又增加了婚姻生活质量的考虑，以及传播信仰的考虑。其次，考察了基督教信仰对两性关系的影响。

第七章 葬礼与基督教信仰

一、基督徒参加的葬礼

二、基督徒的葬礼

三、葬礼中的灵事与人事

第七章考察了基督徒需要参加的非基督徒亲戚的葬礼，以及基督徒去世后所举行的本地化的葬礼仪式，在葬礼的灵事与人事的分析中来看基督徒葬礼中的传统与基督教观念的程度。

第八章 与灵相争：当耶稣遇上本土信仰

一、祖先：分割的空间，协商的灵力

二、自然崇拜：魔鬼的诱惑

三、阶序之下的灵魂观

“黑苗”传统的信仰是基督教信仰中不可避免要面对的问题，本章从当地基督徒是视角来看他们是如何面对和处理传统信仰的。当地基督教徒被严格的禁止祭拜祖先以及坚决抵制魔鬼的诱惑，但在信徒的观念层面上并没有抹去对二者的认知，相反他们在基督徒的观念中有相对固定的位置和地位，祖先依旧被认为有强大的灵力，但在耶稣上帝的力量之下，有耶稣在场的情况下，祖先的力量是不能靠近的；对于鬼的力量则被认为是魔鬼撒旦的作祟，而撒旦则是牢牢被上帝压制的邪恶力量。因而，当地“黑苗”基督徒在形成了以耶稣基督和上帝为最高信仰又涵括其对立面祖先与自然崇拜的阶序性的灵魂观。

第九章 结论与讨论

- 一、弱勢的基督教群体和作为亚文化的苗族基督教信仰
- 二、基督教伦理与苗族文化精神
- 三、日常生活中的基督教信仰
- 四、本土化概念再思
- 五、走向地方基督教：基督教人类学与中国社会研究

六、参考文献

(一) 中文文献

史籍、地方文献

- 贵州省地方志编纂委员会. 贵州省志·宗教志[M]. 贵阳: 贵州民族出版社, 2007.
- 贵州省宗教志编写办公室. 贵州宗教史料. 贵阳大南印刷厂, 1985. (内部资料)
- 贵州通史编委会. 贵州通史: 第二卷[M]. 北京: 当代中国出版社, 2003.
- 凯里市平乐片区基督教会教务管理小组. 教会历史沿革变迁情况, 1994年8月. (手抄本文件)
- 凯里市地方志编纂委员会编. 凯里市志[M]. 北京: 方志出版社, 1998.
- 中国人民政治协商会议贵州省凯里市委员会文史资料研究委员会. 凯里市文史资料 第 2 辑[M]. 1987.
- 中国人民政治协商会议贵州省凯里市委员会文史资料研究委员会. 凯里文史资料 第 4 辑[M]. 1989.
- 政协会议黔东南苗族侗族自治州委员会文史资料委员会. 黔东南文史资料 第 8 辑[M]. 1990.
- M. H. Hutton. 《〈Y-广又-しレマ-口レ万九-万历ウ|セ下Y (Black-Miao Hymnary) 〉》, Panghai: China Inland Mission, 1928.
- Black Miao New Testament. London: British and Foreign Bible Society, 1934.

专著类 (中国作者按姓氏首字母, 外国作者按首字母排序)

- (匈牙利) 阿格妮丝·赫勒著. 日常生活. 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2010.
- (美) 贝格尔 (Berger, P.L.) 著; 高师宁译. 神圣的帷幕 宗教社会学理论之要素. 上海: 上海人民出版社, 1991.
- (美) 伯格等著; 李俊康译. 世界的非世俗化 复兴的宗教及全球政治. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- 柏格理. 在未知的中国. 昆明: 云南民族出版社, 2002.
- (英) 本·海默尔著. 日常生活与文化理论导论. 北京: 商务印书馆, 2008.

- 陈晓毅著. 中国式宗教生态 青岩宗教多样性个案研究. 北京: 社会科学文献出版社, 2008.
- 陈村富著. 转型期的中国基督教 浙江基督教个案研究. 北京: 东方出版社, 2005.
- 东人达著. 滇黔川边基督教传播研究 1840-1949. 北京: 人民出版社, 2004.
- (德)狄德满著. 华北的暴力和恐慌 义和团运动前夕的社会冲突. 南京: 江苏人民出版社, 2011.
- 费孝通等著. 贵州苗族调查资料. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- (美)郭思嘉(Nicloe Constable)著. 基督徒心灵与华人精神 香港的一个客家社区. 北京: 社会科学文献出版社, 2013.
- 黄剑波著. 地方性、历史场景与信仰表达--宗教人类学研究论集. 北京: 中国戏剧出版社, 2008.
- 黄剑波著. 地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究. 北京: 知识产权出版社, 2013.
- 黄剑波, 艾菊红主编. 人类学基督教研究导读. 北京: 知识产权出版社, 2014.
- 黄盈盈著. 身体·性·性感 对中国城市年轻女性的日常生活研究. 北京: 社会科学文献出版社, 2008.
- 金泽, 陈进国主编. 宗教人类学 第1辑. 北京: 民族出版社, 2009.
- 金泽, 陈进国主编. 宗教人类学 第2辑. 北京: 社会科学文献出版社, 2010.
- 金泽, 陈进国主编. 宗教人类学 第4辑. 北京: 社会科学文献出版社, 2013.
- 简美玲著. 贵州东部高地苗族的情感与婚姻. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 康敏著. “习以为常”之蔽 一个马来村庄日常生活的民族志. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- 李时岳著. 近代中国反洋教运动. 北京: 人民出版社, 1958.
- (美)李榭熙著. 圣经与枪炮 基督教与潮州社会(1860-1900). 北京: 社会科学文献出版社, 2010.
- 赖德烈著; 雷立柏(Leopold Leeb)译. 基督教在华传教史. 汉语基督教文化研究所, 2010.
- 刘志军著. 乡村都市化与宗教信仰变迁 张店镇个案研究. 北京: 社会科学文献出版社, 2007.
- 刘小枫主编. 基督教文化评论 10. 贵阳: 贵州人民出版社, 1999.
- 刘怀玉著. 现代性的平庸与神奇 列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读. 北京: 中央编译出版社, 2006.
- 刘锋著. 百苗图疏症. 北京: 民族出版社, 2004.
- (美)罗德尼·斯达克(Rodney Stark), (美)罗杰尔·芬克(Roger Finke)著; 杨凤岗译. 信仰的法则 解释宗教之人的方面. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.

- 梁聚五著. 苗族发展史. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 林耀华. 从书斋到田野. 北京: 中央民族大学出版社, 2000.
- (美) 路易莎著. 少数的法则. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 卢成仁著. 道中生活 怒江傈僳人的日常生活与信仰研究. 北京: 人民出版社, 2014.
- (法) 鲁尔·瓦纳格姆著, 张新木, 戴秋霞, 王也频译. 日常生活的革命. 南京: 南京大学出版社, 2008.
- (德) 马克斯·韦伯(Max Weber)著; 彭强, 黄晓京译. 新教伦理与资本主义精神. 西安: 陕西师范大学出版社, 2002.
- 《民族问题五种丛书》贵州省编辑组, 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编. 苗族社会历史调查 123. 北京: 民族出版社, 2009.
- (日) 鸟居龙藏著. 苗族调查报告. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 纳日碧力戈编. 西南地区多民族和谐共生关系研究文集. 贵阳: 贵州大学出版社, 2012.
- 欧阳肃通著. 转型视野下的中国农村宗教. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- 秦家懿, (德) 孔汉思(Kung, Hans)著; 吴华译. 中国宗教与基督教. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1990.
- 钱宁主编. 基督教与少数民族社会文化变迁. 昆明: 云南大学出版社, 1998.
- (英) 斯蒂芬·亨特著. 宗教与日常生活. 北京: 中央编译出版社, 2010.
- (美) 史维东著. 中国乡村的基督教 1860-1900 年江西省的冲突和适应. 南京: 江苏人民出版社, 2013.
- (英) 塞缪尔·克拉克著(英) 塞姆·柏格理著. 在中国的西南部落中. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 陶飞亚, 杨卫华编著. 基督教与中国社会研究入门. 上海: 复旦大学出版社, 2009.
- 石茂明著. 跨国苗族研究 民族与国家的边界. 北京: 民族出版社, 2007.
- 吴飞著. 麦芒上的圣言 一个乡村天主教群体中的信仰和生活. 北京: 宗教文化出版社, 2013.
- 吴梓明, 李向平, 黄剑波等著. 边际的共融. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- 吴泽霖, 陈国钧等著. 贵州苗夷社会研究. 北京: 民族出版社, 2004.
- 吴宁著. 日常生活批判 列斐伏尔哲学思想研究. 北京: 人民出版社, 2007.
- 王铭铭编. 中国人类学评论(第7辑). 世界图书出版公司北京公司, 2008.
- 王铭铭编. 中国人类学评论(第21辑). 世界图书出版公司北京公司, 2012.
- 王辅世著. 苗语古音构拟. 国立亚非语言文化研究所, 1994.
- 萧楼著. 夏村社会 中国江南农村的日常生活和社会结构 1976-2006. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- (法) 谢和耐著. 中国与基督教 中西文化的首次撞击. 北京: 商务印书馆, 2013.

- 谢立中主编. 日常生活的现象学社会学分析. 北京: 社会科学文献出版社, 2010.
- 张先清著. 官府、宗族与天主教 17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事. 北京: 中华书局, 2009.
- 张坦著. “窄门”前的石门坎 基督教文化与川滇黔边苗族社会. 贵阳: 贵州大学出版社, 2009.
- 朱峰著. 基督教与海外华人的文化适应. 北京: 中华书局, 2009.
- 中华续行委办会调查特委会编. 中华归主 中国基督教事业统计 1901—1920. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- (美) 杨凤岗, 默言译. 皈信·同化·叠合身份认同 北美华人基步督徒研究. 北京: 民族出版社, 2008.
- 杨庆堃著; 范丽珠译. 中国社会中的宗教 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究. 上海: 上海人民出版社, 2007.
- 杨庭硕, 潘盛之. 百苗图抄本汇编. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- (美) 约翰斯通 (Johnstone, R.L.) 著; 尹今黎, 张 蕾译. 社会中的宗教 一种宗教社会学. 成都: 四川人民出版社, 1991.
- 游建西著. 近代贵州苗族社会的文化变迁 1895-1945. 贵阳: 贵州人民出版社, 1997.
- 伊爱莲 (Irene Eber) 等著; 蔡锦图 编译. 圣经与近代中国. 香港: 汉语圣经协会, 2003.
- 赵心愚主编. 西南民族研究 第 1 辑. 北京: 民族出版社, 2010.

论文类 (按作者姓氏首字母排序)

硕博论文

- 曹月如. 云南怒江傈僳族基督教文化研究——以福贡县架科乡里吾底村为例[D]. 中央民族大学博士论文, 2009.
- 陈晓毅. 交响与变奏: 青岩宗教生态的人类学研究[D]. 中山大学人类学系博士论文, 2004.
- 陈怡君. 宗教经验的召唤与祖先记忆的重塑: 屏东万金天主教徒的记忆、仪式与认同[D]. 台湾大学文学院人类学系博士论文, 2011.
- 陈宁. 嵌入日常生活的宗教皈信——社会变迁中的城市基督徒研究[D]. 吉林大学博士论文, 2013.
- 董誉娇. 嵌入彝族“礼信”的耶稣——滇北基督教本土化研究[D]. 中山大学人类学系硕士论文, 2011.
- 方敏. 宗教归信与社会资本[D]. 南开大学周恩来政府管理学院博士论文, 2010.
- 龚建华. 神灵与基督的对决——云南省福贡县傈僳族的宗教生活[D]. 北京大学博士论文, 2009.

- 高微茗.上帝在藏族村庄中——西藏盐井天主教的本地化[D].中山大学人类学系硕士论文, 2009.
- 黄剑波.“四人堂”纪事——中国乡村基督教的人类学研究[D].中央民族大学博士论文, 2003.
- 洪应诠.从天神到上帝——1950年代布农族望乡部落集体改宗之研究[D].台湾东海大学宗教研究生硕士论文, 2009.
- 金志伟.乡土社会与乡村教会[D].中山学人类学系博士论文, 2007.
- 李鹏.上帝与祖先——基督教与东北汉人社会[D].上海大学博士论文, 2012.
- 刘诗伯.在教堂内外[D].中山学人类学系博士论文, 2006.
- 刘志军.乡村都市化与宗教信仰变迁:山西平陆张店镇个案研究[D].中山大学人类学系博士论文, 2003.
- 卢荣和.少数民族基督教信仰的田野研究[D].中国社科院博士论文, 2004.
- 罗永清.天神与基督之间的抉择:阿里山来吉村邹人皈依基督宗教因素之探讨[D].国立台湾大学人类学研究所硕士论文, 2000.
- 王永华.冲突与融溶:对贵州石门坎基督教本土化的研究[D].中山大学人类学系硕士论文 2012.
- 王莹.地方基督徒的身份建构研究——以中原地区 Y 县基督教会为例[D].上海大学社会学系博士论文, 2008.
- 王曼.清末民国时期黔西北苗族地区的文化变迁[D].北京:中央民族大学硕士论文,2005.
- 文永辉.神异资源:一个乡村社区的宗教市场与宗教经营[D].中山学人类学系博士论文, 2007.
- 杨骁勇.归信过程中的宗教供求关系——对一个彝族基督徒群体的实地研究[D].四川大学公共管理学院硕士论文, 2006.
- 杨扬.青城本色:呼和浩特宗教和谐机制研究:基督教的融入与本土化共生[D].中央民族大学博士论文, 2011.
- 晏棣.傈僳族的“基督脸”——怒江傈僳族基督教信仰研究[D].中山大学人类学系硕士论文, 2010.
- 张艺鸿.utux、gaya 与真耶稣教会:可乐部落太鲁阁人的宗教生活[D].国立台湾大学人类学研究所硕士论文, 2001.

期刊论文

- Andrew,Beatty,王媛,黄剑波.教皇在墨西哥:公共仪式中的混合主义[J].思想战线,2008,(第3期).
- 陈怡如.东埔社布农族的宗教变迁.地理教育, 2000:95-112.

- 陈宁.国内基督徒皈信研究述评[J].宗教学研究,2012,(第3期).
- 陈锐钢,李向平.我们为什么是基督教徒——基督教徒身份认同研究综述[J].天风,2007,(第17期).
- 曹月如.挺立在峭壁上的十字架: 傈僳族皈信基督教原因探析[J].阿坝师范高等专科学校学报,2009,(第1期).
- 曹南来.中国宗教实践中的主体性与地方性[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2010,(第6期).
- 何金山.秀山村泰雅族的宗教变迁.民族与华侨研究所学报, 1987: 122-154.
- 黄应贵.Dehan in 与社会危机: 东埔社布农族人宗教变迁再探讨.国立台湾大学考古人类学学刊, 1991:105-126.
- 胡鸿保,陆煜.从林耀华到路易莎: 贵州苗民人类学研究视角的变换[J].民族史研究,2010.
- 黄剑波.空间、时间与基督教的中国处境——以《圣山下的十字架》为中心[J].中国农业大学学报: 社会科学版,2007,(第4期).
- 黄剑波.身份自觉:经验性宗教研究的田野工作反思[J].广西民族研究,2007,(第2期).
- 黄剑波 b, 二十年来中国大陆基督教的经验性研究述评[J], 基督教思想评论[C], 第9辑, 2009.
- 黄剑波,刘琪.私人生活、公共空间与信仰实践: 以云南福贡基督教会为中心的考察[J].开放时代,2009,(第2期).
- 吕秋文.台东县海瑞乡稻村布农族部落的宗教变迁.国立政治大学边政研究所年报, 1988: 165-188.
- 刘芳.人类学苗族研究百年脉络简溯[J].广西民族研究,2008,(第1期).
- 罗兆均,徐祖祥.20世纪以来国内苗族宗教研究述评[J].民族论坛,2013,(第7期).
- 李向平,吴小永.当代中国基督教的“堂一点模式”: 宗教的社会性与公共性视角[J].上海大学学报(社会科学版),2008,(第5期).
- 卢成仁.基督教信仰中的社会性别构建: 以怒江娃底傈僳人为例[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2012,(第5期).
- 卢成仁.从礼拜座位看基督教会组织原则的本土运用: 以云南怒江娃底村傈僳族为例[J].世界宗教研究,2012,(第1期).
- 刘昭瑞.上帝的山葡萄园--一个天主教村的调查报告, 载《基督教文化评论》, 第10辑, 贵阳: 贵州人民出版社, 1999。
- 刘昭瑞.一个乡村教会的素描, 载李志刚 冯达文主编,从历史中提取智慧,四川出版集团,2005.
- 刘昭瑞.守望心灵——一群天主教徒集体记忆的田野考察, 载李志刚, 冯达文主编,文明对话 儒学与基督教,巴蜀书店,2009.

- 刘昭瑞.利玛窦的“羊”——记肇庆的一个天主教教徒村,载李志刚,冯达文主编,觉醒之途,巴蜀书社,2010.
- 刘昭瑞.乡村基督宗教的走向与思考:以广东地区乡村教会的田野观察为例[J].世界宗教研究,2011,(第2期).
- 石茂明.基督徒循道公会在石门坎传播的社会分析——近代西方宗教势力对华“文化侵略”的反思.贵州民族学院学报(社会科学版),2000(3).
- 吴福莲.花莲吉安阿美族礼俗与宗教变迁之研究.台湾省立博物馆年刊,1986:29-74.
- 王建新.人类学视野中的民族宗教研究方法论探析[J].民族研究,2009,(第3期).
- 王建新.宗教民族志的视角、理论范式和方法--现代人类学研究诠释[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2007(2).
- 王贵生.黔东南老苗文圣经翻译文本研究以及“黑苗”属地的考证:兼与王再兴先生商榷[J].宗教学研究,2011,(第2期).
- 王贵生,吴春兰.苗族家祭仪式演进的历史变革调查:以黔东南雷山县桃子寨为例[J].宗教学研究,2014,(第2期).
- 王贵生,张佑忠.胡托苗文及苗语翻译工作问题种种:从《圣经与近代中国》的讨论谈起[J].宗教学研究,2012,(第4期).
- 王贵生.贵州近代史上基督教入侵与苗族皈依的历史背景分析[J].凯里学院学报,2011,(第5期).
- 王贵生.黔东南老苗文圣经翻译文本研究以及“黑苗”属地的考证:兼与王再兴先生商榷[J].宗教学研究,2011,(第2期).
- 王贵生.黔东南老苗文的历史及现状的调查和研究[J].凯里学院学报,2010,(第5期).
- 徐铭.石门坎地区苗族宗教信仰的变迁.西南民族学院报,1997,4
- 庄勇.少数民族村庄基督教与乡村政权关系研究:以黔东南四个苗族村寨为例.2011年贵州省社会科学学术年会论文集,2011.

(二) 英文文献

专著类

- David Smilde, 2007, Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism, Berkeley:University of California Press.
- Engelke, Matthew and Tomlinson, Matt, eds. The limits of meaning: case studies in the anthropology of Christianity. Berghahn Books, New York.2006.
- Eriberto P.Lozada.God aboveground:Catholic Church, postsocialist state, and transnational processes in a Chinese village, Stanford University Press , 2001.

Fenella Cannell, ed. *The Anthropology of Christianity*. Durham, NC : Duke University Press, 2006.

Madsen, Richard. *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley University of California Press, 1998.

Robbins, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Univ. of California Press. 2004.

Nanlai Cao, 2011, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power and Place in Contemporary*

Wenzhou, Stanford: Stanford University Press.

Webb Keane, 2007, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.

论文类

Bays, Daniel H. "Chinese Protestant Christianity Today" *The China Quarterly* 174, NO.1 (2003) :502.

FENGGANG YANG. "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China" *Journal for the Scientific Study of Religion*, Volume 44, Issue 4, pages 423-441, December 2005.

Gershon Ilana, 2007 "Converting Meanings and the Meanings of Conversion in Samoan Moral Eco-nomics", in *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, Matthew Engelke & Matt Tomlinson ed. Berghahn books.

Bambi Schieffelin, 2002 "Marking Time: The Dichotomizing Discourse of Multiple Temporalities", in *Current Anthropology* Vol. 43, Supplement.

"Mellenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. by Stevan Harrell. 217-247. Seattle: The University of Washington Press, 1995.

哈萨克族东迁（1937-1953）历史叙事之研究

徐文奇（兰州大学）

一、概述

（一）选题原由、意义及方法等

迄今为止，我去过阿克塞三次。三次采用同样的交通方式：从兰州到敦煌的火车；从敦煌到阿克塞的客车。第一次去阿克塞是在 2013 年七月，我们团队作业，主要研究的课题是敦煌市民的用水。主要采用的方法是社会学的，而不是人类学的。问卷调查法有点类似于体力劳动，我至今仍然无法适应这种方法。那次去阿克塞只是顺道。可谓感受。我独自一人漫步在县城，走到了水上乐园。我一下子就喜欢上那地方的宁静。很少的人。一湖水，碧波荡漾。有几只水鸟从上面飞过。

自那次之后，我就不能忘记阿克塞。觉得那是我魂牵梦萦的地方。这种感觉越是因为不能去那里，而越是被强化。

我曾经考虑过更换田野点，到一个更加汉人村落，去做民族志一类的东西。我参阅了《黄土地的变迁》一书，这本书给我的启发很大。作者田俊迁是一名汉族，供职于兰州，其所关注的村落位于白银市，就在兰州不远。那个村落出现了一个很大的问题，就是环境的改变，土壤沙化现象非常严重，随之而来的则是人口大量迁移。作者采用民族志的方法记录这个村落，有点类似于挽歌，看了让人非常感动。列维-斯特劳斯和马林诺夫斯基都感慨过研究对象的迅速消失，而我则是通过阅读田氏的著作才第一次亲身感受到“消失”的意义，因为他所描写的地方就在我所生活的城市的周边。

我那时候已经读过了景军的《神堂记忆》，这本书是甘肃农村研究的又一本力作。此书是最近才翻译出版。而其调查的年代则是上世纪 80-90 年代，其所描写的“事件”则要更早，其中两个关键词是，水库移民和孔庙。孔氏家族毕竟是具有特殊性的，因为他们的祖先成圣的年代非常久远，而在全球普遍的“本土主义”运动甚嚣尘上之际，必然成为民族追认的“典范式人物”。这本书吸引我的地方是，它看似是历史的著作，实际上却是针对当下的。而那些所谓的历史，在因应当下的时候，则可能发生某种形式的扭曲变形。景军指出：1905 年族谱和 1991 年仪式书的编纂者都是想形成历史感，而对重构历史事实没多大兴趣。这些编者通过把不利于祖先名声的一些史诗进行删除（主要是和元朝人合作的细节）、回避以及改动，制造出一个神话，说他们孔的共同始祖不仅是个爱国者，而且是捍卫国家尊严的民族英雄。

对此，桑格瑞（Steven Sangren）评论道：文化就不是一个在时空上被钉住不变的、超验的象征体系，而是一系列为适应环境变迁而产生出处于进程之中又不断变化的实

践。（The Journal of Asian studies, 1998.1）

他此处所谓的“文化”，实际上是指的就是“历史”。这一点非常发人深省，我们可以发现，“历史”并不一定是客观而真实的，从某种角度来说，它是随着现实状况的改变而改变的，在某种程度上甚至有人为建构的成分（当然这一建构也一定是基于一定的“真实”的）。从这个角度来说，历史未必不是“任人打扮的小姑娘”，小姑娘的特质（即本质）跃然纸上，而其衣服和妆饰则可能因时代而有所变化。

这两本书的影响，使得我非常想要进行一个汉人村落的研究，而如果不出意外的话，我想要研究的主题都是逝去的和正在逝去的——无论学者称之为记忆还是历史，对于当地人而言都是——头脑中的真实。我对过去的事，具有浓厚的兴趣。而过去总是和当下相关。

但后来我还是打消了念头，再次前往阿克塞。一方面是因为重新选择一个田野点，要考虑很多因素，对我们做人类学研究来说，发现一个田野点有点类似于缘分，有时候找到一个合适的田野点比找到一个合适的人生伴侣更难，只是前者只使人痛苦一段时间，后者则可能痛苦一生。另外一方面，我在阿克塞那边已经有了一些熟人，而我的导师杨文炯教授的老同学又在当地工作可以给我提供帮助，我的导师也非常鼓励我前往那地方去。

对于一个初出茅庐的学术学徒来说，不可避免具有早期人类学家那种探险精神，总希望到更为遥远的地方，寻找最为原始的东西，并且野心很大，想要制造出新声与异声。

所以我就去了。走很远很远的路。

我第二次去阿克塞的时间是 2014 年的十月之后。那时候阿克塞已经开始冷了。我并不想要呆在县城。实际上当时我一头雾水，根本不知道自己要干什么，或者最终完成一个什么作品。我觉得我的处境非常尴尬，因为我置身于一个说不通语言的人群之中。我不懂哈萨克语，至今仍然如此，对于老牌的人类学研究者来说，光这一点肯定就叫他们笑掉大牙的了。语言是决定你能否进入一个群体的关键因素，我对此深有体会，因为对我来说，它已经造成了一种“文化震撼”。在这种情况下，一种大一统的文化局面所造成的语言的融合现象，备受人类学谴责的对于多样性的破坏，则似乎应该对它唱赞歌了。普通话的普及对于做中国人类学的人来说，好像是一个福音。但这仅仅是最低层次的满足沟通的目的，而要想从语言出发去了解文化乃至更为幽微的心态，则还是要贴近所谓的汉语方言或者别的语族语系的语言。

我急于要到一个村子里去。刚好在那一天县城有一辆班车，于是我跟着到那里去。机缘巧合我遇见了那个村子的书记。他帮助我很多，给我解决了住的问题。但我在那个村子呆的时间不是很长，我想主要原因是我找不到吃饭的地方，而我也没有带什么干粮。我第一次体验到田野调查之艰辛，而最大的问题竟然是吃不到饭。实际情况是，那个村子现在已经没有什么人，毕竟已经是十月份，庄稼都已经收割，村民们要到县城里过冬。

具体的细节若有意愿了解的可以参看我那次田野调查所形成的民族志。

我那时候一门心思所想要了解的并不是现实问题，而是历史。我受到徐坚所提出的“村史”的概念的启发，我想要了解这个村子的历史。事实证明，这个选择可能会被人嘲笑。因为人们认为历史是长时段的事情，是秦皇汉武之类的……而不是他们个人的历史，那么短的时间。他们认为我这个“历史研究者”好像是个滑头。实际上这个村子打破了我对“民族志”的迷信，我无法对一个像这样的村子进行民族志的方方面面的记录，因为那样太单薄了，其结果所能形成的不过是民国的那种社会调查一类的东西。

从这个村子出发，我接触到档案馆的资料。我自认为我的田野调查的真正开始是从查档案开始的。我发现这个档案馆保留了完整的从 1950 年代到现在的资料。而这个县城的历史也仅仅是从 1953 年开始的。也就是说，这个档案馆收藏了这个县城的全部资料，就好像是一个帝王的起居注一样详尽。

那次从阿克塞回来之后，我一直梦想能够再次前往，我所向往的不再是土地，而是资料。不再是人，而是文字。也就是说，从那时候开始我的研究就开始悄然发生转变，我不再是一个纯粹的只知道田野调查的人类学家，而是一个田野与文本并重，甚至将“田野”也当成文本的一个文本分析者。

我第三次前往阿克塞是在 2015 年的八月，那时候阿克塞余热未散，秋风不至。我有了更为明确的目标。我这次决定研究的是一个已经落寞的荒无人烟的小城镇。我仍然不知道自己的研究对象究竟是什么。我到了安南坝，那地方如今已经荒无人烟，只有三三两两的牧民和以前的一两家农民还在留守，但他们的离去也好像势在必行。一个村的牧民的羊群会在十月的时候赶到这个地方药浴。除此之外，就只是老房子，更多的是倒塌了的房子。原来的乡政府还在，但也已经破败不堪。现在的乡政府办事处则选定原来的小学。电影院还在，但门锁着。邮局还在，甚至邮箱还在，但都很灰旧。银行还在，可是改成了商店。原来的商店，则碎玻璃落了一屋。远处的发电机组还在，但水力发电和柴油发电已经让位于太阳能发电了。

有人跟我说，这里曾经是阿克塞最繁荣的地方，甚至老县城的青年男女都到这个地方来。有人说，这里原来称为“小上海”（因为上海人曾经到这里来过，不过他们早已经走了，未曾走掉的也只有坟莹。故而用“上海”这个词，只是用来形容其繁华程度）。而对于这些，我只能追忆。当年曾在这里长大的哈族跟我说，有多少家商店，哪里曾有怎样的美好回忆。我也只能默默听着。

我顿时有种非常可惜的感觉，感觉自己好像晚来了三四十年，如果上世纪七八十年代到这个地方来，将会怎样快乐……这就是村子消失的典型例子，但这个例子太极端，太让人不可思议。而根本的原因是，这个村落的形成和发展，是非自然的。因其如此，便会在自然选择的过程中遭到淘汰。这种进化论的解释，多少可能会使一些持批判态度的人略略摇头，但这就是我的看法。

相比于我在 2014 年所观察的村落，对这个村子的研究我更加需要借鉴档案资料。我可以到县城访问老人，我确实那么做了。可是访问什么内容？何况语言不通。我否定着自己。但我也确实做了一些口述史的东西。

这个乡镇的档案是从 1960 年代开始的，因此要了解之前的历史，我必须查找县委 1950 年代的档案。于是我查找 2014 年已经查找过的档案。这时候我因为已经在阅读地方史方面有所累积，所以决定将反映民族关系的内容（我称之为“未被讲述的历史”——后来发现其实并非如此，它们确也曾被提到，但往往一笔带过，而将族群冲突的原因仅仅归结为“反动派”）抄录。后来我开始大量抄录。最后竟然“不务正业”，关注的大部分都是这段历史。而将那个“逝去的”小镇摆在了次要位置。

我的研究进入历史领域，但却不是传统的历史研究。不是历史记忆的研究，而是对历史制作的研究。后来结合我两年之前所感兴趣的叙事学的理论，转而想要去分析这一历史叙事的过程。

我的选题，是从地方出发，从田野调查开始，看似人类学，却更多想要回归到历史学，尤其想要问询的是，1、究竟何谓历史，2、历史何为。

因此我的研究方法，就必然是综合的，即从人类学的田野调查法出发，有部分访谈，但大量借用的是档案资料，利用更多的则是已公开出版的刊物，归根结底还是文献的方法为重，也即文本分析的方法。我认为，在中国进行田野调查，文字性的材料是最值得注意的。我欣然看到，很多人在这方面已经做出了令人瞩目的成就。

（二）历史人类学的思考与研究概述

黄应贵在一篇论述历史人类学的文章中，提出萨林斯对库克船长事件的研究在历史人类学研究上具有奠基作用。他写道：“他（指萨林斯——笔者注）确立了文化界定历史的立场，奠定历史人类学的发展基础。但这样的立场，却是建立在文化差异的本体论假定上的。这个假定，就如同文化的自主性一样，更是人类学形成之初的基本假定。”（粗体为笔者所加）

黄进一步指出，尽管萨林斯有奠基作用，历史人类学的主要研究课题却是在大贯惠美子（Emiko Ohunki-Tierney）界定何谓“历史性”（historicity）之后才得以确立。黄文提到这样一个问题：“文化界定历史虽可从历史性来探讨，但文化如何界定历史，或文化如何建构起历史意识与历史再现，便成了历史人类学进一步发展不得不面对的课题。”¹

这一问题，也是笔者一直以来都在思考的。在黄文的最后，他提及历史的“文类”问题，并进一步写道：“每个文化往往以其独特的方式来表达其历史经验，因而凸显了其文化特色。这种有关历史文类的探讨，不仅带给历史人类学研究上的新方向，更突破了西

1 黄应贵：历史与文化——对于历史人类学之我见【M】，见黄应贵著《返景入深林》，北京：商务印书馆，2014年……

方科学知识的理性基础之限制。”²他在注释中提及海登·怀特的“元历史”理论，即怀特对历史叙事和历史诗学的探讨，但取否定的意见。而笔者认为，文化界定历史的方式中，至少有一种是通过历史叙事来实现的。

历史叙事理论认为：“历史已经一去不复返，历史现实只有通过叙事才能部分地‘保存’下来，形成民族的集体记忆。从这个意义上或者从广义上说，历史就是叙事，而历史学就是对这种叙事的叙事。”³即历史已死，存在的只有“历史编纂学”或“文本”。

怀特提到：“我们的历史经验与我们的历史话语是分不开的，这种话语在作为‘历史’被消化之前必须书写出来，因此，历史书写本身有多少种不同的话语，就有多少种历史经验。”

历史话语因此成为了历史和历史学的基本构成要素。对于历史话语的认识，还要追溯到罗兰·巴特，他主张历史话语本质上是一种形式的意识形态阐述，或更确切地说，是一种想象的阐述，其功能不是“再现”而是“构建”。⁴

福柯的观点似乎与此类似，福柯研究的是一种权力语言，这种权力语言也就是“话语”（discourse），它们总体而言都是一些对人有定义权的语言，“它们是官僚语言、科学语言、医学语言、心理学语言……这些语言在进行建构，它们‘制造’出疾病、疯狂和犯罪……。”⁵海登·怀特称福柯嘲讽所谓的人文学科，对福柯来说，它们“所创造的、用来研究人、社会和文化的一切概念都不过是对它们所代表的语言游戏规则的抽象。”历史学也是一样，最终不过是“词语对世界的再现”⁶。

历史话语也是一种权力语言，它也在建构，去“制造”一种或种种历史。这种历史制造的过程就是历史书写，“书写受到了权力的垂青。在以前，它受到的是君主权力的青睐，而如今，它受到的则是获得委托的国家科学机构或其名祖、老板的权力的青睐。”⁷

海登·怀特的理论，将历史完全“文本化”，认为历史是一种修辞，受到了历史研究者的批评，他们认为这是一种后现代主义史学。后现代史学所反对的根本是一种“实证主义”，是对宣称掌握真相的研究或书写范式的否认。格特鲁德·希梅尔法布认为，后现代史学所提到的历史著作的三个致命缺陷，即“作为其基础的历史记载的易错性和不完整性；历史数学所固有的易错性和选择性；历史学家本身的易错性和主观性”，也是传统历史学家所注意到的。但传统历史学并不因此否定“事实”本身。她提出这种看法：“就

2 黄应贵：历史与文化——对于历史人类学之我见【M】，见黄应贵著《返景入深林》，北京：商务印书馆，2014年……

3 徐浩：怀特后现代主义历史编纂学的叙事理论【J】，史学月刊，2009年第1期。

4 徐浩：怀特后现代主义历史编纂学的叙事理论【J】，史学月刊，2009年第1期。

5 史汪尼兹著，刘锐和刘雨生译：教养【M】，台北：商周出版，2007年，第420页。

6 海登·怀特著，陈永国、张万娟译：后现代历史叙事学【M】，北京：中国国社会科学出版社，2003年，第216-250。

7 【法】米歇尔·德·塞尔托著，倪复生译：《历史书写》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第14页。

实证主义追求有关过去的那种不变的、完整而又绝对的真理而言，现代主义历史学（即指相对于后现代主义历史学来说的传统历史学——笔者注）并不是实证主义的。一如后现代主义历史学，现代主义历史学也是相对主义的；所不同者，现代主义历史学的相对主义是根植于实在之中的。它怀疑绝对真理，却不怀疑局部的、暂时的、渐进的真理。更重要的是，它并不否认过去本身的实在性。”⁸

我注意到很多传统史学对后现代史学都采取这样的类似的批评态度，他们有所保留地接受怀特的理论，认为他过于激进。而怀特在解释二战时期的犹太人被屠杀的历史的时候所采取的立场，即并不坚定的历史叙事的立场，则使得人们从整体上怀疑他的理论。不过很显然，这有点道德绑架的味道。而且他们显然没有注意到这种“历史”受到“叙事”左右的现象正悄然成为一种现实。

希梅尔法布提到：“叙事性历史学——也就是后现代主义者所说的‘叙事性’——之所以是罪魁祸首，不仅是因为它有赖于年代学、因果关系、集体等诸如此类的专断惯例，而且也是因为它采取了一种逻辑化的、有条不紊的论述结构——据说没这种论述结构和过去实在是相应的（至少按照某种标准来衡量是如此），并因此向人们传达了有关过去的真理。”⁹

事实上，现有的历史叙事，确实存在这方面的问题，如柯文指出“历史学家在塑造历史的过程中的另外一些特点的确使历史与人们的直接经历之间产生了差异。至少，所有的历史著作（即使是最出色的那些）都是对过去的高度简化和浓缩。”并且还存在着另外一个方面的问题，即：实际经历（布雷思韦特所说的“生活”，汉普顿所说的“事实”）是凌乱的、复杂的和不明晰的，而历史（或者“书籍”）则把凌乱无章的经历条理化和明晰化了。¹⁰

对中国来说，似乎尤其如此。高华曾指出中国存在一种“革命叙事”的传统，称其“对我国历史学的影响更大（相比于‘现代化叙事’——笔者注），在长达几十年中，它是占绝对支配地位的主流叙述，至今仍有广泛的影响”。而“革命叙事”之所以成为主流，并宰制历史研究和历史书写，与一定的时代政治文化风气有关，高华隐约提到这种叙事存在的原因是“我们的社会已有一个高度统一的新意识形态，已经提供了对历史、现实和未来的全部解释，形成了对全体社会成员，包括对历史研究者的统一的认识和叙述的要求”¹¹。而在论及前三十年中国史学研究领域的“五朵金花”的时候，王学典也

8 格特鲁德·希梅尔法布：如其所好地述说历史：不顾事实的后现代主义历史学【M】，见新史学第五辑《后现代：历史、政治和伦理》，大象出版社，2006年，9-24页。

9 同上。

10 【美】柯文著，杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，南京：江苏人民出版社，2000年，第2-3页。

11 高华：《叙事视角的多样化与当代史研究——以50年代历史研究为例》【J】，南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学），2003年第3期。

提到：“在既定话语背景下，这些命题（指‘五朵金花’——笔者注）都有意义，而且都有重大意义。因为这些命题背后都有明确的非学术诉求，所以有关它们的讨论，动辄牵动整个意识形态领域，有时会直接演化为社会政治事件。”这里所谓的“话语背景”、“非学术诉求”、“意识形态领域”、“社会政治事件”等用语都说明，之所以会产生这样的史学研究的领域或采纳那种“唯物史观”的“革命叙事”的办法，是受到一种现实政治文化环境所影响的。故而，当这种政治文化松动的时候，全国代之以经济建设为中心，“话语系统”和“语境”就发生转变，“这些命题本身能够成立早已成为问题”。¹²

高华和王学典不约而同所揭示的这一历史叙事的现象，体现的正是后现代史学的叙事理论中揭露的“以往的线性大叙述或后设叙述的作法”，这些大叙述“基本上都是一种充满了意识形态、偏颇的、甚至是导向极权的”¹³叙述。当然并非所有的历史叙事都是如此，但至少在中国所看到的这种革命叙事本身，是带有明显的意识形态偏见的。这就是说，即便后现代主义史学具有这样那样的毛病，但在某些时候，它却可能准确揭露事情的真相，可应用于一时一地。

中国前三十年的历史研究和书写，一直受到政治文化的影响，而在那个时期，政治文化是全国通行的几乎唯一的文化。这种文化影响历史的书写，也是想当然的。这似乎可以体现萨林斯所谓的“文化界定历史”的结论。那么回到黄文所提到的问题，这一历史叙事，或者历史文类，是如何制造出来的？

笔者正是带着这一问题进入到阿克塞田野的。在田野中，也曾迷茫不知所措。但在查找档案资料的时候，发现了一些和原本阅读到的本地的历史非常不同的东西。笔者突然意识到，历史编纂的时候的选择性问题（即“剪辑”）。这一问题一直萦绕于心，以至于下定决心要写作一篇关于“历史”“制作”的论文。

笔者所关注的对象是一批“流浪”¹⁴的哈萨克族，所关注的“事件”是他们在1936-1953年的东迁。而对事件本身的关注还在其次，重点想探究的是这一事件是如何在1949年之后被讲述的。这就需要阅读已有的“历史”著作，并且辅以笔者所掌握的档案材料，以及遗落在民间文本中的口述史的材料——笔者称这两种材料为“历史口述史”¹⁵——来对照，相对于历史口述史和档案资料来说，后期的历史著作，显然都带有选择性，体现一定的“历史话语”。同时，1953年的兰州会议，意义重大，它不光确定了阿克塞哈萨克族的自治地区的界限，而且在各民族中确定了一种历史叙事的官方版本。笔者认为，这个会议是决定历史制作的关键事件。以后的历史作品，完全是按照这个会议所传达的

12 王学典：《良史的命运》【M】，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第276页。

13 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学中西比较》【M】，台北：远流图书公司，2004年，253页。

14 马有福：《流浪，流浪，为什么流浪》【J】，载《青海湖文学月刊》，2010年11月。

15 所谓“历史口述史”，是遗留在早期文本中的已经不在人世的那些人的口述。这些口述史的资料，相比人们直接进行访谈所得到的口述史的材料，虽然可能失却格尔茨所谓的“深描”的意义，即不能亲身体味到言谈者本人的言语与语言的弦外之音，但也因为其真实性和直接性而具有不可估量的价值。

“精神”来进行书写的。发现这个会议过程中的点点滴滴，对于揭示整个历史制作过程来说，意义非凡，让人觉得欣慰的是，这一会议的完整资料都保存在阿克塞县档案馆，笔者得以亲见，并进行抄录。

就哈萨克东迁这一历史事件来说，已公开出版的历史文本实际上就叙事或曰“文类”来说都大同小异。仅就笔者所见，有这些本子：

1、《阿克塞哈萨克族自治县概况》，1986年出版。这本书名曰概况，列名国家民委《民族问题五种丛书》之少数民族自治地方概况丛书，内容非常庞杂，涉及到阿克塞的各个方面。其中第三章名为《悲惨遭遇》，叙述哈萨克东迁的历史。从其题名就可知道，其叙事的主要倾向。¹⁶紧接着这一章出现的内容是被共产党所解救，三年供给制等……于是我们可以发现另外一种叙事倾向。这两种叙事交替出现，给人的冲击很大，而其所现实的书写的意图也非常明显。它成为一种叙事的惯例，出现在以后的各个文本之中。

2、《阿克塞哈萨克族自治县志》（下称《县志》），1993年出版，主编为何奇。该书因为是县志，故内容很庞杂，并不专心讲史，但对历史也有所涉及。就其内容来说，主要在《大事记》与《民族人口》中提到哈萨克族的迁移，罗列事实，堆砌数字，并没有掺杂太多意识形态的东西。而就其平和的叙事来看，哈萨克族东迁的历史遭遇确实悲惨。¹⁷可见，前所列之书的叙事是基于一定的事实。实际上，任何叙事，纵然有主观性，也有意识形态色彩，都必然是基于一定的事实。就这一点，笔者与希梅尔法布和大多数传统历史学家的看法是一致的。

3、《甘肃哈萨克族》，本书出版于2004年，作者为何奇。何奇曾在阿克塞工作许多年，后来调到酒泉，现在是专职作家。当何奇在阿克塞工作的时候，他有幸访问了很多经历过迁徙的哈萨克族，记录下了许多宝贵的口述史的资料，这些资料虽然经过他的筛选，只部分呈现，但也弥足珍贵。¹⁸有趣的是，本书第三章，题名为《甘肃哈萨克族的悲惨遭遇》。与《概况》一书的叙事倾向完全相同。而同样的，在《悲惨遭遇》之后紧接着的章节内容则也是叙述共产党的救济（或曰“拯救”，或曰“恩典”）工作。¹⁹

4、《哈萨克族社会历史调查》²⁰，本书有两个调查报告涉及东迁的哈萨克族，分别为《甘肃省哈萨克族历史调查报告》、《青海省哈萨克族社会历史调查报告》，第一份调查完成于1958年，史料价值很大，尽管如此，也已经初步形成了两种叙事模式，即前期的流浪与被迫害的苦难叙事和后期解放后、安置后的重获新生。后一份调查完成于同年，也是采用线性叙事的方式，叙述整个迁徙的过程，就叙事来说，一仍其前，体现的

16 《阿克塞哈萨克族自治县概况》编写组，兰州：甘肃民族出版社，1986年

17 何奇主编：《阿克塞县志》，兰州：甘肃文化出版社，1993年。

18 何奇：《甘肃哈萨克族》后记，酒泉日报2005年12月25日，又见何奇同书。

19 何奇：《甘肃哈萨克族》【M】，酒泉文史第二辑。

20 哈萨克族社会历史调查【M】，北京：民族出版社，2009年，第23-58页。

是那个时代那种文化氛围下的某种统一的历史叙事特征。

5、《甘肃哈萨克族史话》²¹，这本书隶属于《甘肃少数民族史话》丛书，出版于 2009 年。该书编者之一的谢国西为该书出版社社长，因为出版时间较晚，所以得以参考前面的著作。而在论述历史方面，则给人一种似曾相识的感觉，可谓辗转因袭，并无新鲜之处。

5、阿排泰《东迁的哈萨克族》，笔者无缘得见此书，因此书仅有哈萨克文版本，并无汉文翻译，笔者请人翻译了其目录，观其目录，可以看出来作者在情感方面的节制，似乎仅打算讲史。但作者的哈萨克族身份，必然使得他在讲述的时候，不能排除自身的感情。朱娜接触过阿排泰，在论及阿排泰的书写的时候，曾提到他写作的时候“心里非常不好受”，继而写道：“本地哈萨克族得以在此定居的过程是一部充满苦难的历史，充满了那个时代的挣扎、血腥和哈萨克族对美好生活得到向往”。²²从朱娜论文中所引用的阿排泰的文字看来，大部分集中在第四章，即《哈萨克族内部的分分合合》，可见阿排泰的书，主要涉及到东迁的哈萨克内部的历史情况。²³

6、《幸福的真谛》，此书由曾经在阿克塞县担任重要领导职务的艾努瓦尔撰写。艾努瓦尔生于 1948 年，阿克塞是他的故乡，“在那里生活工作了 40 多年”，他写这本书的目的，是记录阿克塞的历史，一方面让后人记得先人的筚路蓝缕，另外一方面则特别想要让后人懂得“我们今天的幸福生活，是中国共产党正确领导的结果，是党的民族政策在阿克塞伟大实践的结果”²⁴。因此所谓“幸福的真谛”，一方面是勤劳奋斗，另外一方面则是党及其政策。通读阿克塞的历史，得出这两条“真谛”，其实并不难。这本私人撰述的历史类的书，延续着传统的叙事习惯，但其本身却是真诚的，这说明国王的历史书写或历史讲述已经在现在人的心中悄然发生作用。此书前两章涉及到笔者所关注的“事件”，分别是《远离故土四处漂泊》和《获得新生拥抱幸福》。与前面的，除《东迁的哈萨克族》和《县志》外，在叙事上，并无多大分别。不同的是，作者补充了一些细节性的东西，这些细节的价值很大，因为很大一部分内容是作者“从一个个先辈的口中听到”。

7、《中国共产党阿克塞历史（1949-1978）》，这是一部断代史，也是党史，体现的是另外一种叙事。与笔者所研究的哈萨克族东迁史有一段时间重合，就是最后一段，从 1949 到 1953 年。这一段时间，可以看作迁徙的结束时间。让笔者感到惊讶，但又并不十分惊讶的地方是，党史的叙事特征和上文所提及的除《哈萨克族东迁史》（未涉及）之外的几乎所有作品都一样。这是一件耐人寻味的问题：究竟是历史的讲述遵循了一定

21 谢国西、王锡萍：《甘肃哈萨克族史话》【M】，兰州：甘肃文化出版社。

22 朱娜：被“捕获”的哈萨克族【D】，中央民族大学，2014 年。

23 阿排泰：《东迁的哈萨克族》【M】，北京：民族出版社，2012 年 5 月。

24 艾努瓦尔·努尔哈孜：《幸福的真谛》【M】，兰州：甘肃文化出版社，2014 年，自序 02。

的历史事实，还是对事实的讲述受制于一种现实，受到了特定的选择以及裁剪？但不得不说，无论如何，通过阅读这部分历史，即从1949年到1953年的历史，无论是档案材料所见，还是历史的后期编修，都可以发现此时此刻的共产党人的确足够真诚。

在此笔者想要强调一点，叙事本身是带有浓厚的意识形态色彩的，这一点是后现代史学所强调的，历史确实是一种叙事，但这并不代表历史是可以捏造的。事实是，叙事之所以呈现某一特点，正是因为叙事中的“事件”确有此特征，或在几个特征中，这一点最为突出。一般来说，叙事虽不能精准，但却往往能够得事实之大概。这是本文的立场：指出某种叙事传统，也指出之所以会产生这种叙事的大概的原因，但并不意图颠覆这种叙事，或追认这种叙事有别有用心的政治意图。

至于对哈萨克族东迁的学术界的看法，一般集中在三个方面，一是对事实的争论，一是对原因的分析，另外还有几篇文章涉及到民族关系上。值得一提的是，“民族关系”这一议题在历史叙事中，是被选择性地忽略的，但一旦涉及到民族记忆或者口述史的资料，就可发现，民族关系往往是最为重要的讲述内容，这一差别笔者将在论文中进行详细论述。

第一、事实描述方面的论文。

对哈萨克族东迁的事实进行描述，最早出现在一些民国文章里，这些文章集中见于一些涉及到西北的民国杂志中。尤其是马铃梆的几篇文章，如《记离新入甘的哈萨克族》²⁵，《马鬃山大事记》²⁶，《哈萨克入甘续》²⁷。此外还有几篇1940年代的杂志文章。这些文章对归纳总结事实来说，是最原始的参考资料。另外，张大军的著作中也有所涉及，引用其著作的也较多。²⁸此外，阿克塞所见的大事记等资料，已经将这一事实描述清楚。

笔者所谓的“事实”，包括时间、部落、头目、人数等。因为笔者所关注的是事件的讲述，所以对此不愿意着墨太多。

王禄明、陈乐道有一文，叙述东迁经过，非常详尽。²⁹另外朱娜论文对此一过程也非常看重，详细说明来龙去脉，虽大多系引用阿排泰的书，但阿书详实的特点也为其继承。³⁰

就笔者所见，徐世华一文也描述了这一事实。徐文还分析了迁甘的原因，以及国民党的民族政策，并提到哈萨克的抢劫问题（即哈萨克与周边民族关系的恶化表现）——但对抢劫等并没有给出让人满意的解释。³¹阿布都力江一篇文章也描述了这一事实，结

25 载《新西北》，1941年第4-6期。

26 载《新西北》1942年第4-6期合刊。

27 载《新西北》1944年第2-5期合刊。

28 张大军：《新疆风暴七十年》，兰溪出版有限公司，1958。

29 王禄明、陈乐道：哈萨克族迁甘始末【J】，伊犁师范学院学报（社会科学版），2007年3月第一期。

30 朱娜：被“捕获”的哈萨克族【D】，中央民族大学，2013年。

31 徐世华：抗战时期哈萨克入甘初探【J】，西北师大学报（社会科学版），1985年6月。

构与徐文类似，内容也大同小异，可谓并无新意。³²房若愚有篇论述新疆哈萨克族人口变动与分布的文章，提及哈萨克族东迁，但并不详细，观其参考文献，并没有提及阿克塞或甘肃地区的文献。³³因为他所论述是整体的中国哈萨克族，所做的是一种“宏大叙事”，故其无暇顾及遥远的阿克塞的这一小部分也是可以理解的。同样因为采取的是宏观视野，而无法详细论述哈萨克东迁的事实还有闫丽娟、李红坦一文，闫文在论述迁徙之大致情形时以哈萨克的迁徙为例，提出其呈现三种态势：境外迁往新疆、新疆内部迁徙、新疆迁往甘青。³⁴这一观点与万雪玉后来在 2013 年一文中所表达的观点很像。³⁵

另外，对迁往青海的哈萨克族的研究相对来说要少，其中以关丙胜的论文为重点，其论证详尽，史论结合，其观点与笔者十分相似，但也有不同之处，下文将详述。关丙胜与吴海霞有一文论述柴达木地区的人口变动，论及哈萨克人入迁柴达木地区，涉及到详尽的人口数字以及到地方后与蒙古族的族群冲突问题。³⁶此文发表于 2014 年，而早在 1988 年，即有学者论述到从新疆迁往青海的哈萨克族的事实。但这一学者除提及这些哈萨克族后来又迁回新疆，并未提及他们还有迁往西藏的情况。³⁷关于，哈萨克族迁往西藏的情况，可以参考房建昌两篇文章。³⁸

除此之外，学者还有文章论及哈萨克的跨国经历，因其不属于笔者所论述的时间范围内的事，故从省。

第二、对东迁原因的探讨，主要是万雪玉的几篇文章，其中有一篇《新疆哈萨克族东迁原因俯视》，她综合新疆地方的史志，从哈萨克族迁出地区的历史和社会特点，来论述原因，前所未有。她提到有三个方面的原因：经济、政治、宗教。³⁹其文和传统叙述历史的文本不同之处在于，那些文本运用一种习惯性的口吻，一开始就强调东迁的主要原因是盛世才的反动统治，即过分强调政治因素。万雪玉还有一篇论文，论述东迁的原因，将哈萨克族的东迁时间范围扩大，地点范围也扩大，即不仅止于从新疆迁徙到甘青地区，而且还有从中亚迁到新疆的历史。在一个更广大的时空范围内去论述哈萨克族

32 阿布都力江 赛依提：民国时期哈萨克族部落分布与迁徙【J】，贵州师范大学学报（社会科学版），2006 年第 4 期。

33 房若愚：新疆哈萨克族人口规模变迁及分布【J】，新疆大学学报（哲学·人文社会科学版），2005 年第四期。

34 闫丽娟、李红坦：民国时期西北地区少数民族人口迁徙之研究【J】，中国边疆史地研究，2008 年第 2 期。

35 万雪玉：近代中国社会转型与哈萨克人东迁【J】，中国边疆史地研究，2013 年 3 月。

36 关丙胜、吴海霞：《空间与迁移：柴达木地区四次规模性族群入迁考察》【J】，青海民族研究，2014 年 10 月第四期。

37 祝宪民：浅谈青新两省区间哈萨克族人口迁移问题【J】，西北人口，1988 年 12 月。

38 房建昌：哈萨克族流寓西藏考【J】，西北民族研究，2000 年第二期；柴达木哈萨克族经西藏入克什米尔考【J】，柴达木开发研究，2014 年 4 月。

39 万雪玉：新疆哈萨克族东迁原因俯视【J】，西北民族大学学报（哲学社会科学版），2014 年第 2 期。

东迁的历史，她提及哈萨克族游牧的历史心性问题也给人一种耳目一新的感觉。⁴⁰前次并没有人从民族心理的角度去分析哈萨克族东迁的原因的。在笔者看来，因为哈萨克习惯于迁徙，所以他们对辗转流徙这种事也并没有多大的恐惧，所以很多部落在在新疆仍可生存的情况下，仍然会选择迁徙。但这一民族心理因素，因为研究对象的远离，只能是建构和想象的，而不能得到证实了。

相比于万雪玉最近几年对哈萨克东迁原因的分析，徐世华在 1985 年的分析，则显得过于政治化，而这一政治化的分析结果显示的正是当时历史叙事的一种延续。徐文中分析，入甘的原因有三：一是新疆反动统治阶级的压迫，二是哈族牧主、头目人害怕“赤化”，三是逃避赋税。⁴¹三个原因中并未提及宗教因素。

阿布都力江·赛依提一文也论及原因，照搬徐的分析，只在第二个原因上加上“害怕灭教”，并且提出第四个原因：害怕政府军报复而东迁。⁴²也是政治的因素。阿文发表于 2004 年，可见关于这一领域的研究，此前一直裹足不前，确实如万文中所提到的，“对东迁原因的探索仍然没有突破”。⁴³

朱娜论文中提及哈萨克东迁的原因的时候，穿插讲述历史，在讲史的过程中分析原因，使人信服，并得到个体的原因。她最后提出“国家、宗教、文化的因素在其中互相交织”，并认为“民族内在的文化性起了主导作用”。对于这一看法，笔者认为非常大胆，有值得肯定的地方，最重要的是，她的这一原因分析突破了传统上在解释哈萨克东迁这一事件的原因中的“政治挂帅”主导下的局限。但笔者认为，她没有论证何谓“民族内在的文化”，这是缺陷。笔者认为，在东迁之前和过程中，伊斯兰教的因素，起到不可思议的凝聚和振奋人心的作用，这是所谓民族内在文化的核心要素。但朱娜这一分析，也有过分强调宗教与文化因素之嫌，给人一种过犹不及的感觉。⁴⁴

总体看来，笔者认可多因分析，认为既往的简单归因于政治的解释法不可取。这种归因的方法，体现的证是文化界定历史和历史研究的事实。

第三，涉及民族关系的文章，这方面的论文少之又少。就笔者所见的档案材料来看，东迁哈萨克族与本地的“原住”民族之间的交往和冲突，在他们东迁过程中是非常重要的经历和记忆。笔者猜想，之所以这方面的论文非常少，和“官修”史书中很少或绝不涉及这一点有非常重要的关系。另外一方面的原因是，历史学家去讲述这方面的历史，在强调民族团结的大环境下，则显得有点冒政治不正确的风险。

上文中提及的徐世华的论文对此已经有所触及，他解释哈萨克族之所以发生抢劫，

40 万雪玉：近代中国社会转型与哈萨克人东迁【J】，中国边疆史地研究，2013年3月。

41 徐世华：抗战时期哈萨克入甘初探【J】，西北师大学报（社会科学版），1985年6月。

42 阿布都力江·赛依提：民国时期哈萨克族部落分布与迁徙【J】，贵州师范大学学报（社会科学版），2006年第4期。

43 万雪玉：近代中国社会转型与哈萨克人东迁【J】，中国边疆史地研究，2013年3月。

44 朱娜：被“捕获”的哈萨克族【D】，中央民族大学，2013年。

和马步芳“对哈民经济上的疯狂掠夺，军事上的反复追剿”，一切都是“为了生存”。相对于此，关丙胜的论文中并没有采纳这一分析，他在分析哈萨克族和蒙古族的族群冲突的时候，认为“在传统时代，入迁者的进入势必与‘原居住者’发生激烈的纷争和惨烈的较量。”⁴⁵关文是从资源争夺的角度来解释族群之间的冲突，尤其是迁移的民族和原住民族之间的冲突，认为是势所必然，而并没有考虑到马步芳的因素，更没有像阿克塞地区所见的文本中所提到的“挑拨离间”的字眼。

而在另一文中，关并没有提及原因，而是直接去分析“历史文本”。在这篇涉及更多族群冲突的细节的论文中，关采用的是阐释人类学的方法，进行的是文本分析的工作。文中，历史——或称之为“事实”——已经不是最重要的东西，也不是研究的对象。他真正想要分析的是人们对事实的记忆和讲述。⁴⁶关文的特点与笔者的取向非常接近。但关文的结论暗含在标题里，认为历史记忆这是“族性规制”的结果，则似乎走向了叙事史学的极端，即认为现实过分左右了历史记忆以及历史文本制作，因而不免让人觉得似乎否定了哈萨克族在迁徙过程中所遭遇的种种苦难的事实。不管怎么说，关丙胜此文都算是这方面研究的开先河之作，对笔者的启发非常大。

关于族群关系（或“民族关系”），阿排泰书中有一章，名曰《青海省的哈萨克人与当地居住民族、地方政府之间矛盾激化的原因》⁴⁷。

实际上，东迁的哈萨克族和在地民族，在后期都曾产生冲突，不止在“青海地区”。这种冲突导致了哈萨克族在本地区的恶名。朱娜论文中对此有所涉及，在解释原因的时候，她并未从资源争夺的角度，而是从德勒兹的国家与游牧之间的对立的角度。她认为真正的原因是哈萨克族是游牧的，而蒙古族在当地则是国家化的。⁴⁸笔者看来，其实质仿佛还是在说配置资源的问题。哈萨克族因为是外来的，所以在资源配置上不如在地的民族，而资源在他们迁来之前，已经基本配置完了，他们若想获得资源，即使是生存所需的最基本的资源，就必须通过争夺的方式。笔者赞同关丙胜的解释，而想要补充的是，关丙胜并没有看到的徐世华及其所代表的官方史学的观点——即地方军阀势力的挑拨，这似乎也是其中一个因素，至少当这一观点形成于文本中，就成为人们脑海中的事实了。

由此可见，还没有人注意到哈萨克族东迁这一历史过程中的历史叙事的问题。对这一东迁现象进行研究的，一方面是地方文史工作者，一方面则是历史专业的学者，很少有人类学家从历史人类学的角度重新审视这一问题。而对档案资料的运用，则人数很少。只有一位学者，即朱娜，查找到相关时期的档案，并大量写在其论文中。而以朱娜为代表的，或以关丙胜为代表的，则是民族学（文化人类学）领域的人对此一主题的重视。

45 关丙胜、吴海霞：《空间与迁移：柴达木地区四次规模性族群入迁考察》【J】，青海民族研究，2014年10月第四期。

46 关丙胜：族性规制下的历史记忆：哈萨克人入迁青海之文本分析，青海民族大学2015年第2期。

47 阿排泰：《哈萨克族东迁史》，【M】，北京：民族出版社，2012年5月。

48 朱娜：被“捕获”的哈萨克族【D】，中央民族大学，2013年。

关丙胜所关注的是青海省的哈萨克族，相对来说，这一群体人数现在较少，而其保存档案的能力则稍显不足，似乎也没有相关的档案资料（确否？）。朱娜所关注的甘肃省的哈萨克族，人口优势明显，档案资料保存丰富。就研究来说，因材料而行文，所以不得不有所侧重。

三、全文架构

1、阿克塞不在新疆，哈萨克原在新疆

论述阿克塞、哈萨克的新疆因素。涉及一些最基本的问题：区位、地名、整体特点等。

2、概述

包括选题缘由、田野调查情况、选题意义、研究方法、文献综述等。

含两节：

2.1、选题原由、意义及方法等

2.2、历史人类学的思考与研究概述

3、既往的叙事

结合公开出版物，论述以往的叙事情况。

主要探讨苦难叙事、恩德叙事两种情况。

分为三节，前两节又各分许多小节：

3.1、苦难叙事

3.1.1、阿尔顿曲克草原暴动

3.1.2 哈萨克娃娃坟滩

3.2、恩德叙事

3.2.1、剿“匪”

3.2.2 恩惠

3.2.3、习仲勋

3.2.4、解放

3.3、既往不咎的历史观

4、未被讲述的历史

这一章主要论述笔者在档案馆中所见到的材料，和一些口述史或者类似口述史的著作中所见的材料。来对比已经有的历史叙事的文本。笔者发现有两个方面违背论述，一是族群冲突，尤其是抢劫情况。二是国民党对哈萨克族的安置问题。

共分为三节：

- 4.1、什么未被讲述
- 4.2、族群冲突
 - 4.2.1 哈回冲突
 - 4.2.2、1958 年报告中所见冲突的描述
 - 4.2.3、后来的历史制作中所透露的冲突的细节
 - 4.2.4、重述“阿尔顿曲克暴动”事件
 - 4.2.5、档案中所见的族群冲突
- 4.3、国民党的民族政策

5、历史制作如何被文化确定

这一章笔者还没有开始写作，尚处于思考阶段。但笔者在构思中决定详细论述 1953 年的兰州会议，我认为这次会议确定了历史叙事的原则。主要是通过分析档案资料。

6、结语

目前尚处于构思阶段。

四、参考书目：

档案资料：

阿克塞县委档案全宗号 1 目录号 1。

其中主要是关于 1953 年的会议讨论记录：简报、情况反映、内部参考资料。

另外有部分政府文件。

地方史志：

阿排泰：《东迁的哈萨克族》【M】，北京：民族出版社，2012 年 5 月。

艾努瓦尔·努尔哈孜：《幸福的真谛》【M】，兰州：甘肃文化出版社，2014 年。

《阿克塞哈萨克族自治县概况》编写组：阿克塞哈萨克族自治县概况【M】，兰州：甘肃民族出版社，1986 年

谢国西、王锡萍：甘肃哈萨克族史话【M】，兰州：甘肃文化出版社。

何奇：甘肃哈萨克族【M】，酒泉文史第二辑。

何奇主编：阿克塞县志，兰州：甘肃文化出版社，1993 年。

阿克塞县志（1993-2002）

哈萨克族社会历史调查【M】，北京：民族出版社，2009 年，第 23-58 页。

专著：

苏北海：哈萨克族文化史【M】，乌鲁木齐：新疆大学出版社，1989 年。

- 黄应贵：返景入深林【M】，北京：商务印书馆，2014年。
- 【德】D.史汪尼兹著，刘锐和刘雨生译：教养【M】，台北：商周出版，2007年。
- 【美】海登·怀特著，陈永国、张万娟译：后现代历史叙事学【M】，北京：中国社会科学出版社，2003年。
- 【法】米歇尔·德·塞尔托著，倪复生译：《历史书写》，北京：中国人民大学出版社，2012年。
- 【美】格特鲁德·希梅尔法布：如其所好地述说历史：不顾事实的后现代主义历史学【M】，见新史学第五辑《后现代：历史、政治和伦理》，大象出版社，2006年。
- 【美】柯文著，杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》【M】，南京：江苏人民出版社，2000年。
- 张大军：《新疆风暴七十年》【M】，兰溪出版有限公司，1958。
- 王学典：《良史的命运》【M】，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年。
- 钱理群：《毛泽东时代和后毛泽东时代（1949-2009：另一种历史书写（上册）》，台北：联经出版社，2012年1月。

论文：

- 高华：《叙事视角的多样化与当代史研究——以50年代历史研究为例》【J】，南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学），2003年第3期。
- 马有福：流浪，流浪，为什么流浪【J】，载《青海湖文学月刊》，2010年11月。
- 徐浩：怀特后现代主义历史编纂学的叙事理论【J】，史学月刊，2009年第1期。
- 王禄明、陈乐道：哈萨克族迁甘始末【J】，伊犁师范学院学报（社会科学版），2007年3月第一期。
- 徐世华：抗战时期哈萨克入甘初探【J】，西北师大学报（社会科学版），1985年6月。
- 阿布都力江·赛依提：民国时期哈萨克族部落分布与迁徙【J】，贵州师范大学学报（社会科学版），2006年第4期。
- 房若愚：新疆哈萨克族人口规模变迁及分布【J】，新疆大学学报（哲学·人文社会科学版），2005年第四期。
- 闫丽娟、李红坦：民国时期西北地区少数民族人口迁徙之研究【J】，中国边疆史地研究，2008年第2期。
- 关丙胜、吴海霞：《空间与迁移：柴达木地区四次规模性族群入迁考察》【J】，青海民族研究，2014年10月第四期。
- 祝宪民：浅谈青新两省区间哈萨克族人口迁移问题【J】，西北人口，1988年12月。
- 房建昌：哈萨克族流寓西藏考【J】，西北民族研究，2000年第二期；柴达木哈萨克族经

西藏入克什米尔考【J】，柴达木开发研究，2014 年 4 月。

万雪玉：近代中国社会转型与哈萨克人东迁【J】，中国边疆史地研究，2013 年 3 月。

万雪玉：新疆哈萨克族东迁原因俯视【J】，西北民族大学学报（哲学社会科学版），2014 年第 2 期。

关丙胜：族性规制下的历史记忆：哈萨克人入迁青海之文本分析【J】，青海民族大学 2015 年第 2 期。

学位论文：

朱娜：被“捕获”的哈萨克族【D】，中央民族大学，2013 年。

北方宗族研究中的分枝与立户问题：

基于山西曲沃靳氏宗族的个案研究

高婧（山西大学中国社会史研究中心）

一、研究综述

关于宗族问题的研究，一直是学界的一个热点。二十世纪三十年代，一批受过欧美专业训练的中国人类学者，运用西方先进理论，开始了对中国本土人类学的研究。他们的研究涉及中国农村的家庭、婚姻、社会生活、经济状况等一系列层面。

林耀华的《金翼》，便是这时用人类学方法对中国宗族研究的一部杰出作品。该书以小说的形式，描绘了福建乡村一个家族在世纪变革之际的兴衰变迁，从中透露出了中国传统时代农民的生存方式和社会状态。

五六十年代的中国，由于马克思主义史学观在中国的流行及宗族问题的“传统”、“落后”色彩，内地的宗族研究陷入困境。与此同时，远在欧洲的弗里德曼这一“坐在摇椅上的人类学家”，凭借大量的华侨资料以及汉人学者研究的二手成果，完成了关于中国宗族的两部著作：《中国东南的宗族组织》和《中国宗族与社会》，开创了“弗里德曼模式”的中国宗族社会理论，并且以此奠定了在中国宗族研究领域的地位。弗里德曼模式是从乡村社会、社会分化与国家--宗族关系这一视角研究中国宗族社会的，其中关于中国宗族结构分析基本上反映了中国宗族的特点。

宗族研究到了八九十年代，迎来了宗族研究的新高潮。活跃于学术前沿的学者云集，有科大卫、刘志伟、萧凤霞、郑振满等，他们的学术成果为华南学派奠定了坚实的基础。华南学派的宗族研究基本上是对弗里德曼模式的继承，同时又进行了更深层次地挖掘。

华南学派宗族研究的代表作有：科大卫的《皇帝与祖宗》、科大卫、刘志伟的《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》、萧凤霞、刘志伟的《宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会》、张小军的《“文治复兴”与礼制变革——祠堂之制和祖先之礼的个案研究》、郑振满的《明清福建家族组织与社会变迁》等等。华南学派学者们对于福建广东地区宗族的一系列研究，都是在弗里德曼宗族理论的大框架之内，探讨国家与社会的关系问题。明清时期福建广东等地的民众，利用国家相关的宗族政策，追溯本族远祖为历史上的皇族贵胄，编修家谱、创建祠堂、进行相应的宗族创建活动，引发了大规模的“造宗族”运动。宗族创建，实质上是国家宗法礼仪庶民化的表现，通过宗族构建，将本族放置于历史上的国家体制之内，是官方意识形态渗透到乡村的结果，也是地方社会被整合到王朝国家的重要表现。宗族与国家产生关联，在地方社会中，便具有了国家层面上的话语权，以此宣示自己的权势

和特性，并依恃获得的权威抢占更多的地域资源。地方社会中个体的宗族组织，按照族规维持族人秩序，并承担地方的社会责任，成为基层社会的自治组织，起到稳定社会的作用。

自宗族成为一个问题之时，华南华北之争，一直存在。常建华在《近十年明清宗族研究综述》中讲到“北方宗族研究长期缺乏，甚至有人认为北方没有宗族，今年来随着宗族研究的不断深入，人们越来越关注北方宗族问题，北方宗族研究已成气候。”

有关华南华北宗族的对比与区别，在兰林友的《论华北宗族的典型特征》一文中，通过对文献资料和田野调查的分析，概括出华北宗族的特征：单姓村少，族属规模小；祠堂很少，建制简陋；共有财产少，经济实力弱；宗族认同意识淡薄；宗族特征残缺。作者又指出，与华南功能性宗族相比，华北宗族更多的是表达性的，文化性的，意识形态性的。

关于华北宗族的研究，大致可分为三个流派：华南学派学者对北方宗族的研究、深受华南学派影响的赵世瑜及其学生、一直从事北方宗族研究的常建华及其学生。

华南学派经过几十年的发展，已经形成有关宗族的一套理论模型。其转向对华北宗族的研究，有一种先入为主的意味，正如科大卫在《告别华南研究》一文中所讲：“我感觉到不能一辈子只研究华南，我的出发点是去了解中国社会。研究华南是其中的必经之路，但不是终点。”“我们需要跑到不同的地方，看看通论是否可以经得起考验。需要到华北去，看看在参与国家比华南更长历史的例子是否也合乎这个论点的推测。”可见，华南学派对华北宗族的研究，只是为了验证华南宗族理论在华北的适用程度，缺乏本土性研究的关怀。

受华南学派影响至深的赵世瑜，也将宗族放置在国家与社会的关系之下进行研究。《社会动荡与地方士绅——以明末清初的山西阳城陈氏为例》一文中，赵世瑜考察了明末清初的社会动荡时期，山西阳城的陈氏士绅家族，发挥了维系基层社会稳定的作用。表明了在社会的大背景出现剧烈变革的时期，国家需要地方社会的稳定、百姓需要士绅大族的庇护，这种情况之下，士绅这一“小共同体”表现出一种自我维系与调节能力，主动担任地域社会的领导阶层。

赵世瑜的学生韩朝建在《边塞与宗族——宋金以降代州的权势变动和文化认同》和《“忠闯”：元明时代代州鹿蹄涧杨氏的宗族建构》两篇文章中，以金元时期的汉人世侯——杨氏为例，分析了其不同历史时期的宗族建构问题，特别是后期与其他杨氏的联宗来提升本族的影响力，同时也与华南地区的宗族形成了对比。

同样与华南宗族进行比较的有邓庆平的《山西寿阳祁氏宗族略考》，通过对寿阳祁氏宗族的考察，发现祁氏宗族虽然是以血缘关系为基础有完整谱系的宗族组织，但是在宗族内部却缺乏系统的宗族管理体系，以祁寓藻一支最为强盛，与别支往来不多，在宗族创建活动中，如建造祠堂时，其他支系没有出资，没有族长、族规的约束，宗族势力

薄弱。与华南的世家大族相比，祁氏宗族确为残缺的宗族。

常建华及其弟子多年来也致力于北方宗族问题的研究，《明清时期的山西洪洞韩氏——以洪洞韩氏家谱为中心》和《明清时期华北宗族的发展——以山西洪洞刘氏为例》中，常建华移民洪洞的韩氏和刘氏为例，探讨了以科举兴家的典型的士大夫式的宗族，因科举和仕宦成为当地望族，发展宗族组织，响应国家的教化政策。特别是刘氏一族，科举与商业结合、与大族联姻，设置族田救济族人，保证了宗族的持续繁荣。同时，常建华一派的宗族研究，注重探讨国家意识形态在村庄基层的体现——乡约，这一国家教化体系对于宗族与社会的影响。

申红星的《明清时期的北方宗族与地方社会——以河南新乡张氏宗族为中心》和王霞蔚的《明清时期的山西代州冯氏——以《代州冯氏族谱》为中心》，两篇文章都是以个例来探讨了北方宗族问题。张氏和冯氏皆为明初的移民宗族，都以科举仕宦之路与经商积聚财力发展宗族势力，同时都注重乡约与族规的结合，更好地约束族人，树立良好的家风，在当地社会中，颇具影响。

此外，饭山知保的《蒙元支配与晋北地区地方精英层的变动——以山西忻州定襄县的事例为中心》一文分析了蒙元时期定襄几个汉人世侯宗族的发展线索，表明了地方宗族的盛衰对地方社会的影响。山西大学中国社会史研究中心的张俊峰教授，近年来从事山西的宗族研究，将宗族与水利社会相结合，为北方宗族问题的研究提出了新的认识。

王霞蔚的博士论文《金元以降山西中东部地区的宗族与地方社会》考察了山西中东部地区的宗族势力，其中涉及到山西中东部地区的大量宗族群体，为研究山西宗族的学者提供了大量的素材。

对于宗族的实质与内涵问题，又有以下认识：

以钱杭、陈其南等人为代表的学者，强调宗族的系谱原则。钱杭先生指出：“宗族可以有、也可以没有完善的组织形态和各种功能；决定宗族存在与否，支撑宗族架构的基本要素，既不是血缘关系，也不是组织和功能，而是世系关系。”如果一个群体要证明自己是宗族，就必须认真建构合乎规范的“世系”，否则不足以称之为宗族。

受弗里德曼华南宗族研究经验的影响，中国史学界历来多是将宗族视为一种功能性的实体组织来看待的。一个同居共财的祭祀群体，按照国家的标准创建宗族，在地方社会中，获得了国家层面的正统性与话语权，从而依恃其权威占有更多的稀缺资源；同时，按照族规维持族中秩序，承担地方的社会责任，成为基层社会的自治组织，起到稳定社会的作用。在这种意义上，宗族成为了维护自身利益、稳定社会秩序的功能性实体。

系谱论与功能论，反映了研究者对于宗族实质与内涵的不同立场和理解，同时也决定了二者在宗族分支这一问题上的认识大相径庭。钱杭先生认为：“在一定的条件下，宗族与家庭在结构上可以体现为整体与组成整体的各部分之间的关系。此条件是指：

（一）组成宗族的各家庭单位必须是父家长制家庭；（二）各父家长之间必须具有父系

世系联系；（三）这种父系世系联系必须包括若干世代的直系和旁系关系，且世代数量亦有传统的规定。”以上三则条件，指明构成宗族的分支，各成员之间，必须具有一定世代数量的父系世系关系。在系谱论看来，明确的父系世系关系是成为宗族或宗族分支的必要条件。

与系谱论所倡导的系谱至上原则不同，功能论着重强调功能是促成一个区域范围内的集体组织成为宗族或宗族分支的重要基础。刘志伟先生在《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》一书中，就明清时期珠江三角洲宗族的形成进行了制度层面的探讨。他认为明清时期珠江三角洲户族的形成，始于明初赋役制度的基础里甲制的推行，随着明清赋役制度的变革，“户”的性质亦发生改变，由最初的单个家庭，演变为有着共同利益血缘群体——户族，或是某一户族的分支。

随后，徐斌和王绍欣接着向学界分别提供了长江中游和山西汾河下游有关户族的研究案例，力图在空间上揭示并证实刘志伟所言之由“户”发展演变而成的“户族”在中国宗族研究版图上的普遍性。徐斌以鄂东地区的宗族为例，叙述了元末明初的移民浪潮之后，移民在鄂东定居入籍，随着明清两代赋役制度的变化，导致“户”的内涵发生改变，“户”从单个的家庭演变成为“户族”，“户”也成为划定宗族的边界。与徐斌相同，王绍欣以山西闻喜县的宗族族谱为例，印证了“户”与“户族”的演变关系。在《祖先记忆与明清户族——以山西闻喜为个案的分析》一文中，通过分析闻喜县明清族谱中关于祖先来历故事的叙事结构，作者得出结论：“明清时期存在的宗族，大致是一种基于里甲制度形成的‘户族’，其实质为一个基层社会的赋役共同体。”

不难发现，刘志伟、徐斌、王绍欣三位研究者对于“户族”的讨论，虽基于不同地域的不同史料，但是三者的结论大致相当，都是从功能性实体组织的角度出发，将宗族作为一个承担赋役的血缘共同体，为适应国家赋役制度的变革而更加联合、逐步团结，进而最终发展成为组织严密、制度完备的功能性实体宗族。不过，为他们所忽略的还有刘志伟所言之“一族多户”的所谓“户族”类型。对此问题，刘志伟先生的研究或许是受研究主题的限制，只是将问题提出来并没有做进一步的讨论，而徐、王二人的研究中也未过多涉及一族多户现象，在一定程度上他们或许认为，以户为单位发展起来的户族，应该是元明以来宗族发展的一个必经的阶段。户族是中国宗族发展到元明之际出现的一个新事物。

以上就是本研究所面临的学术史。就山西曲沃靳氏宗族这样一个有着八百年历史的古老宗族而言，在该宗族发展的八百年中，宗族分支在所难免，而靳氏宗族的分支究竟侧重于血缘系谱原则，还是功能性原则？对于元明之际兴起的“年轻”宗族具有重要影响的“户族”概念，对于靳氏宗族的发展与演变，又有着怎样的影响？这就需要结合靳氏宗族的实际发展历史加以分析和讨论。

二、论文各章节及简介

一、靳氏宗族的历史及其建构

（一）宋元时期靳氏宗族的历史进程

本文研究的靳氏宗族，历代居于曲沃县曲村镇曲村，是当地一个古老的宗族，其宗族历史肇兴于宋金时期。在靳氏宗族的集体记忆中，宗族源头追溯至西汉汾阳、信武二位侯爵，并将汉唐五代诸位靳姓名人拉入靳氏族谱之中。金元之交，靳氏族人靳和率领子弟投靠蒙元政权，获得朝廷赏识。靳和之后，靳氏一族出仕任官者甚多，绵延四五世，有元一代，靳氏宗族经历了百年的兴盛。

1、宋金时期靳族肇始

2、有元一代的靳族盛衰

（1）兴盛：靳用建镇、靳氏名人、靳家衙门

（2）衰颓：元末战争、风水说

（二）宗族内部的分枝

山西曲沃靳氏宗族，由宋代发展至今。在其发展过程中，经历了两次宗族分支，分别为元代分枝和明代立户。靳氏宗族的分枝与立户是宗族发展不同阶段系谱原则和功能性原则起主导作用的结果。立户之后，各户在宗族内部活动，并没有发展成为新的“户族”。“户族”只是宗族发展过程中的一个侧面，是有局限性的。对于靳氏这样一个历史久远的宗族而言，并未因立户入籍政策的施行而发生分裂，所谓的“户族”只是系谱宗族肌体上附加的一个功能而已，并非一个新生的事物。

1、元代分枝

2、明代立户

3、户族的探讨

（三）明清时期靳氏宗族的建构活动

元末明初，靳氏宗族以汉人世侯的身份遭到明王朝的打压，隐世而居。明清时期，靳氏不再出任朝廷显宦，转而致力于经商致富、财产积累。在清代，靳氏重修祠堂、祖坟，续修家谱，并举办大规模的宗族祭祀活动，最终于咸丰二年，完成了宗族建构活动，成为当地颇有势力的望族。

1、仕途渐隐与经济崛起

2、宗族建构活动

（1）靳氏祠堂的历次重修

（2）靳氏族谱的历次编修

（3）靳氏祖坟分布及其重修

（4）靳氏祭祖

3、靳氏宗族再度崛起（咸丰二年）

二、靳氏宗族与地域社会

本章内容，主要围绕靳氏宗族在传统时期的曲沃地方社会中，与当地民众的相处关系如何，靳氏宗族在本地社会中担任怎样的社会责任，对于当地社会与民众有着怎样的贡献，曲村靳氏与外迁族人之间的关系往来状况如何等问题。

1、靳氏宗族与尧王庙

- (1) 重修尧王庙的捐款比率
- (2) 明代靳族借用尧王庙祭祖

2、靳氏在当地社会

- (1) 贡献
- (2) 祭祖践踏青苗案

三、靳氏宗族与国家

1、集体化时期宗族衰微

在集体化时期，靳氏宗族放弃了延续几百年的宗族文化传统，顺从国家的宗族政策，在国家没收祠堂、族产，销毁族谱时，采取了冷漠的态度，虽也有极少的逆反行为，但顺从国家的大趋势没有因此发生改变。集体化时期，靳氏宗族失去了传统时期的地方大族地位，族人的土地、房产被划分，宗族的集体活动也被迫取消，宗族内部成员的宗族观念十分淡薄。与国内其他宗族一样，在当时的政策高压下，靳氏宗族也别无选择。

2、现当代的宗族沉寂与复兴

历史的车轮进入改革开放之后，集体化时期对于宗族的高压政策逐渐放松，全国各地的宗族势力在隐藏了三十多年之后又有抬头之势，宗族到了此时，进入了发展的新时期与新高度。

- (1) 合族与联宗
- (2) 重修祠堂

四、结语：问题讨论

三、核心史料

(一) 碑刻类

元绛阳军节度使靳公神道碑铭

清咸丰二年（1852）十月重刊。现嵌于曲沃县曲村镇靳家祠堂。原碑刊于元成宗大德二年（1298）。碑青石质。高 178、宽 80 厘米。碑文楷书。全文 22 行，满行 64 字，共 1092 字。首题“皇元绛阳军节度使靳公神道碑铭”。董文用撰，李溥光书，杨桓篆额。

董文用（1229-1302），元真定藁城（今属河北）人，字彦才。历任山东巡行劝农使、工部侍郎、兵部尚书、礼部尚书。

碑文：

皇元绛阳军节度使靳公神道碑铭

翰林院学士承旨资善大夫知制诰兼修国史董文用撰

昭文馆大学士中奉大夫掌诸路头陀教赐圆通元悟大禅师雪菴李溥光书

儒林郎秘书少监杨桓篆额

至元二年岁乙丑八月丙寅，绛阳军节度使靳公卒。其子，嶺北湖南道廉访签使事用，于元贞二年十一月，命孙德信，具行事来京师，告太史文用曰：“先君勤劳王室，绩用备著，非得名笔一言，无以诏来世。不孝无状，敢请铭焉。”文用闻言之无文，行而不远，惧不敢当。顾尝与签事同僚，稔知公家教之贤，何敢固辞？公先，太原汾州人，裔出西汉信武汾阳侯，族号盛大，厥徙居平阳曲沃，地以爵名，至今称靳长官庄。虽谱牒漫漶，而大定一碣尚存，曰奉议大夫，盖五世祖也；曾大父蒙亨；大父宗明；考秘，娶樊氏，生公及弟妹各一。公讳和，字达道，资性英迈，志度轩豁。越乙卯岁，公知天意有属，领义兵三千归于我大师国王。王称奇其才略，授以征南大元帅。时境内初定，人尚警疑，命公留镇。巢穴蟠据如葛伯、鰲背，弹平、青龙诸寨，时肆剽掠，民病之。于是选强壮、置乡兵、习攻关，寇至则战，寇退则耕。民得免矢石、脱流莩，无生而有生，系谁之力？上嘉之，命知绛阳军事，赐金符。凡可兴利除害者，尽力所至。到今终人德之，视尹铎之于晋阳，羊祜之于襄境，殆不过是。辛亥，谓儿子曰：“吾备尝艰险，竭力王事四十余年，今天下既定，盖乞身以佚衰暮？”得旨，俾长子麟嗣职绛阳，用授曲沃尹。公闲居十五年，终于家之正寝，年六十有七，葬曲村东古莹。元配樊氏，幼亡；娶郑氏，失于兵乱；再娶夫人张氏，又李氏、邱氏。麟后公卒，郑出也，用偕。女适杨思孝，翼城令；次女适萧范，武略将军，沁州尹；次女适乔椿，征行千户，战没，守节，郑出也；女适史用礼，女适许民贵，李氏、邱氏出也。孙男二，麟男国忠，先卒；女二，曾孙九，皆用之后。抑吾闻之，盛德者必有后，不特鲁之成孙也。夫天授公以非常之才，而拟非常之变，尽忠戮力，勘定裨乱，活绛阳元元之命，为国长城，以立皇元万世太平之基，宜进而退，未老而闲位，似未满足其德，然食其德之报者，独不在于后之人？余昔治卫及为台臣，与用联事。至元丁丑余居卫，用先为汲尹，知用理绩最悉，以户不满万之饥民，而给初收江左之般运，用能力著于朝，而民赖以生。有旨开沁通漕，用能以举家入没为请，力争其不便，而事遂为寝。既为沁水犯冲诸州，其言卒验。为御史为廉访，所至廉直有声。吁！即世美之济，可以观节度公世德之积，矧夫兢兢蕃衍又未艾也。铭曰：

于穆靳公，逢时之艰。天撞其良，忠贞是安。受命于王，以御暴残。德行于家，名显于官。民保其业，不饥不寒。帝赐宠符，师尚桓桓。是生御史，峨峨豸冠。有爵有名，芬馨若兰。曲沃之乡，惟口之原。有填其巍，有石礚礚。饒此德音，式垂后昆。

大德二年六月吉日，男，奉训大夫解州知州兼本州诸军奥鲁劝农事靳用立。

按节度公塚前左右原碑二统，至今尚存其一，为至元十七年麟祖所立，宣授平阳路提举学校官段成己先生撰文，少中大夫卫辉路总管董文用先生书篆。二碑叙节度事相同，而此文内有附及用祖事迹，故只录其一，和中谨识。

元敕赐朝列大夫同知晋宁路总管府事致仕靳府君碑

清咸丰二年（1852）十月重刊。现镶嵌于曲沃县曲村镇曲村靳家祠堂。原碑尚存，系元延祐六年（1319）刊。现碑青石质。高 178、宽 80 厘米。碑文楷书。全文 20 行，满行 63 字，共 755 字。首题“皇元敕赐朝列大夫同知晋宁路总管府事致仕靳府君碑”。重刊碑文内容与元碑大致相同。

碑文：

敕赐朝列大夫同知晋宁路总管府事致仕靳府君碑

翰林学士承旨荣禄大夫知制诰兼修国史臣程钜夫奉敕撰

天子治隆海内，仁周天下，悯劳恤善，罔有内外。言朝以入，恩夕以出，荣生哀死，达于黜幽，圣人之德至矣哉。延祐二年春正月乙巳，上御嘉禧殿。集贤大学士臣颢言：在昔金季，平阳人靳和，能识帝王之真，率众三千，以太师国王归我太宗皇帝。太宗嘉之，赐以金符，官以镇南大元帅。俾击葛伯，鰲背、弹平、青龙诸砦，拔之。壬辰秋，复从破河南，授絳州军民长官以死。其子用，服勤州县，出入台宪，民怀其惠，吏畏其威者五十余年。今天不遗，奄然死矣。父子忠尽，未及大用，臣实悲之。宰上之刻，惟陛下幸言，于是诏翰林学士承旨程钜夫撰文，臣赓篆额，集贤侍读学士臣倜书丹。钜夫谨按：府君讳用，字祐之，汉汾阳侯强之后，世为平阳曲沃人。父和，勇而好义，以乙卯归国，甲寅致仕。至元二年八月朔，年六十七岁终。府君六岁，学于张理之，日诵数百言。年十六，见诸王拔都，命掌平阳工人，迁翼城曲沃令，有能声。至元六年，改荣河尹，奉法循理，勤农兴学，赋役平允，人用大和。十二年，移汲，汲当南北冲，民鲜事夥，会江南新破，饷给繁重，吏多引去。府君曰：“君命也，我不可以效之。”乃发口以赈匮乏，开东道以便人行，口口民之利病而罢行之。岁中垦田至七百余顷。部使者王博文，郡太守董文用，察举廉能，尹襄陵，居数月，入为右警巡副使，事至立断，豪贵侧目。二十二年，拜监察御史。二十五年，金陕西汉中道提刑按察司事。二十八年，金嶺北湖南道肃政廉访司事，所向风动。而湖南地控嶺海、郴桂之间，部使罕至，吏暴民困，寇盗时作。府君入境，招徕抚字，驱除暴獘，懦民赖之。大德改元，擢知解州。解人多籍煮盐，怙威凌冒，发其奸状，尽绳以法，使府口立莫敢抗。八年，擢岳州路治中，会建寺五台山，诏选可人本寺规运材木提点者。有司以君应诏到官，期月廩库充溢，乃上言乞赐骸骨归里，以朝列大夫、同知晋宁路总管府事致仕。日与山僧野老弹琴咏诗，以乐余年。于皇庆二年十一月中旬三日，乃始生之旦，家人以次祝寿毕，坐而言曰：“吾寿已终，永诀于此。”言訖而歿，春秋七十有六。越五日，权厝于宅之西园。送者数千人。呜呼！惟府君公忠廉爱，刚直谨简，故能临民以德，执法不阿，所在里祠勒颂，不忘厥懿。而歿历五十余年，十九在外，不获密迩，清问大展，殊犹为可憾耳。尝闻府君为御史时，御史大夫曰鲁邦演，引至上前，适有献白海青者，上顾曰：“卿为御史，摧奸击暴，亦如此禽，乃不负耳。”府君拜曰：“敢不钦承天子威命。”嗟夫！君臣之间，一见之顷，遇物相戒如此，而有不治者乎？今上虽弗及亲用其人，犹以臣颢一言，追褒前美，不遗疏逊，群臣于此，得毋不便国利民哉？圣人之德也。府君娶贾氏，有子六人：德政，进义校尉，邳州判官；德仁，早逝；德信，将仕郎，蒲州等处打捕，屯田提举；德谦，禁直宿卫；德渊，兵部尚书；德昌，好学善属文。……葬府君于曲沃县口口东原。韩氏一子。铭曰：在帝太宗，握符御乾。天威所加，鸟骇兽迁。乞乞镇南，其徒三千。归于有仁，金符是悬。公不待境，去不待年。孰成其忠，大夫翩翩。煦之春阳，濯之秋鲜。野有禾稼，邑有诵口。才长景促，南陌东迁。逖逖晋郊，洋洋平川。彼高者丘，怀哉此贤。警鸟之喻，其言如天。有诏勒辞，过者下焉。

延祐六年六月初一日 长男忠颢校尉同知解州事德政立石 石工上官口

靳氏莹庙各项纪略

清咸丰二年（1852）十月刊。现镶嵌于曲村镇靳家祠堂。碑青石质。高178、宽80厘米。碑文楷书。全文24行，满行71字，共1344字。首题“靳氏莹庙各项纪略”。

碑文

靳氏莹庙各项纪略

方城莹 方城祖莹为汾阳侯墓，离曲村八里许，载县志。其莹按旧谱云：北踞方城村，南临大路，东西以沟为界。今只存塚地一亩四分零，两旁及前面俱开为民田。塚前有碑，系本朝乾隆四十二年重立。碑前堰级现用砖瓷，堰级下两旁俱有界柱，莹路历年即从民田出入，事曾经讼，不可不知。

北祖莹 北祖莹坐落曲村东门外，近村北边玉皇庙东南。玉皇庙在城外东北角，车路从城脚根转南，又转东，过莹门前直走马村。旧谱云：北莹计地六亩，周围一伯五十杆，共七伯六十尺，墙九十八堵，作

七尺五寸算。柏树一伯零九株。内大圆塚二，俱无碑记，各谱中或有称信武侯墓在此者。果若此言，则歙祖、亭祖之塚也。然其塚比方城塚颇小，和中窃谓不然。又按强祖以后，解祖、胡祖俱嗣汾阳，并江邹侯石为四世。石祖既别封嗣爵，塚之在沃与否，俱未可知。强祖之塚则方城已昭昭然矣。是岂解祖、胡祖之塚与？不然，则岂有元以前唐宋时先人之塚，至元已叹失传者與？今时代屡易，其世其人久已无从考证，存疑焉可也。

南祖莹 南祖莹坐落曲村东门外，近村南边仅北节墙外，即曲村东门出入大路，过莹直东，至十字路，再往东斜南走三张村，转北，投北莹门外，东旁马村，去十字路转南走吉许桥。莹仅南，临曲村南门外东西大路，从火星庙、三官庙西来走魁星阁下，直过南莹门前，正远与三张村门斜对，投莹东，旁南北大路，南走吉许桥，东走三张莹南头，东墙角离东旁南北大路辙间十二杆，西墙角离魁星阁五十三杆三尺。此系咸丰二年，和中用小数地杆亲丈，附记于此。旧谱云：南莹地一伯二十亩，周围六伯九十杆，共三千四百五十尺。墙四伯六十堵，作七尺五寸算。柏树九伯二十五株，此隳侗言之也。但曲村左右田亩，现时有大数小数之异，大数者官亩也，小数者民间买卖所用。官尺或有不足官亩之数，依官尺每丈只得七尺七寸五分，故土人呼官亩为大数地，呼此为小数地。今历世久远，不知前人丈莹时所在何年，系用何尺，且莹北半地势又不方整，隳侗言之未免究不明白。和中谨依旧谱存记，如此并将三莹地势令碑图后，以诏来者。莹内大小塚共计一伯六十，独塚大者六塚，惟和祖塚前有双碑，用祖塚前有单碑，余无碑。小塚惟五枝祖蒙亨公塚前有单碑，驰祖塚前有单碑，俱本朝追立，余亦无碑。又有敕赐靳公府君坟碑，似金元前古迹，不知为谁而立，现时夹砌南墙。金大定年间奉议大夫实祖墓碑今亦杳无踪影，因思旧谱有云，元末敕修坟墓，事未就而明兴。

插画古莹附记 插画莹古传系唐宋以后，靳氏殡埋家丁、使女之处，地约二亩五分，坐落曲村东门外道北，地堰上无塚亦无强。元以后作为祭田，见庙中康熙五十五年碑。后乾隆三十九年，庙中因短王姓地價，着和中先伯太学生讳樞字万年公耕种，立有典约。和中恐族人迷失，特记于此。

家庙 靳氏家庙在元无闻，然其簪纓显赫，神像皆系大轴，非庙无以供祭，其有无可想也。特时代屡更，兴废莫考耳。前明三伯年间，则自成化以后，唐帝庙既建献殿之时，靳氏尚无家庙。每逢五年大祭或岁旦冬至之日，相传即于唐帝庙献殿下布围，后面悬挂像轴，直至国初沿而不改。此和中幼时，夙闻于里中父老及各枝家长者云尔。自康熙十五年乙酉，合族始建大庭，四十四年建庙门，五十年建东西两庑并乐楼，五十六年大三枝后裔于门内树牌坊，雍正十一年族人又筑花墙甬道，工告成于乾隆元年，而靳氏始有家庙。然犹草创褊隘，规模未甚宏敞也。至嘉庆十四年乙巳，合族捐金重修置得乐楼后业，乃改旧楼而益南之，庙中始宽矣。今番此举，庙中照墙以及东西上下两庑，较前似觉壮观，然实于旧址未尝有辟也。其门外南北铺面属庙业者，几家每年敛有租金。庙中西庑以后则余业尚多，从乐楼西旁角门过去，南北与庙业几齐，现时亦系生意赁占。又闲院一所，每年冬至演戏日，以容优人车路从南头东西街店、南院巷口、路口王家祠堂西旁店、北院胡同出入，其地将来可以建义学，可以建合族节孝祠，培子弟、厉风俗，承先后，事未有大于此者也。先人有灵，和中其拭目俟之哉！

靳氏大祭时祭纪略

清咸丰二年（1852）十月刊。现镶嵌于曲沃县曲村镇靳家祠堂。碑青石质。高 178、宽 80 厘米。碑左下半部已漫漶不清，文据此前抄录。碑文楷书。全文 25 行，满行 89 字。首题“靳氏大祭时祭纪略”。

碑文

靳氏大祭时祭纪略

时祭纪略 时祭者，元旦、冬至、清明，拜扫之期也。沃邑风俗，人家于岁首朔日，各悬先代神轴，自元旦至二十日为止，香烟不断。元旦、元宵及二十日送神，又皆特设祭品，虔诚奉祀。此外，七月十五、

十月初一，皆于家中，清明拜扫，则于茔墓，此一年之事。靳氏家庙中，惟七月、十月不祭，余三节与人家同。但事有经大首人者，有经小首人者。大首五枝论办，每大祭后一转交，小首亦五枝轮办，则一年一转交。元旦乃大首人事，每逢岁初，为大首者写贴庙联，依次悬挂神轴庭内。石龕东：先强祖，次六配祖，次九代像轴；石龕西：先孝谟祖，次十配祖，次九代主轴；东墙：先和祖，次荣祖，次失名祖；西墙：先颢祖，次用祖，次颢祖。再恭备神物、香烛、爆酒之类，中间有大蒸食一棹，共十二枚，豚元一副。余庭内五枝各祖主前蒸食及东西神台上各户神主前祭物，则皆各枝各户中子姓自备，与大首人、小首人俱无干矣。族众既集，拈香行礼始散。按拈香一节，多年系大三枝在前，缘宋时蒙亨祖有七子，长男杨哥，次男十五，茔碑于名下俱注。只取克明祖为大三枝，因明祖为宽家枝，真明祖为东家枝，忠明祖为北头枝，宗明祖为城里枝，而族人至今遂以大三枝为长门，议令上香也。自是十四、十五以至二十日送神，每夜拈香发烛皆大首人守之，但不复另集族人耳。清明、冬至二节一切，皆系每年小首人经办。清明则不贴庙联，不悬神轴，庙中亦无各色祭品，所重者，拜扫也。其时有大蒸食二棹，又猪桌、羊桌、香镬、幡、爆之类按祭而具。先北茔内二祭，次方城茔一祭，次南茔内三祭。先蒙亨祖，次用祖，余塚有散纸镬者，有不散纸镬者。最终，茔门外向西南一遥祭，共为七祭。和中幼时尚记，有礼生四位，赞礼读祝。今多年已无礼生，选子弟能文者读祝，乐人四名奏乐而已。事毕回庙，按丁各给麦饼五枚。至方城茔路，古规从赵村街过，正东直走尧都村南门外转西复北，从沟边方城村东南北路上去，近塚民田内俱可入茔。事曾经讼不可不知。冬至前后三日则又献吸一台，小首贴庙联、悬神轴，正日恭备祭品，计大蒸食二桌、小食、小饭、菜碗、饭碗、麦禽、麦兽、南果、时果、血食猪羊之类俱全。余庭内神台上五枝各祖前蒸食，与各户神主前祭物，则仍系各枝各户中子姓自备，与庙中无干。此时有礼生四位，租种既集，拈香行礼庭中，各枝各户神主前亦本年小首人一齐拈。礼用九拜，晨刻五拜，后献爵，读祝，乃暂退。至午刻复集族人焚祝焚黄，完后四拜，三日戏毕，然后鼓乐送神。此一年时祭略也。岁终，小首人总算明清、冬至二节经费，向大首人交账，领取银钱分给，次年又转一枝。

大祭纪略 靳氏大祭，按旧谱于荣祖颢祖诸公名后赘有数语。云当时上念其勤劳，敕赐御乐一十八名，岁时奉祭。今之五年大祭，盖起于此。盖之一字，似想当然语，然亦未必无因。本朝以来，则族中传规，家庙神匣祭器什物账簿，与夫茔庙修筑租金收放诸大项，俱五枝轮管，谓之大首人。每一转交，始一大祭，年数多少不等。总以大首人管事之久否为率，其事亦择拜扫之期。但墓祭则大于清明，庙祭则大于冬至，合族为此大费周章。岁前冬季，大首人即会集族众庙中议事，凡高抬爆楼锣鼓应派各枝者，俱议定数目，酌给费金，令其自办。请告示，央礼生，庙中彩画，陈设莺戏定乐，一切应用人项物件之类，亦皆择派族中能者，次年正月，约期令族人报丁。按乾隆以前大祭，报丁时每丁纳银二钱二分，彼时庙中无资也。至道光两次大祭，俱每丁纳钱三十文，较前颇少矣。至期，方城茔及南茔内各搭戏台祭棚。方城戏台借占茔前道南堰上民田内，南茔戏台搭于门内。惟北茔狭隘，古不演戏，祭棚则按祭各搭于塚前，分作三日办事。方城茔与北茔同一日，南茔第二日，庙中第三日。伞、扇、牌、旗职事各色祭棹之类皆出第一日，有锣鼓、爆楼、鼓车，鼓车游街历来不论往还，总要在唐帝庙门前，天池北岸之上停播半晌，其地即有小生意赁估，到时亦须腾清，此古规不可失。游街毕，然后至茔，午前于始祖塚前演戏。第二日则锣鼓、爆楼、鼓车之外始有高抬。道光二年大祭时，高抬二十四顶，每祭上有六抬。二十一年大祭，议十六顶，每祭上只四抬。祭时，礼生通替，乐人奏乐，蒸食、猪羊、香烛、花幡之类，一一如常年拜扫。此二日庙中止献晚戏，昼日尽茔中事。第三日庙祭亦与平时冬至一样，惟五枝各祖神主前蒸食，及东西各户神主前俱有蒸食，俱庙中一齐公备，与各枝各户子姓无干。锣鼓爆楼之类亦于是日毕集庙中，令打，令放，晚戏已毕，然后鼓乐送神，至事后散福。古规每丁给与肉四两，蒸食四枚，每枚重六两以上或一斤。然潦倒太甚，前辛丑大祭，始按时值麦价给与每枚折钱三十文，颇为简便。礼生及多在庙中有职事人，则又额外散给猪羊、蒸食、杂色祭物，而事始终矣。凡此皆大首人公议章程，而各枝众等帮办者也。其各枝各户子姓，间有图体面热闹

者，庙中不管，然亦不禁，不过都在庙项后听其自便而已。二十余年两次大祭，和中所经见者如此。事后算总结账，至本年冬至后，并将历年经办项款一齐算楚，同五枝交代而大首人转矣。

右东西两廡共碑十统，和中谨奉先严例封徵仕郎直隶州州判、太学生恩荣粟帛讳梅字先春公治命，恭膳勒石。

于咸丰二年岁在元默困敦阳月瀚三日吉旦

（二）家谱类

靳氏家谱碑

文据曲沃县曲村镇曲村靳氏后裔所存之清嘉庆十年（1805）《靳氏家谱碑文》选录。

碑文

宋始祖蒙亨，生七子；二子外出，其五子分为五枝（家庙神主可考）。文祖大三枝克明（传闻居靳长官村即靳家院）。克明生珪，珪生卓，卓生行安，行安生德义，德义生辅，辅生旭，旭生世献，世献生白三，即户族也。白三生伯仪，伯仪生时貌，时貌生思远。

一 思远生二子，长潭、次子珉。故塚有考。

二 潭生二子、长子碧、次子瑜。

三 瑜生三子、长子鑛、次子鎬、三子鎬。

四 鎬生一子俭，葬青杨林立祖。

五 俭生三子，长子宪、次子聘、三子栋，俭祖葬青杨林鎬祖坟次。以上官衔前程不确不能传写。

六 朝宪入学生员，生三子，长汉祯、次汉封、三子汉熏。葬青杨林鎬坟右。俭长子。

朝聘葬青杨林鎬祖坟内。俭次子。

朝栋葬青杨林鎬祖坟内。俭三子。

七 汉祯另一门，葬青杨林鎬祖坟内。生一子矜廉，又一世，令德善。宪长子。

汉封另一门，葬青杨林鎬祖坟内。生四子，养产、宗产、居产、义产。宪次子。

汉熏生二子，长圣化、次圣时。葬鎬祖坟西南坟角。宪三子。

八 圣化生四子，长令闻、次令德、三令质、四令智，葬东门外三张村西北坟立祖。传闻一乡之望，字宗孔，汉熏次子。

九 令闻生一子大经。葬圣化祖坟左。贸易西宁长武垣，遭响马劫归家挂面生理，七旬余子病故，系康熙六十年。家一媳三孙，长正荣，十三岁；次景荣，八岁；三益荣，半岁。两孙女。田只七亩，别无生计，可谓苦极矣。予曾祖耿介守穷。予祖母杨，上事翁孝，下舞子女宽严。予父谆谆告之：后若昌者必不祖母杨贤孝之所感。

令德 生一子大纶。葬东莹圣化祖坟右。

令质 一子大缙。莹在圣化祖坟西北东西向。

令智 生三子，长大纪、次大绛、三大缙，嗣令质。

令臻 生二子，长大统、次大绩。葬南莹圣时祖塚左。

令彬 生一子大绪。葬圣时祖坟右。

十 大经葬圣化祖坟门穴。年四十五终配杨孺人，生三子二女，长正荣、次景荣、三益荣。经祖时故，父老子幼，家道消乏，若非吾祖母有孝守，即此崩离矣。吾祖母寿八十四终。后之昌者，咸祖母之福。

大纶 生一子君荣，二女。葬城南。

大纪 葬圣化祖坟西。

大绛 生一子二女。葬神后南北向，在思远祖坟东南。

大缙 一子益荣，生三女。葬城南东西向。

大统 生一子憨小。葬南莹圣时祖坟左。

大绪 一子发荣。葬圣时祖坟次右。

十一 正荣寿七十二岁，原配谢孺人，早故；继配张孺人，生一子彤魁，二女。行一。天性孝友，克勤克俭，素位守常，与人不争，存心正大。自置田产立延郡，生理自终，无一人不念其正直忠厚者。

景荣 生一子英魁，二女。

益荣 生三子一女，长登魁、次英魁、三鄰魁。守分安常，事兄玉恭，过继五门。

君荣 生四子二女。

忠荣 生一子。

十二 彤魁原配王村王氏，继配茨窑庄王氏，再配本村常氏。性直憨，无学无守。

承父遗业，保暖偷生一世。无益于家，无与人，空为人一世是愧。予幼顽劣，母不能教，随义延郡，再无读书。父以独子且晚，娇爱异常，无大管束，所以惯成粗鄙，恃才愤急。二十三岁，熟读四书章句，并不明义。孝养之道弗道，人情礼仪不晓，性中轻财重义，好直不以礼节。三十五岁，双亲相继去世，岁入邪经，多蒙父友唤回；四十三岁，随郑先生学道于臬司，孰知无为即是有为，学拙即是大巧，知只无求，真乃保身之良法；五十二岁，郑先生告病同归；五十九岁，子恩科十二岁，志存课子；六十岁，孰知延郡生意无托，七月外出。予生于乾隆十八年，历嘉庆十七年，花甲一週。幸逢盛世，再蒙父亲遗资，丰衣足食，一生不缺，享福多矣。

嘉庆九年三月十三日至十一年八月，不足九百日之饥馑，圣上开仓赈饥，平绌、蒲斛，减免钱粮，有司下乡审户，分极贫次、贫次二等，走死逃亡不可胜数。本户照启每家散银一两，济急不小。九年三月十三日，麦生旱虫自干，米麦十只一石。四月初一日，米粮断市。当铺家家正当人民大荒，各村富户放粮钱缓微，米麦十五两一石。直到十一年八月，秋收十分，民稍甦。十二年全收，人得复生矣。敬天地、礼神明、奉祖先、孝双亲、守王法、重师尊、爱兄弟、信朋友，要身体力行。

每月初一十五祭先祖以诚，茶酒时新，有感有灵。朱文公家训有言：子孙虽愚，经书不可不读。要体味不读书不只为仁之本。今人读书，为求本先目空了，为学之大病。

读书只可读到廿岁，观其无进益即改业。农为上，商次之，田地为天地间至宝。无损坏，无遗失，盗贼不偷，娶儿嫁女又称好，可不谓玉宝？能任耕读两事，即为富人。商坏心术，不可不慎。何生意，家门上生意不可做。切记不可生妄想念，不可存损人利己念。

人生在世正心修身是第一事。毋存好胜心、恃势心、笑人心、见财忘义心、偏爱心、不忘人过心、忘恩背义心。房屋只可容身，不可过求，损福损寿。

衣服不可过奢，洁净整肃而已。吾本布衣，不以绫锦乱其性情。

饮食随分，不可无有节，惜天地之物力。

冠婚丧葬从宜从俗，惜祖父之勤劳，惜子孙后来之福泽。

无义之财汤泼雪，侵人田地水推沙。

宗族内部文献

元成宗甲辰年朝列大夫晋宁路总管致仕靳公讳用攢立曲村镇茆

大清嘉庆岁次壬申之吉抄城里枝靳公讳延相家藏此茆

悉知曲村镇非历代之不有，大元之始而有也。考距村非历代之无也，靳氏始居古土也。述六庄之名，不传亡其源，创立之由失其本初。靳公讳秘，居靳长官村，靳家院是也，因官多名也。官拜金宣授大都评史之职，因朝政多失，正论不洪，弃官不仕，隐姓藏名。生三子，长曰和，字达道，智勇过人，胸怀救民

之志，喜周贫乏。金真祐元年，元兵初入中涂。宋金相攻，混乱数年，民无定主。三庄之众立一避军寨，当时贼如梳，土贼如篦，官兵如剔，和招集义勇壮士，东北寺村、西南距村、南靳长官村，三庄靳氏族人居多，子弟壮士三千余众，日夜训练，保守乡土。后真祐改典完二年，元兵大入。和能识帝王之气，率众归元，拜镇南大元帅，绛阳军节度使，军民长官。生二子，长讳麟，袭父职，次用，字祐之，官拜监察御史、陕西汉中道按察司事、湖南道廉访司、钦差治解州民，转授岳州路总管治中事，诏命归里。敕赐朝列大夫、同知晋宁路总管府事，今靳家衙存焉。赠中亚大夫、怀庆路总管轻车都尉致仕，还家因地地震，壮室尽毁，民无所居，官倾圮之凄怆，与创建之良图时。

元大德甲辰岁，以德服众，会合六庄，其一尧葬衣冠冢，北张氏系西三张村，因三门张姓名焉，长人多迁居西北院，次迁居寨里村，三迁居寺东院；其二南刘村，迁于西关院、曰距村，古有集市，靳氏寄籍于此，今南北院、东门院；其四本族丁众多出官职，故名靳长官庄，今之靳家院；其五寺庄内有村慈云寺，近居汾阳塚，曰守坟寺，故曰寺庄，今之观音院西节分为寺东院，避军寨，无有人居；其六寨子里，今之寨里院。攒为一镇，因塚曲形，名曰曲村镇。塚前尧庙移于镇之中，为其主，北有康府君看坟寺，路有康府君坟，名府君寺，迁于庙左侧，此系涧水道移于西选而角立镇。涧水建地藏之堂，十阎罗于镇中，化人为正。开天池于中央，修石岸，造栏杆，意为刚柔相济，立鼓楼于街中，为三街之总要，上悬钟鼓以作夜警。丁字街，万字道，起六集，安曹碾七盘，为七星照耀，曹碾之址一在靳氏家庙旧址之旁，二在西北院，三在西关院，四在店南院，五在靳家院，六在寨里院，七在观音院。石臼廿四位，合廿四气，拐蔓四门合其爻，建筑方城。周围四里一百八十步，凡门不可直达者，为藏风聚气，东南城角立魁星楼，以补其文风，总理都运，勤劳数年，时至元三年岁次庚辰，众念功德，阖镇立祠，庆贺设筵回敬同劳维那都功，王信张戒靳世昌等众协之德相敬数日，众安得所，天下未有此举者称奇闻也。后用追封西河郡侯，生六子，长子德政，进义校尉、邳州事；次德渊，兵部尚书、西河郡侯；三德信，将仕郎溜州道事；四五失传；六德谦，禁直宿卫。

天子铭其墓，敕赐碑文，今碑存焉，官职不惟靳氏各姓俱有显官。明帝定天下，追饷刑诛元宦，宦家子弟所存无几，即存者，隐姓更名不得其详，不敢冒载。元至正廿八年，即明洪武元年岁次戊申秋八月，明兵入京城。元冬十二月，征掳副将军冯宗异取晋宁路至此，缺饷给军，刑诛元宦，纳饷济需。上官追纳上饷，中官追纳中饷，以下不拘多小。不敷军饷提追宗裔。其间元宦房产奉命变价，靳氏家祠、牌坊拆毁无存。当时曲村居人千家有奇，于名灭元时抽军迁民。明洪武二年乙酉又抽军民修补边墙，建筑风台，名筑集市，此时元宦庶民逃窜所存无几矣。

明洪武八年乙卯，明臣奏章诏命剿伐元宦，靳氏靳昂之后靳颀，系元镇西将军，乞命西征，将功折罪。旨下蠲赦官大将军之职，阵亡失首。赐以银首葬之，元宦得续之脉者，此公之赐也。洪武十四年辛酉，抽杭州军五丁者抽二丁，三丁者抽一丁，每军一名，纳屯粮银二两五钱。年年军户办纳，有军户绝丁者买业，人并里长赔纳。洪武廿五年，壬申陕西榆林卫军，大户三名，小户二名，此时分户者极多。不惟曲村合县皆质只单丁者，免其骨肉分离。自后人民安泰。明景泰元年，起立大集，明成化十二年丙申，张腾、靳重威、许荣集头靳文通等重修大庙。明嘉靖廿六年丁未重修大庙，三十四年乙卯地震，城墙大坏，民房倒塌……（后为历年灾害记载）

靳氏族茔（明万历年）

序言一 出自明河南太康知县靳勉之手。

序言二

口口乃三晋名郡，浚为带，汾为襟，古之风气独隆，乔作藩，金作屏，晋城之形势独盛美哉。洋洋乎古今称奇观者矣。然地灵人杰其间名族巨家之兴，固不可以屈指数也。有发迹于前而流馨于后者，有发迹

于后而争光于前者，第世远垂之，史册书之，竹帛配享，圣庙名爵，德勋传千万世而不朽。自汉及今，箕裘永绍，兢兢蕃衍惟我族冠纓最久，其总枝有五，其派七十有二，其老莹之在曲村东南，则环绕百余亩矣。内监奉敕石碣，子孙蕃衍不啻千丁。因乱世系漫漶而我族之谱杳无存遗者。使祖宗之民爵子孙不得而知也，真可谓口哭流涕长叹息者也。余于万历辛亥九月偶捡先赐进士勉公口口口口序我祖宗之历代品职官爵世系源流，其大略已可考，而口口口口口口为族谱全盛，俾子孙恫然咸曰某祖某人也。某祖之口口口口口口亲近也。殊不致悖随行应为之，序见利忘义之失亲亲之口口斯而兴，岂不大有可观哉。

口明万历辛亥九月后裔 谨茆

五枝分户图

大三枝九户：靳庆、靳白三、靳得章、靳济广、靳仕弘、靳温良、靳仕才、靳小九、靳仕宁

白集 靳家院八户

宽家枝一户：靳思丙

东家枝二户：靳益甫、靳得志

北头枝四户：靳深、靳益、靳得仁、靳歹和

城里枝八户：靳驰、靳仁、靳昇、靳贵、靳有铎、靳复得、靳有学、靳仲常

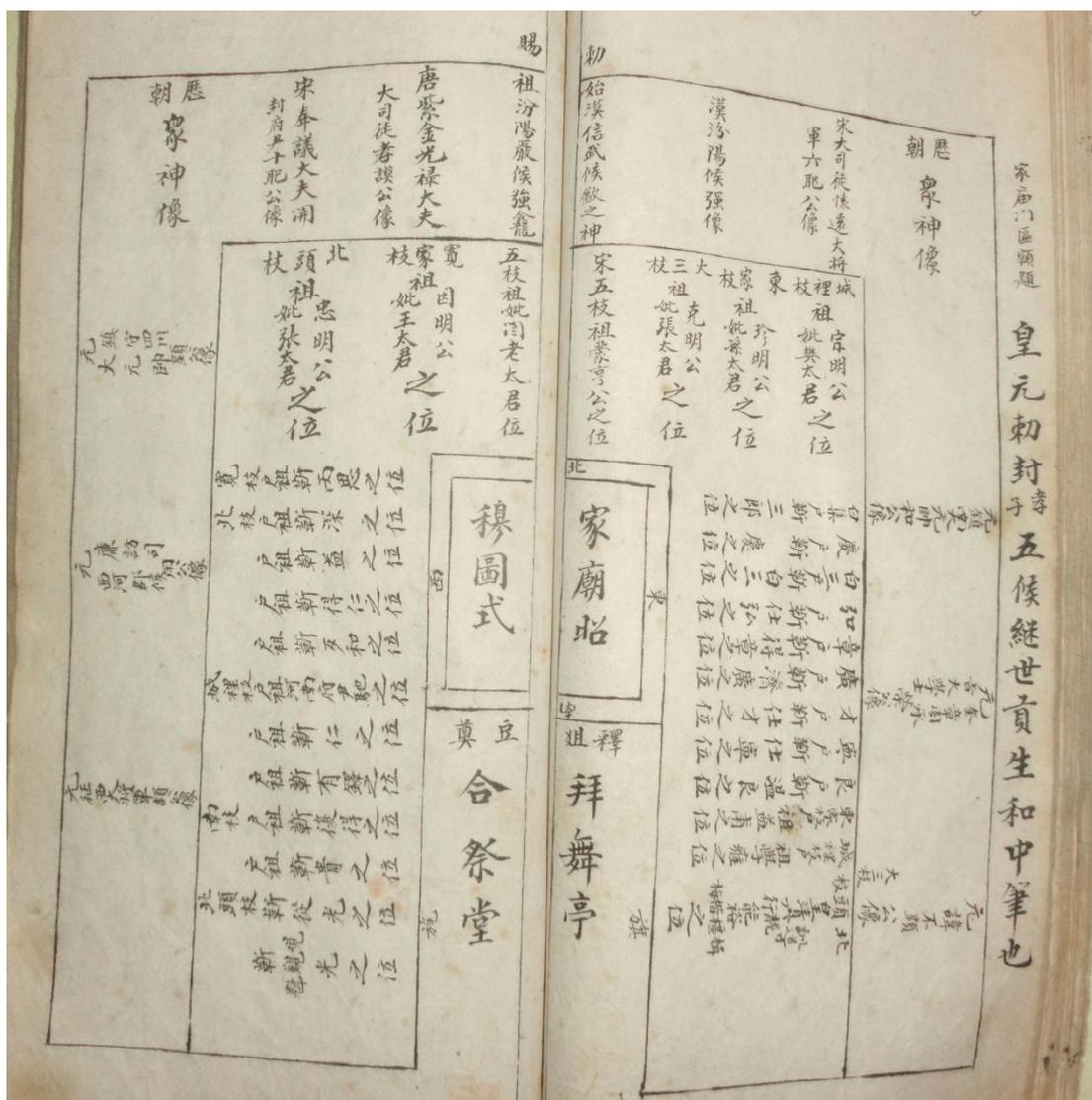
靳氏世系源流图（略）

重建家庙碑记（略）

靳氏历朝封官纪略衔谱（略）

靳氏历朝纪略（略）

附：靳氏家庙昭穆图式



四、主要参考文献：

(一) 档案资料

- 《靳氏族谱》、《白三户靳氏家谱》
- 《曲村靳族》 靳云鹤、靳选第编著
- 《靳氏族茆》

碑刻资料

(二) 专著类

1、国外

Maurice Freedman. Lineage Organization in Southeastern China[M]. London: Athlone,1958.

(弗利德曼：中国东南的宗族组织)

Maurice Freedman.Chinese Lineage and Society:Fukien and Kwangtung[M].London School

of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 33, London: Athlone, 1966. (弗里德曼: 中国宗族与社会: 福建与广东)

2、国内

- 常建华、冯尔康:《中国宗族社会》,杭州:浙江人民出版社,1994年。
- 常建华等:《中国家谱综合目录》,北京:中华书局,1997年。
- 常建华:《明清时期的山西洪洞韩氏——以洪洞韩氏家谱为中心》,载行龙、杨念群:《区域社会史比较研究》,北京:社会科学文献出版社,2006年。
- 定宜庄、郭松义、李中清、康文林:《辽东移民中的旗人社会——历史文献、人口统计与田野调查》,上海:上海社会科学院出版社,2004年。
- 杜靖:《九族与乡土,一个汉人世界里的喷泉社会》,北京:知识产权出版社,2012年。
- 饭山知保:《蒙元支配与晋北地区地方精英层的变动——以山西忻州定襄县的事例为中心》,载《元史论丛》第十辑,北京:中国广播电视出版社,2005年。
- 方诗铭:《中国历史纪年表》,上海:上海人民出版社,2007年。
- 韩敏:《回应革命与改革——皖北李村的社会变迁与延续》,南京:江苏人民出版社,2007年。
- 贺喜:《亦神亦祖:粤西南信仰构建的社会史》,北京:三联书店,2011年。
- 科大卫:《皇帝与祖宗:华南的国家与宗族》,南京:江苏人民出版社,2009年。
- 科大卫:《告别华南研究》,载《学步与超越:华南研究会论文集》,香港:香港文化创造出版社,2004年。
- 李中清、郭松义:《清代皇族人口行为与社会环境》,北京:北京大学出版社,1994年。
- 林济:《长江中游宗族社会及其变迁:黄州个案研究:明清——1949年》,北京:中国社会科学院出版社,1999年。
- 林济:《长江流域的宗族与宗族社会》,武汉:湖北教育出版社,2004年。
- 林耀华:《金翼 庄孔韶、林宗成译本》,北京:三联书店,1989年。
- 林耀华:《义序的宗族研究》,北京:三联书店,2000年。
- 刘志伟:《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》,广州:中山大学出版社,1997年。
- 钱杭:《血缘与地缘之间:中国历史上的联宗与联宗》,上海:上海社会科学院出版社,2001年。
- 钱杭:《中国宗族史研究入门》,上海:复旦大学出版社,2009年版,第41页。
- 王铭铭:《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,天津:天津人民出版社,1997年。
- 王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,北京:三联书店,1998年。
- 行龙:《走向田野与社会》,北京:三联书店,2007年。
- 行龙:《阅档读史:北方农村的集体化时代》,北京:北京大学出版社,2011年。
- 行龙:《回望集体化:山西农村社会研究》,北京:商务印书馆,2014年。
- 徐斌:《明清鄂东宗族与地方社会》,武汉:武汉大学出版社,2010年。

张小军：《象征资本的再生产——从阳村宗族论民国基层社会》，载《社会学研究》，2001年。

郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年。

庄孔韶：《银翅——中国的地方社会与文化变迁：1920-1990》，北京：三联书店，2014年。

（三）期刊

常建华：《明清时期华北宗族的发展——以山西洪洞刘氏为例》，《明清史》，2010年第4期。

常建华：《近十年明清宗族研究综述》，《安徽史学》，2010年第1期。

常建华：《近十年宋辽金元宗族研究综述》，《安徽史学》，2011年第1期。

常建华：《近十年晚清民国以来宗族研究综述》，《安徽史学》，2009年第3期。

常建华：《清代宗族“保甲乡约化”的开端——雍正朝族正制出现过程新考》，《河北学刊》，2008年第6期。

常建华：《晚明华北宗族与族谱的再造——以山东青州〈重修邢氏宗谱〉为例》，《安徽史学》，2012年第1期。

邓庆平：《山西寿阳祁氏宗族略考》，《廊坊师范学院学报》，2006年第1期。

杜靖：《“村落宗族共同体”：落脚于“村庄”层面》，《中国社会科学报》，2011年月10日第009版

杜靖：《“国家与地方社会”关系中的宗族研究范式及其存在的问题》，《青海民族研究》，2013年第2期。

杜靖：《“宗族社区”与“村落共同体”源流辨——对林济教授的一个回应》，《中国社会科学报》，2010年9月9日第4版。

杜靖：《谁是“宗族社区”概念的最早提出者？——与科大卫教授探讨》，《中国社会科学报》，2010年5月13日第004版。

杜靖：《百年汉人宗族研究的基本范式——兼论汉人宗族生成的文化机制》，《民族研究》，2010年第1期。

杜靖、崔倩倩：《五圣堂的前世今生》，《长江师范学院学报》，2014年第6期。

冯尔康：《清代宗族祖坟述略》，《安徽史学》，2009年第1期。

韩朝建：《“忠闾”：元明时期代州鹿蹄涧杨氏的宗族建构》，《历史人类学学刊》，2010年第1期。

科大卫：《告别华南研究》，《学步与超越：华南研究会论文集》，香港文化创造出版社，2004年。

科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，《历史研究》，2000年第3期。

兰林友：《论华北宗族的典型特征》，《中央民族大学学报》（哲社版），2004年第1期。

李雪峰、杨增强、王秀绒、许博：《移民的宗族情结与地方社会权力的契合——以明清

- 时期的陕西商洛为例》，《农业考古》，2013 年第 1 期。
- 林济：《“专祠”与宗祠——明中期前后徽州宗祠的发展》，《中国社会历史评论》（第十卷），2009 年，第 31-56 页。
- 林济：《“村落宗族共同体”：宗族与村落叠加的分析框架》，《中国社会科学报》，2011 年 3 月 10 日第 009 版。
- 林济：《国民政府时期的两湖新族学与乡村宗族》，《近代史研究》，2004 年第 2 期。
- 林济：《大革命及土地革命时期党对乡村宗族的认识与政策》，《中共党史研究》，2002 年第 5 期。
- 林济：《弗里德曼模式与中国宗族社会史研究》，《史学理论研究》，2003 年第 2 期。
- 林济：《农村宗族问题的历史考察与现实思考》，《华中师范大学学报》（哲社版），1995 年第 4 期。
- 刘化成：《廊坊市永清县发现的史天泽家族墓地碑》，《文物春秋》，1995 年第 3 期。
- 刘军、王询：《中国古代宗族聚居与宗族形态的历史考察》，《北方论丛》，2007 年第 1 期。
- 刘志伟：《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》，《历史研究》，2003 年第 1 期。
- 罗彩娟：《宗族与汉人社会——弗里德曼的中国宗族理论管窥》，《西北第二民族学院学报》（哲科版），2008 年第 1 期。
- 聂树峰，王秀珑：《史氏家族在真定——金元之交的汉人世侯剖析》，《石家庄师范专科学校》，2000 年第 3 期。
- 钱杭：《宗族建构过程中的血缘与世系》，《历史研究》，2009 年第 4 期。
- 申红星：《明清时期的北方宗族与地方社会——以河南新乡张氏宗族为中心》，《中国社会历史评论》，第九卷 2008 年 第 140-152 页。
- 王锦萍：《宗教组织与水利系统：蒙元时期山西水利社会中的僧道团体探析》，《历史人类学学刊》，2011 年第 1 期。
- 王日根、张先刚：《从墓地、族谱到祠堂：明清山东栖霞宗族凝聚纽带的变迁》，《历史研究》，2008 年第 2 期。
- 王霞蔚：《明清时期的山西代州冯氏——以〈代州冯氏族谱〉为中心》，《中国社会历史评论》，第十卷 2009 年第 150-165 页。
- 王绍欣：《祖先记忆与明清户族——以山西闻喜为个案的分析》，《历史人类学学刊》第八卷，第一期，2010 年 4 月
- 王振忠：《晚清民国时期的徽州宗族与地方社会——黟县碧山河氏之〈族事汇要〉研究》，《社会科学战线》，2008 年第 4 期。
- 萧凤霞、刘志伟：《宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会》，《中国社会经济史研究》，2004 年第 3 期。
- 徐斌：《由涣散到整合：国家、地方及宗族之内——以黄冈县郭氏宗族的形成与发展为

例》，《中国社会历史评论》，第七卷 2006 年 第 321-336 页。

徐茂明：《明清时期苏州的宗族观念与文化世族》，《史林》，2010 年 6 月。

游欢孙、曹树基：《地方权势演变与康熙中叶鄂东大族的宗族实践——以黄冈靖氏为例》，《学术界》(月刊).总第 162 期，2011.11.

张俊峰、张瑜：《清以来山西水利社会中的宗族势力》，《人类学研究》 第三辑，浙江大学出版社.2013 年。

张小军：《“文治复兴”与礼制变革——祠堂之制和祖先之礼的个案研究》，《清华大学学报》(哲社版)， 2012 年第 2 期。

张小军：《复合产权：一个实质论和资本体系的视角——山西介休洪山泉的历史水权个案研究》，《社会学研究》，2007.4。

张小军：《象征地权与文化经济——福建阳村的历史地权个案研究》，《中国社会科学》，2004 年第 3 期。

(四) 学位论文

杜靖：《闵氏宗族及其文化的再生产——一项历史结构主义的民族志实践》，中央民族大学博士学位论文，2005 年。

韩朝建：《边塞与宗族——宋金以降代州的权势变动和文化认同》，北京师范大学硕士学位论文，2007 年。

王霞蔚：《金元以降山西中东部地区的宗族与地方社会》，南开大学博士学位论文，2010 年。

肖维光：《清代地方宗族的文化建构——以黄冈万氏为例》，江西师范大学硕士学位论文，2011 年。

占问倩：《明清桐城地方宗族的祖先记忆与族谱编纂》，江西师范大学硕士学位论文，2013 年。

张小军：《再造宗族：福建阳村宗族“复兴”的研究》，香港中文大学博士学位论文，1997 年。

一位晚清塾师的生活世界：

以胡廷卿账簿为中心的考察

董乾坤（复旦大学历史地理研究中心）

一、学术史回顾

账簿，又称簿记，在我国有着悠久的历史，据民国时期会计人士李梦白先生的考证，“吾国簿记导源最早，周礼‘以会计制国用’，又司会之注云‘主计会之簿书’，孔子言：‘会计当而已矣’，是会计簿记之应用，已滥觞于三代。其后汉魏及唐，亦常有‘计簿’‘主簿’‘会计录’等名称。宋史职官志：‘比部郎中员外郎，掌勾覆中外帐籍，凡场务仓库出纳在官之物，皆月计，季考，岁会，从所隶监司检查以比上部，至则审覆其多寡登耗之数，考其陷失而理其侵负’，是则不惟有簿记之应用，而且具有审查之手续程序，较前详备多矣。至明清之户部红册及四柱清册，规模尤为严整。¹”显然据此可以看出，账簿最早应出现于官府。但随着时代的发展尤其是商业的兴起，这一形式必然出现于店铺以及其他阶层的人群中。特别明清以后，在全国各地都发现了各类账簿。这些账簿作为古人在生活中留下的无心史料，所含内容丰富，对揭示当时的历史社会有着重要的意义，因此逐渐引起了学界的注意。下面笔者即将民国以来对我国账簿的研究作一简单的梳理。需要说明的是，笔者在梳理过程中仅对具有代表性的成果纳入本综述的范围内，其它则不论。

据笔者管见，自民国至今，不同的学科先后都对账簿作过研究，所取得的成果亦是各有侧重，按照笔者的分类标准，拟从三个方面加以梳理。

（一）对帐簿本身的研究

民国初年，在当时欧风美雨的影响下，当时的从事会计事务的爱国人士有感于中国记账方式的落后，展开了对账簿本身的改良运动，其中位居上海四大会计师事务所的徐永祚先生不仅创办培训学校培养改良中式簿记人才²，而且创办《会计杂志》刊发文章，对中外账簿的形式和来源进行比较研究。首先，徐永祚会计师事务所编订了《中式帐簿记帐须知》、《西式帐簿计帐须知》，刊登于《会计杂志》的第1卷第1期上³，以便当时的读者进行比较使用。第二年，亦即1934年，陆善炽先生又将日本学者黑泽清于前一年发表日本《会计》杂志上的名为《复式簿记发生史的考察》一文翻译成中文，以《复

1 李梦白：《对中式簿记原理之另一贡献》，《会计杂志》，1935年第6卷第5期，第11—12页。

2 详见《会计杂志》，1935年第6卷第6期第50页所登招生广告。

3 详见《会计杂志》，1933年第1卷第1期，第105—109页。

式簿记源流考》为名刊发。遗憾的是，此文探讨了复式账簿的来源，但限于资料，黑泽清仅从西方的脉络中展开讨论，并未涉及中国账簿的来源⁴。尽管如此，同期刊发的潘士浩所撰的《中式簿记与西式簿记之比较》一文则从十个方面将中、西帐簿加以对照，初步归纳了二者的异同点⁵。这一研究实际上是回应了当时社会上有关中、西帐簿孰优孰劣的争论。

这一点在同年刊发的张心徵先生的《未改良的中式簿记原理具备已进化的西式簿记的优点》一文，则从中式账簿记账的内容、形式等方面论述了中国固有账簿已经具备了西式账簿的诸多优点，完全可以继续发扬下去⁶。这一点亦得到了李梦白先生的赞同，他先后撰长文阐明中式账簿的诸多原理是对账簿的发展贡献，并且对改良之后的中式帐簿的格式也表达出自己不同的意见和理由。在此文中，他论述了中国传统簿记的两大类，即三角帐和四脚帐，并指出了帐簿的“帐”的正确写法。可以说，这篇文章的当时对中国帐簿研究的代表作⁷。

《会计杂志》至 1936 年因各种原因而停办，其时间虽然不长，但其所刊发的文章无疑为国人弄清中西方账簿的相关问题有了一个开始。然而，不容否认的是，当时的研究有诸多的缺陷，首先是在西学东渐的背景下，在进化史观的作祟下，国人多以中国的账簿为落后而以西式为先进，即如张心徵先生所言：“自西式簿记输入我国以来，中式簿记久为人所摈斥唾弃，我竟敢大胆的说未改良的中式簿记具备了已进化的西式簿记的优点，虽然有徐永祚会计师在那里改良中式簿记，可以壮我的胆，但是我所说的还是指未改良的中式簿记；将已进化的摩登西式簿记和未改良的老腐败的中式簿记等量齐观，这岂不是故作骇人听闻的说话么？”⁸由此，可见当时人的心态之一斑。因此，在此情形下，很难对中式账簿本身作出客观的评判来，更不能持客观的态度加以研究。其次，是研究者的群体来看，大多都没有接受过系统的相关理论，只是长期从事会计工作的工作人员。如张心徵，他长期在邮政部门担任会计的工作，而李梦白也一直在云南的政府部门担任会计一职。他们虽然熟悉账簿和记账的流程，但是其研究也只能是一种感性的认识，并无理论方法上的归纳。再加上条件的限制，当时对账簿的研究尚属感性阶段。

此后，很长时间学界都再没有对此问题加以探讨，直到上个世纪 50 年代末，黄忠堃根据当时农村中普遍采用的记账方法，对此进行了探索，但是研究不够深入。学界真

4 详见（日）黑泽清 陆善炽译介：《会计杂志》，1934 年第 3 卷第 1 期，第 75—90 页。

5 详见潘士浩：《中式簿记与西式簿记之比较》，《会计杂志》，1934 年第 3 卷第 1 期，第 95—100 页。

6 详见张心徵：《未改良的中式簿记原理具备已进化的西式簿记的优点》《会计杂志》，1934 年第 3 卷第 4 期，第 79—88 页。

7 可参见李梦白：《对中式簿记原理之另一贡献》，《会计杂志》，1935 年第 6 卷第 5 期，第 9—26 页；《对中式簿记原理之另一贡献》（续），《会计杂志》，1935 年第 6 卷第 6 期，第 25—50 页；《改良中式簿记帐簿格式及其登记法之商榷》，1936 年第 8 卷第 2 期，第 85—106 页。

8 前揭张心徵：《未改良的中式簿记原理具备已进化的西式簿记的优点》，第 79 页。

正开始重新开始解决这一问题的，则是随着考古上学的新发现而进行的。李孝林通过对 1973 年考古发掘出土的湖北江陵凤凰山 10 号汉墓简牍的解读和对三脚帐的梳理，于 1982 年发文证明了我国复式记帐法的悠久历史，并认为应该修改“借贷法是世界上最早的复式记帐法的论断”⁹。与此同时，郭道扬的巨著《中国会计史稿》上册亦出版，在本书中他通过对史料是梳理，结合考古上的证据，指出“四柱结算法在唐代后期业已创立，并在一定范围内得到运用。”¹⁰二者的论断可谓是殊途同归。此后，李孝林又结合 1975 年考古发掘的湖北秦梦竹简，写出了一系列论文，分别细致地探讨了龙门帐与复式帐簿的区别与联系¹¹，“四柱法”的来源¹²。进而“根据复式记帐法的发展史实，按照其对复式记帐法特征所具备的程度，复式记帐法的发展，似乎可以分成孕育、产生、成长、成熟等四个阶段”¹³。并在前辈学者研究的基础上，对中国和意大利的复式簿记的创始进行了历史的比较¹⁴。姜永德在此基础上，对中国与其他国家的帐簿体系亦作了比较性的研究，指出在帐簿体系产生之初，中外并无不同，并都在公元前后形成了自己的固定格式，所不同的是，中国的会计帐簿一直都在官厅会计上发展，民间则没有；埃及和巴比伦在官厅和民间都有所发展，但由于体系不健全，大大制约了其发展；而古希腊和罗马，在官厅会计上无大建树，但民间则不断得到改进、完善和发展并最终成为近代会计的领导者¹⁵。

由此可以看出，上个世纪八九十年代，是有关帐簿本身研究的重要时期，这一时期的成果基本解决了我国传统帐簿的历史渊源，基本特征，以及在国际簿记体系中的重要位置。进入 20 世纪后，对此一问题，又有了新的拓展。一是问题的细化。如史宏对 1916 年至 1951 年帐簿贴花的历史考证¹⁶，邢维全对于帐簿封面的装帧形式的历史性探讨¹⁷。宋冰雁对于清水江木商帐簿中的记帐符号的考释¹⁸等等。这些研究成果，目前虽数量不多，且水平较浅，但不失为一个新思路。二是材料的细化。如卢忠民、孙林对于民国时期旅京冀州商帮帐簿的分类、内容、记账方法、账务处理方法、账簿制度的作用等所作的系统研究，深化了对民国时期民间商业账簿的认识¹⁹。三是历史学者的加入。如陈明

9 参见李孝林：《我国复式记帐法溯源》，《安徽财贸学院学报》，1982 年第 1 期，第 57—65 页。

10 参见郭道扬：《中国会计史稿》（上），北京：中国财政经济出版社，1982 年，第 352 页。

11 参见李孝林：《龙门帐辨析》，《财务会计》1985 年第 5 期。

12 参见李孝林：《“四柱法”溯源》，《北京商学院学报》，1987 年增刊。

13 参见李孝林：《我国复式记帐法产生和发展阶段试探》，《北京商学院学报》，1988 年第 4 期。

14 参见李孝林、孙芳城：《中意复式簿记创始比较观》，《四川会计》，1990 年第 3 期。

15 参见姜永德：《古代会计帐簿体系的国际比较》，《北京商学院学报》，1996 年第 4 期。

16 参见史宏：《1916—1951 年华北地区帐簿贴花历史考证》，《税史研究》2007 年第 11 期。

17 参见邢维全：《帐簿装帧溯源》，《财会月刊》，2011 年第 7 期。

18 参见宋冰雁：《清水江木商帐簿中的记账符号考释》，《原生态民族文化学刊》，2014 年第 3 期。

19 参见卢忠民、孙林：《民国旅京冀州商帮之账簿研究——基于北京档案馆藏五金商铺账簿》，《财会月刊》2014 年第 5 期。

光通过对走马楼吴简的细致考辨，对三国时代孙吴官府仓库帐簿体系的初步研究²⁰。这些新的变化，无论是对当代帐簿还是历史帐簿及其历史上的帐簿体系管理制度等方面的研究都变得更为丰富。

（二）经济史的转向

明清以来，在中国的商业大潮中，为数众多的商人留下了许多的帐簿。这些帐簿除了当作实物可以作为会计界的研究者之外，也为历史学者提供了丰富的历史信息。他们以此为媒介，对历史时期特别是明清时期的商人组织、商店的管理、商业的经营等等问题进行了大量丰富翔实的研究，并取得了诸多的成果。

从目前发表的成果来看，最早利用帐簿作研究的是讨论当代农民的经济生活、物价问题。民国时期，著名学者甘博、李景汉等人就利用帐簿对当时北京及其周边地区的农民的经济生活进行了卓有成效的研究²¹。1949年以后，何廉主持南开大学经济系，在他的主持下，编制出了享誉学界的南开物价指数，据他的回忆，他们当时就在南开一位工作人员的帮助下，搜集到了大量的商业帐簿，而物价指数的编制则大大得益于这些帐簿的获得²²。进入80年代后，郭道扬亦在其所编著的《中国会计史稿》中利用帐簿讨论了跟会计学有关的问题²³，而两年后的李孝林亦指出了云梦秦简中有关秦代会计制度的史料价值²⁴。

当然，上述的研究成果皆为经济学者们从他们的专业出发进行研究的结果。历史学界对此的研究则稍晚一些，据笔者管见，最早正式把帐簿作为核心资料研究的历史学者是英国汉学家鲁惟一（Loewe, Michael），他在上个世纪60年代即对居延汉简进行了整理分类，并据此对汉代的书面通信、行政制度进行了探讨²⁵。随后日本学者永田英正，在《居延汉简集成》中又进行了进一步的整理，特别是对其中的三类帐簿，即戍卒被簿、现钱出纳以及口粮簿作了细致的梳理²⁶。国内学者（不包含港澳台地区）最早利用帐簿进行历史研究的是梁森泰。他为了探研当时学界比较关心的资本主义萌芽问题，利用江西景德镇市陶瓷馆所藏的两部清同治至光绪年间的吴福顺窑号之账本，对清代景德镇的

20 参见陈明光：《走马楼吴简所见孙吴官府仓库帐簿体系试探》，《中华文史论丛》2009年第1期。

21 参见孟天培、甘博：《二十五年来北京之物价工资及生活程度》，北京：国立北京大学出版部，1926年。

22 参见何廉：《何廉回忆录》，朱佑慈等译，北京：中国文史出版社，1988年版，第71页。

23 参见郭道扬：《中国会计史稿》（上），北京：中国财政经济出版社，1982年。

24 参见李孝林：《从云梦秦简看秦朝的会计管理》，《江汉考古》1984年第3期。

25 参见 Michael Loewe: *Records of Han Administration*（两卷），Cambridge University Press, 1967; 又见鲁惟一：《汉代行政记录》（中译本），于振波、车今花译，桂林：广西师范大学出版社，2005年；本文所据为中译本。

26 参见（日）永田英正：《居延汉简集成之一——破城子出土的定期文书（一）》，余太山译，收入中国社会科学院历史研究所战国秦汉研究室编：《简牍研究译丛》（第一辑）；《居延汉简集成之一——破城子出土的定期文书（二）》，谢桂华译，收入前揭《简牍研究译丛》（第二辑），北京：中国社会科学出版社，1983年、1987年。

民窑内部的规模、人员构成、成本与利润进行了复原。并指出清代景德镇民窑园器业的组织与传统的行会手工业的铺户作坊相比较，出现了几点明显的不同²⁷。尽管这一研究的目的是在于探讨资本主义萌芽问题，但对于历史学界来说，对于帐簿的利用无疑拓展了史料的丰富性。不过，此文发表后，并没有引发历史学界对帐簿的大规模的研究，至 20 世纪结束，史学界也只有八篇利用帐簿资料进行研究的文章，且其中七篇是跟当时考古学的发现有关。李孝林先后利用湖北江陵 10 号墓出土的简牍、居延汉简以及云梦睡虎地 11 号墓竹简，写出了五篇文章，分别探讨了汉代初的赋税史²⁸，汉朝和战国晚期的会计史²⁹以及古代的商业经济³⁰。而徐扬杰和杨剑虹则都是利用考古出土的居延汉简的帐簿进行的研究。前者主要利用汉简中戍边吏卒及随军家属支领口粮的流水帐簿（廩名籍），探讨了其中所记录的口粮标准及其性质，指出汉代戍边吏卒及其家属所领的口粮并非是以吃饱为标准的，其性质是勉强维持劳动和生命的基本口粮³¹。后者在上述鲁惟一、永田英正梳理研究的基础上，主要从“吏奉名籍”、“吏卒廩名籍”和“戍卒衣物券”三个方面，分别就居延汉简中学界比较关心的现金、粮食、衣物及与此相关的汉代经济生活进行了进一步的探讨，是国内早期利用帐簿进行历史研究的优秀成果之一³²。除此之外，唯一的一篇是阮明道利用四川师范学院图书馆所收藏的三册乾隆时期芜湖（或在芜湖经商的）吴氏帐簿，探讨了芜湖物价在乾隆时期的变化，以及店业经营形式、盈亏消长、店业性质、经营得失等问题，并从长时段考察一个商店面对时代变迁的策略调整³³。可以说，此文与前述杨文一起成为利用帐簿研究社会经济史的探索之作。

从 20 世纪最后三十年学界对帐簿进行史学问题的研究成果来看，此一时期所利用的帐簿多为考古学所发现的秦汉简牍为主，因此，所解决的问题多集中于战国、秦、汉。利用明清帐簿解决明清商业问题的则不多。正如杨国桢在此一时期所指出的：“1985 年春至 1986 年秋，余客寓日本、美国，在东京大学东洋文化研究所、东洋文库、斯坦福大学胡佛研究所东亚图书馆内，睹及流落海外的商人私人文书，诸如契约、钱票、牙贴、帐簿、书信、铺规、民间杂书等多种，鲜为人研究利用。”³⁴另外，此时期学者的问题意识，多为对历史时期的经济问题作静态的复原，而对跟各种经济问题相关的社会以及

27 参见梁淼泰：《清代景德镇一处炉窑的收支盈利》，《中国社会经济史研究》，1984 年第 4 期。

28 参见李孝林：《从江陵 10 号墓简牍研究汉初赋税史》，《江汉考古》1990 年第 1 期。

29 参见李孝林：《从旧居延汉简看汉朝会计》，《北京商学院学报》，1992 年第 5 期；《从云梦睡虎地十一号墓竹简研究战国晚期会计史》（上），《北京商学院学报》，1997 年第 2 期；《从云梦睡虎地十一号墓竹简研究战国晚期会计史》（下），《北京商学院学报》，1997 年第 3 期。

30 参见李孝林：《从秦汉简牍研究古代商业经济》，《重庆商学院学报》1996 年第 4 期。

31 参见徐扬杰：《居延汉简廩名籍所记口粮的标准和性质》，《江汉论坛》1993 年第 2 期。

32 参见杨剑虹：《居延汉简三类会计簿书窥测》，《西北史地》，1994 年第 2 期。

33 参见阮明道：《吴氏经商账簿研究》，《四川师范学院学报》，1996 年第 6 期。

34 参见杨国桢：《明清以来商人“合本”经营的契约形式》，《中国社会经济史研究》，1987 年第 3 期，第 1 页。

长时段的动态考察，虽然出现，但却很少。同时，研究者的主体（特别是国内）亦集中于从事会计学、经济学研究的学者，而历史学者比例则相对较低。进入 21 世纪后，随着史学观念的发展，新的帐簿的发现，对帐簿的研究从问题意识到帐簿的类别以及研究者的主体，都发生了很大的变化。

2001 年，范金民利用《徽州千年契约文书》中所收的《万历程氏染店查算帐簿》，解决了史料中的“青蓝布”还是“青布”、“蓝布”的问题，同时还将商业中的“余利”现象从此前的清代前期，提前到“至迟在万历中期”，并且指出此染店的资金来源除合伙人外还吸纳社会资金等等。两年后刘秋根再次对此一帐簿进行了研究，他通过对帐簿中城市染店资金来源的分类研究，发现了明代的合伙店铺的融资形态包括股东、金融机构、一般私人家庭三个来源。其中金融机构所占比例随着时间的发展越来越重，而私人家庭资金则越来越轻。除此之外，还指出了资本的利息率及商人之间的信用问题³⁵。此后，他结合其它帐簿继续对此进行探讨，先后指出了明清时期企业的股东类型及相关的权利和义务³⁶，并从会计学的角度认为程氏染店帐簿并非日记帐而是一种比四柱式会计报告更为先进的资产负债表³⁷。与此同时，孔祥毅、康均等学者亦分别利用帐簿对山西商人在会计史的地位和江浙地区的钱庄会计的状况进行了探讨³⁸。自此以后，利用帐簿作经济史研究的学者队伍不断壮大，帐簿的数量越来越多，且在探讨经济史的同时，也切入了社会史的角度。

首先是经济学者的加入。彭凯翔等人于 2008 年开始利用民间文书研究近代中国农村借贷市场的机制，表明了经济学界对研究资料的转向³⁹。此后，袁为鹏、马德斌共同发表了《商业账簿与经济史研究——以统泰升号商业账簿为中心（1798—1850）》一文⁴⁰。该文在详细梳理了经济学界对帐簿研究的学术史后，以北直隶宁津县大柳镇（今山东省德州市宁津县大柳镇）同泰升号商业帐簿为对象，认为同泰升作为一家杂货铺，积极从事借贷活动，且借贷的利率和期限都相当灵活。文章最后亦指出了商业帐簿在经济史研究中的重要价值。显然，此文所解决的问题，史学界已经进行了探讨，并无多少新意。

35 参见刘秋根：《明代徽商合伙制店铺融资形态分析——以万历程氏染店帐本为例》，《河北大学学报》（哲学社会科学版），2003 年第 3 期。

36 参见刘秋根、谢秀丽：《明清徽商工商业店铺合伙制形态——三种徽商帐簿的表面分析》，《中国经济史研究》，2005 年第 3 期。

37 参见刘秋根、张建朋：《明清时代工商企业的资产负债表——以〈万历程氏染店查算帐簿〉为中心》，《河北大学学报》（哲学社会科学版），2010 年第 1 期。

38 参见：孔祥毅：《山西商人对中国会计史的贡献》，康均、张雪芬：《浅谈江浙钱庄会计》。均收录于中国会计学会编：《会计史专题》，北京：中国财政经济出版社，2005 年

39 参见彭凯翔、陈志武、袁为鹏：《近代中国农村借贷市场的机制——基于民间文书的研究》，《经济研究》2008 年第 5 期。

40 参见袁为鹏、马德斌：《商业账簿与经济史研究——以统泰升号商业账簿为中心（1798—1850）》，《中国经济史研究》2010 年第 2 期。

但是, 该文作为经济学者对历史资料和历史问题的关注与探讨, 其意义非凡。正是在此一理念下, 袁、马等人通过对同泰升号帐簿的详细梳理, 将其所收藏的帐簿进行归类后, 揭示了 18 世纪晚期至 19 世纪中期, 中国商铺的财务报表是如何产生的。且将此置入全球视野下, 阐明了复式簿记在西方资本主义发展中的重要意义, 进而指出中国的传统帐簿和商业组织的特征以及中国商业文化和发展路径的宏观性问题⁴¹。彭凯翔亦通过北京火神会的帐本探讨了近代北京货币行用与价格的变化问题⁴²。此后, 卢忠民也通过近代旅京冀州商帮所营之万和成及其联号五金商铺账簿为中心, 进一步探讨了商业账簿与经济史研究的关系⁴³。

其次是越来越多的帐簿被用于研究。传统社会中, 由于政府会计核算、商人经商等各类原因, 产生过大量的帐簿。从上面的梳理来看, 目前所发现最早的帐簿当为秦汉时代。可以推测, 秦汉以后, 必定会有越来越多的帐簿产生, 但由于年代久远, 绝大部分帐簿已不可见。现在所发现的帐簿多为明清及民国时期。据何廉的回忆, 他在南开工作期间, 对天津的商铺进行调查时, 当时天津的民间还保留有大量的帐簿, 且多不注意保存, 甚至急于处理⁴⁴。这不仅说明当时学界对帐簿的学术价值未能给出应有的重视, 同时也说明大量帐簿在新的政治体制下失去了其有效性而遭到持有者的抛弃, 这或可作为绝大多数帐簿消失的原因。尽管如此, 随着学界对帐簿的重视, 越来越多的帐簿被发现并研究。除去上述所提到的徽州程氏染店帐簿、山西商人的帐簿、江浙钱庄的部分帐簿、宁津县的同泰升号帐簿以及旅京冀州商人的帐簿之外, 一些学者继续利用现已影印出版或各图书馆所藏的帐簿进行研究。汪崇笈利用《徽州千年契约文书》(第一辑)的影印出版的各类帐簿作了各类研究。首先他中所影印的万历程氏染店帐簿(前已提及)和乾隆广丰布店帐簿, 指出了典当业研究中把“典当资本利率”误认为“最高资本利率”的误区⁴⁵。同时, 他还对《徽州千年契约文书》中所影印的兆成字号对“程鸣记”的照抄单、彭永顺抄照同成德帐单以及一张主人不明的帐单进行了初步的整理研究⁴⁶。不久, 桑良至亦对自己在黟县南屏村所获得的三份咸丰年间商业帐簿作了介绍, 丰富了学界对帐簿的

41 参见 Weipeng Yuan, Richard Macve and Debin Ma, The development of Chinese accounting and bookkeeping before 1850: insights from the TongTai Sheng business account books(1798—1850), *LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE DEPARTMENT OF ECONOMIC HISTORY WORKING PAPERS*, NO.220-May 2015.

42 参见彭凯翔:《近代北京货币行用与价格变化——兼读火神会帐本(1835—1926)》,《中国经济史研究》2010年第3期。

43 参见卢忠民:《也谈商业账簿与经济史研究——以近代旅京冀州商帮所营之万和成及其联号五金商铺账簿为中心》,《中国经济史研究》2011年第4期。

44 前揭何廉:《何廉回忆录》,朱佑慈等译,北京:中国文史出版社,1988年版,第71页。

45 参见汪崇笈:《徽州典当业研究中三个可能的误区》,《安徽师范大学学报》(人文社会科学版),2006年第2期,第131—132页。

46 参见汪崇笈:《清代徽商合墨及盘、帐单——以〈徽州文书〉第一辑为中心》,《中国社会经济史》2006年第4期。

认识⁴⁷。此后，王裕明亦利用大量帐簿作了明清工商企业中的官利制和典当资本的经营效益问题。他所利用的帐簿除前已提及的《万历程氏染店查算帐簿》外，还包括中国国家图书馆所藏的《万历收支银两册》，中国社会科学院历史研究所所藏的《康熙程氏应盘存收支总账》一册、《乾隆元年时顺典年总》一册、《乾隆五年时顺典年总》一册、《道光二十二年隆泰、恒裕、敦和、泰丰、长隆、长兴、恒隆七典盘总》一册，中国社会科学院经济研究所所藏的《乾隆四十二年张恒裕典总账》一册、《乾隆四十八年吴丰典总账》一册、《道光十年隆泰、益泰、恒裕、恒隆、恒丰、泰丰、敦和、泰源典盘总》一册，安徽师范大学图书馆所藏《道光二十六年岁次丙午盘查二十五年总》⁴⁸。其所使用的帐簿，大都此前未被学界发现，且数量亦为丰富。同时期，马勇虎利用黄山学院徽州文化资料中心所藏的帐簿进行了系列的研究（详下）。

三是社会史视角的切入。上个世纪三、四十年代，傅衣凌先生首倡社会经济史的治学方法，八十年代以后，逐渐成为史学界的一个重要学派，涌现出了诸多的杰出学者，上面所提到的范金民教授即是其一⁴⁹。然而，据笔者管见，利用帐簿自觉地进行社会经济史研究的则不多，在这方面近年来马勇虎的研究可圈可点。他首先利用咸丰元年至咸丰十一年婺源商人所开志成号所记录的70册帐簿进行了研究，对此帐簿的种类、内容、制作者进行考证后，又对志成号的经营方式、经营业务、经营规模计经营业绩与发展趋势作了考证。最后，他以晚清商业与社会的角度切入，分别从社会背景、厘金征收、金融市场、商号地方社会四个方面，探讨了社会的动荡下，商家生活的主题更多的是逃难，而非经营。在此情景下，国家透过厘金局等机关加重对商人的剥削，加之地方社会各方力量的挤压、吏役陋规的索取，商号虽以书院等力量作为平衡各种势力后盾，却仍然处境维艰⁵⁰。同时，他还通过民国十二年至民国十六年的黟县培本公司26册的各类商业帐簿为对象，揭示了徽州的工业发展路径与江南、华北的差异性、市场结构的特殊性以及企业对外部环境的严重依赖的现象⁵¹。此外，他亦通过对同治二年的万隆号帐簿和上面提及的志成号帐簿的共同考察，探讨了钱号与地方基层差役、官僚机构以及各种民间组织的各种互动关系，尽量选择对己有利的阶层势力来改善自己的生存环境⁵²。诚然，笔者对马氏上述文章中所得出的某些并不完全赞同，尽管如此，文章中的这种新的研究视

47 参见桑良至：《珍贵的徽商经营档案——咸丰年间经商帐簿》，《大学图书情报学刊》，2008年第1期。

48 参见王裕明：《明代商业经营中的官利制》，《中国经济史研究》，2010年第3期；《明清徽商典当资本的经营效益》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），2011年第6期。

49 有关社会经济史研究的学者除范金民外，尚有许多，因与本主题无关，故不一一列出。

50 参见马勇虎：《乱世中的商业经营——咸丰年间徽商志成号商业账簿研究》，《近代史研究》2010年第5期。

51 参见马勇虎：《民国徽商、乡村工业与地方市场——培本有限公司经营账簿研究》，《中国社会经济史研究》2011年第1期。

52 参见马勇虎：《晚清徽州钱号与地方社会的互动——以咸丰年间万隆、志成账簿为中心》，《安徽师范大学学报》（人文社会科学版），2011年第1期。

角则是不多见的。

上述学者们利用帐簿所进行的经济史或社会经济史的研究无疑是丰富而具有开拓意义的。他们利用帐簿解决了商业中诸如合伙形式、资金来源、利润、利率以及商业与地方社会的关系等等重大问题。不仅如此，他们的研究逐渐引起了学界对帐簿这一历史文献的重视，越来越多的帐簿被发现并研究，丰富并充实了史学及经济学的研究。但其不足之处亦是明显的。帐簿作为商人帐目的记录，从中提取跟经济有关的各种信息，对其进行归类、研究，自是应有之义。然而，商业帐簿中除去经济信息外，还包含着大量其它类型的信息，如人物关系、生活空间等等，可是在上面所列举的研究中除马勇虎的研究有所涉及外，则很少提及。在笔者看来，这应该是未来利用商业帐簿进行研究时所着力的方向。

（三）帐簿中的日常生活

日常生活史，顾名思义，就是利用历史文献复原过去曾经存在于民众生活中的社会事实。但其中所蕴含的内容以及学术取向则异常丰富，它是在新文化史或社会文化史、历史人类学兴起的背景下对史学研究的一个重大转向⁵³。关于它的重要地位，常建华曾指出：“日常生活应当成为文化史、社会史、历史人类学研究的基础，也就是日常生活应当成为社会文化史研究的基础。”⁵⁴基于此，载有丰富信息的帐簿，理应成为日常生活史研究所依据的重要文献之一，但可惜的是目前以此路径对帐簿进行研究的成果并不多。当然，这一现象当与资料的发现不无关系。

1992 年元旦，比利时鲁汶大学的高华士（Noël Golvers）无意中获得了一本由比利时传教士鲁日满（François de Rotagemont, S.J.）于康熙年间在常熟传教时所记录的收支私人帐簿，于是他便对其悉心研究。7 年后，其研究成果出版⁵⁵。与上面对帐簿的研究路径不同，在这部名为《清初耶稣会士鲁日满：常熟账本及灵修笔记》的多达 800 页的著作里，高华士不仅对账本本身进行了细致的研究，而且利用账本所载的信息结合其他史料勾勒出了鲁日满在常熟传教期间的社会交往圈、作为神职人员的日常生活、传教方式，以及包括衣食住行在内的生活物质结构和早期传教工作的财政基础。此外，针对账本中所出现的银、钱比率升降的记载，揭示出诸如三藩之乱这种国家重大事件对金融市场的影响，进而影响居民百姓日常生活的紧密关联。书中的描摹对象，并非仅仅是鲁日

53 有关日常生活史的讨论可参见刘新成：《日常生活史：一个新的研究领域》，《光明日报》2006 年 2 月 24 日；常建华：《从社会生活到日常生活——中国社会史研究再出发》，《人民日报》（理论版）2011 年 3 月 31 日；《日常生活与社会文化史》，《史学理论研究》，2012 年第 1 期。

54 前揭常建华：《日常生活与社会文化史》，第 79 页。

55 参见 Noël Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Chang-shu (Chiang-Nan), A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*, Leuven University Press and Ferdinand Verbiest Foundation 1999. 中译本参见（比利时）高华士 著《清初耶稣会士鲁日满：常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红 译、刘益民 审校，郑州：大象出版社，2007 年。

满一人，更多的是同时代的平民及其日常生活状态，因此该书被国内学者称为“清初江南天主教士的一幅真实画卷”⁵⁶。此书中译本于2007年出版引进中国后，国内学者章文钦受此影响对嘉定籍耶稣会士吴渔山账簿进行了类似的研究，对吴渔山在主持嘉定堂区时期社会交往、经济生活等方面进行了初步的研究⁵⁷。

同一时期，国内学者黄志繁、邵鸿也对自己所发现的排日帐进行了日常生活史的研究。早在2002年，邵鸿和黄志繁便利用在江西婺源县（原属安徽省徽州府）寻获的一册由晚清时期的学童所记录的排日帐⁵⁸，对排日帐的主人及家庭的日常生活内容、家庭经济构成、生活交往空间、民众与市场的关系等等问题作了初步的研究⁵⁹。六年后，二位学者又根据新收集到5册排日账进行了更为细致的研究。他们首先分析排日账的内容、性质、生产者以及存在的区域，其次他们通过五个家庭的日常农业生活，基本复原出了晚清时期的皖南小农的职业构成、劳动内容、家庭经济的构成比例、生活空间及其原因⁶⁰。

排日账作为一种新发现的民间文献类型，由于其信息的真实性、生产者身份的底层性，无疑是复原历史事实的重要史料。但是，一些诸如排日帐名称的由来，是否有不同身份的人记录排日账、排日账中还有哪些历史信息可以利用等等在黄、邵二人的成果中并未解决。此后几年，随着更多排日账的陆续发现，诸多相关问题亦渐次解决。王振忠经过数年的收集，其所藏的排日帐多达十种，计16册，应是此类文献收藏最多的学者。他对其中属于婺源县冷水亭村的《龙源欧阳起瑛家用账簿》抄本1册，结合实地考察，探讨了晚清徽州农村的日常生活问题。他首先详细考证了“排日帐”一名的由来，并指出排日账亦可称为“工夫账”，其记录着并非局限于下层民众，除了农民、学童之外，还包括文化素养较高的私塾先生，而且这一逐日记账的习惯当与徽州当地经商风气的盛行密切相关。其次，他把婺源当地的地理环境与帐簿结合起来考察，指出了冷水亭村与其他村落的茶叶买卖的事实。同时还根据帐簿勾勒出了晚清时期婺源乡村的节日民俗、民间信仰、诉讼纠纷等日常生活的各个侧面⁶¹。

约略同时，另一位学者刘永华亦收集到13册计约40万字的排日账并对其加以研究。他首先对这批始自道光十八年止于光绪27年，时间长达60余年账簿中所涉及到的活动

56 参见前揭（比利时）高华士 著《清初耶稣会士鲁日满：常熟账本及灵修笔记研究》“序言二”。

57 参见章文钦：《吴渔山嘉定账簿初探》，《中华文史论丛》2009年第2期。

58 值得说明的是，当时二位学者由于第一次接触，并不清楚此文献的性质，因此称之为“日记簿”。

59 参见邵鸿、黄志繁：《19世纪40年代徽州小农家庭的生产和生活——介绍一分小农家庭生产活动日记簿》，《华南研究资料中心通讯》，2002年第27期

60 参见黄志繁、邵鸿：《晚清至民国徽州小农的生产与生活——对5本婺源县排日账的分析》，《近代史研究》，2008年第2期

61 参见王振忠：《排日帐所见清末徽州农村的日常生活——以婺源〈龙源欧阳起瑛家用账簿〉抄本为中心》，《中国社会历史评论》，第十三卷，2012年。

空间问题进行了探讨。民众的生活空间问题，在稻田清一⁶²、洪璞⁶³以及前面提及的黄志繁、邵鸿等学者的研究中已经作过探讨，但他认为这个问题尚有进一步探讨的必要，而利用这批排日帐恰好能达到其研究目标。他首先根据账簿并结合实地走访复原了帐簿的记录着婺源北部程家的活动空间范围，然后指出程家的活动空间范围的确立与六个因素有关，即粮食种植、茶叶生产、亲戚往来、集市贸易、食盐贩卖及齐云进香。可以看出，这六个方面基本上涵盖了小农家庭日常生活的四个方面：农业生产、社会交往、贸易往来及宗教信仰。然而，他的研究并未止步于此，他还从时间的纬度，历时性的考察出程家在六十多年间其生计模式发生了变化，而这些变化又导致了活动空间范围的变化。最后他通过程家个案的研究指出中国传统的乡村，并未如费孝通所概括的是“孤立、隔膜”，而是在各种因素的作用下，活动空间较大，空间的流动性也较高⁶⁴。除了对村民活动空间的探讨外，他还利用这批账簿从全球史的角度，将婺北程家置入于五口通商以来的国际背景下来讨论小农家庭、土地开发与国际茶市的相互关系。其所要解决的问题是五口通商以后，面对着国际贸易的冲击，中国的小农家庭的经济状况究竟是怎样的？其采取了怎样的应对机制？透过他的研究，我们可以发现面对中国经济全球化浪潮的冲击，晚清小农通过不断地开发土地，结合当地地理环境与传统农业结构改变自己的生计策略来加以应对，并因此改善了自己的生活水平，改变了当地的阶级关系以及生活空间。尽管如此，由于债务的积累，偿清债务能力的丧失，最终引发了家计危机，而与当时生活的时代并无直接关系。这一研究表明，晚清小农经济的基本走向，要比以往学术界所认识的更为复杂，需要利用类似排日帐的民间文献，作更加具体、更为实事求是的研究⁶⁵。除此之外，周致元、王玉坤分别对黟县宏村的万氏家用帐簿、祁门县贵溪村胡廷卿家用帐簿作了相关的讨论，兹不赘述⁶⁶。

二、 论文概述

（一）本研究创新之处

本研究是在学习吸纳前述已有研究成果的基础上进行的探讨，与既往研究相比，本项研究的创新之处主要体现在两个方面。

62 参见稻田清一：《清末江南一乡居地主生活空间的范围与结构》，张桦译，《中国历史地理论丛》1996年第2期。

63 参见洪璞：《乡居·镇居·城局——清末民国江南地主日常活动社会和空间范围的变迁》，《中国历史地理论丛》2002年第4期

64 参见刘永华：《从“排日账”看晚清徽州乡民的活动空间》，《历史研究》2014年第5期。

65 参见刘永华：《小农家庭、土地开发与国际茶市（1838—1901）——晚清徽州婺源程家的个案分析》，《近代史研究》2015年第4期

66 参见周致元：《一份“流水日志”中所见的近代徽州社会》，《合肥学院学报》（社会科学版），2011年第4期；王玉坤：《近代徽州塾师胡廷卿的家庭生计》，《安庆师范学院学报》（社会科学版），2015年第3期。

1、有关账簿研究

前已述及已有的账簿研究主要有三种路径，本文属于第三种研究取向，即日常生活史的研究。在黄志繁、刘永华等学者对账簿展开的小农生活空间、小农的升级模式与国际形势的研究中，所涉及的阶层均为贫困小农，本项研究所用的材料则为乡村塾师所留，所展现的是具有较高知识素养的居民生活，本文除解决已经探讨的生活空间、生计模式外，同时还包括地方民俗信仰、社会基层组织、人际交往关系三个部分的内容。通过本项研究，不仅丰富传统中国乡村多个阶层的生活实态，同时也会展现传统乡村中包括民俗、信仰、社会组织的运作实态。

在前述王振忠对账簿的研究中，所用资料类型与本项研究所使用的类型类似，皆为乡村塾师所记载。王氏的研究是一个提纲挈领式的探讨，在文中指出了这类文献对研究传统社会重要性及其产生于徽州的原因，并为后来的研究提出了建议。本文即是在此指导下所作出的更为细致的探讨。在使用账簿同时，亦使用跟其有关的其它类型的文书来作更为全面精细的展示。

2、有关日常生活史的研究

在有关日常生活史的研究方面，国外学者最早展开。上个世纪七十年代，法国年鉴学派史家埃马纽埃尔·勒华拉杜里（Emmanuel Le Roy Ladurie）根据14世纪法国南部教会留下的档案细致探讨了14世纪法国乡村居民的生活、思想与习俗的全貌⁶⁷。约略同时，意大利史家卡洛·金兹堡（Carlo Ginzburg）亦出版了其代表作《奶酪与虫子：一个十六世纪磨坊主的宇宙观》，在本书中，金兹堡试图通过重新建构麦诺齐奥的生平历史，从小人物的侧面分析主人公的异端思想言论产生的原因。通过建构16世纪意大利北部的这个小山村的磨坊主的思想渊源的个案，进而去理解发现意大利的下层社会的独特的思想基础。作者利用大量的宗教审判记录材料重现这个小山村磨坊主的生活轨迹⁶⁸。这两部著作所表达的出的史学观念是从日常生活中的琐碎中把握时代发展的脉动，堪称微观史或日常生活史的奠基之作。毋庸置疑，本文的思路与方法受其影响是很明显的。然而，在研究对象上，本文所探讨的是中国传统社会，从资料到社会的特征都存在着很大的不同，在研究中自会采用不同的视角与叙述方式。

在有关中国领域的研究中，美国学者史景迁（Jonathan D. Spence）与英国学者沈艾娣（Henrietta Harrison）的研究给本文带来诸多借鉴之处。史景迁的研究以其独特的叙述形式，将学术与文学结合在一起，一问世即引起了极大的争论。无论如何，其对学界尤其是中国学界的影响是巨大的。在其妙笔生花、引人入胜的著作中，其对康熙、雍正特别是山东剡城普通平民王氏的研究，让我们领略到个人生活史研究的魅力。然而，其

67 （法）埃马纽埃尔·勒华拉杜里 著：《蒙塔尤》，许明龙、马胜利译，北京：商务印书馆，2007年。

68 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, translated by John and Ann Tedeschi, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

研究所利用的资料或者是大内档案、《清实录》、官员奏折⁶⁹，或者是地方志、文人笔记⁷⁰，所能揭示的只能是旁观者或是经过筛选的印象，与历史的真是尚有一定的距离，有种隔靴搔痒的遗憾。而与本文比较接近的是沈艾娣的《梦醒子》一书。她以山西晚清士人刘大鹏日记为核心，描述了其曲折的一生。刘大鹏科举之途十分曲折，当了十几年的家庭塾师，又从事过各种商业活动，因此与本文所要探讨的人物胡廷卿在时代和人生际遇上都有着惊人的相似，为本文的写作提供许多的借鉴⁷¹。尽管如此，与之相较，本文亦存在着诸多方面的特异。首先，在资料上，《梦醒子》所用的核心史料为日记，而本文则是账簿。与日记相比，账簿虽然存在着缺乏内心与情感的记载，但更真实，更具体，更加有利于对某项专题的研究。此外，除去账簿外，本文还获得了族谱、契约文书等一批反映真实景象的民间文献，相对于《梦醒子》除日记之外，仅有地方志等官方文献更具有说服力，也更接近基层社会。其次，在内容上，沈氏着重描述了社会变迁中的个人际遇，对地方民俗与社会关系的描摹近乎阙如，这不能不说是一种遗憾。而本文则将之作为研究的重心之一，因而所复原的景象更为全面。再次，在地域上，《梦醒子》所探讨的是晋商存在的山西，而本文则是徽商著称的徽州一县。二者在自然环境、地域区位上有着极大的差异，因之而塑造出的地方传统与社会发展模式亦有着巨大的不同。中国是多元一体下的中国，唯有对更多地区做具体而微的研究，才能拼凑出整个中国的图景，这也是区域社会研究的应有之义，其学术的价值所在。

（二）文章结构

第一章 绪论

第一节 历史社会地理学视野下的中国史研究

第二节 帐簿研究综述

第三节 本文所用的材料及章节概述

第二章 胡廷卿及其帐簿的相关问题

第一节 贵溪胡氏及胡廷卿

第二节 胡廷卿帐簿的相关问题

第三章 生活空间

第一节 晚清时期的祁门

第二节 光绪三十年以前的胡廷卿

第三节 晚年时期的胡廷卿

第四章 社会关系

69

70

71

- 第一节 帐簿中的人物统计
- 第二节 以胡廷卿为中心的社会关系考实
- 第三节 社会关系与经济生活
- 第五章 社会组织
 - 第一节 贵溪胡氏的内部考察
 - 第二节 宗族组织与乡村图甲的关系
 - 第三节 各种会社与乡民生活
- 第六章 生计模式
 - 第一节 作为塾师
 - 第二节 茶叶的收入
 - 第三节 山村医生及其他
- 第七章 茶叶经营
 - 第一节 国际背景下的祁门红茶
 - 第二节 胡廷卿的经营之道
 - 第三节 农业的经济化
- 第八章 余论

（三）本文所用资料类型

本文所要讨论的对象是晚清时期徽州府祁门县一位乡村塾师，其时限根据其账簿的记载自光绪七年（1881）至民国四年（1915），其范围是跟这位塾师相关的各个空间。当然，但具体到某一专题时，并不限于此。因此，文中所使用的资料包括以下几类：

1、政书类

国家所颁布的制书，向全国推行，作为王朝制度下百姓，不论如何都会受其影响，因此，对此类资料的使用必不可少。本文主要利用制书种类如下：

（民国）赵尔巽 主编：《清史稿》，北京：中华书局，1977年；

（清）不著撰者：《大清诏令》，版本待考；

（清）昆冈等编修：《钦定大清会典》，光绪二十五年刻本；

（清）昆冈等编修：《钦定大清会典事例》，光绪二十五年刻本；

（清）昆冈等编修：《钦定大清会典图》，光绪二十五年刻本；

（清）田文镜编修：《钦定训饬州县规条》，光绪元年刻本；

（清）刘汝骥编纂：《陶甓公牍》，《官箴书集成》第10册（影印版），合肥：黄山书社，1997年。

2、志书类

（清）穆彰阿、潘锡恩 等纂修：《大清一统志》，上海：上海古籍出版社2007年版；

(清)于成龙 等纂修:《江南通志》,清康熙二十三年刻本,(日)京都阳明文库图书五七号,学习院图书馆藏;

(清)黄之隽等 编纂,赵弘恩 监修:《乾隆江南通志》,据尊经阁藏板乾隆二年重修本影印,扬州:广陵书社 2010 年版;

(清)朱云锦 辑:《皖省志略》,道光元年(1821)金闾传书斋毛上珍刻本,安徽博物馆藏;

(清)冯煦 主修,陈师礼 总纂:《皖政领要》,“安徽历代方志丛书”,黄山书社 2005 年版;

(清)陶澍、邓廷桢 修,李振庸、韩玖 纂:《安徽通志》,清道光十年(1830)刻本,复旦大学藏;

(清)吴坤修等 修,何绍基、杨沂孙 纂:《重修安徽通志》,清光绪四年(1878)刻本,复旦大学图书馆藏;

(清)李应钰 著:《皖志便览》,据清光绪二十四年刊本影印,中国方志丛书·华中地方·第二二四号,台北成文出版社有限公司印行;

(民国)安徽通志馆 纂修:《安徽通志稿》,民国二十三年(1934)铅印本,复旦大学图书馆藏;

(宋)罗愿 纂:《新安志》,据宋淳熙二年修,清光绪十四年重刊本影印,中国方志丛书·华中地方·第二三四号,台北:成文出版社有限公司印行;

(明)彭泽 修,汪舜民 纂:《徽州府志》,据弘治十五年刻本影印,“天一阁明代方志选刊”第二十一册,上海:上海古籍书店;

(明)何东序 修:《徽州府志》,明嘉靖四十五年(1566)修,北京图书馆古籍珍本丛刊(29)史部·地理类,北京:书目文献出版社;

(明)方信 撰,肖建新、李永卉 点校:《新安志补》,安徽师范大学出版社 2012 年版;

(康熙)《徽州府志》(二十六卷),(清)高晫 纂修,清康熙二十二年(1683)抄本,上海图书馆藏;

(康熙)《徽州府志》(续编八卷),(清)林国柱纂修,清康熙二十二年(1683)抄本,上海图书馆藏,胶 201;

(清)丁廷榘 修,赵吉士 纂:《徽州府志》,据清康熙三十八年刊本影印,中国方志丛书·华中地方·第二三七号,台北:成文出版社有限公司印行;

(清)马步蟾 修、夏銮 纂:《徽州府志》,据道光七年刊本影印,中国方志丛书·华中地方·第二三五号,台北:成文出版社有限公司印行;

(同治)《徽州府志辨证》,(清)黄崇惺 撰,清同治间木活字本,一册,上海图书馆藏,藏书号 464243;

(民国)金天翻 撰:《皖志列传稿》,据民国二十五年刊本影印,中国方志丛书·华中

地方·第二三九号，台北：成文出版社有限公司印行；

何警吾 编：《徽州地区简志》，

（永乐）《祁门志》（十卷），（明）黄汝济 主纂，祁门县地方志办公室 整理，皖内
部资料性图书 2004—129 号

（万历）《祁门县志》（四卷），（明）余士奇 修，谢存仁 纂，明万历二十八年（1600）
刻本，复旦大学图书馆藏；

（康熙）《祁门县志》（八卷），（清）姚启元 修，张瑗等 纂，清康熙二十二年（1683）
刻本，上海图书馆藏；

（道光）《祁门县志》（三十六卷，首一卷），（清）王让 修，桂超万 纂，清道光七年（1827）
刻本；

（同治）《祁门县志》（三十六卷，首一卷），（清）周溶 修，汪韻珊 纂，清同治十二年
（1873）刻本；

（民国）《祁门县志氏族考·艺文考》，（民国）胡光钊 纂修，民国三十三年（1944）铅
印本；

祁门县地方志编纂委员会 编：《祁门县志》，“安徽省地方志丛书”，安徽人民出版社 1990
年版；

（民国）《祁门县乡土地理志稿本》，李家骥 编，民国七年（1918）铅印本，国家图书
馆藏；

（光绪）《祁门善和乡志》，（清）程文翰 编著，清光绪七年写本；

《地方志人物传记资料丛刊》（华东卷），下编，第一六二册，国家图书馆编，北京：国
家图书馆出版社 2012 版。

3、谱牒类

族谱作为记录一个家族的文献，在历史研究中尤其是乡村社会史研究中的意义自不
待言。本文所利用的族谱一部分藏于各图书馆，一部分藏于个人手中，藏于个人手中
的是笔者在田野调查中所获，详见下表。

祁门胡氏族谱情况收藏一览表

谱名	编修者	编修年代	现藏地
胡氏族谱	未知	明洪武年间	上海图书馆
贵溪胡氏族谱	胡自立	明成化 4 年	国家图书馆
翠园胡氏族谱	胡一俊等修、 胡梦鲤等纂	万历 29 年	国家图书馆
翠园胡氏族谱	未知	万历年间	上海图书馆
祁门胡氏族谱	胡士著	康熙 12 年	屯溪吴敏家中
胡氏族谱	胡启道	乾隆 27 年	贵溪胡恒乐家中
祁门胡氏族谱	胡绍南	道光 17 年	屯溪吴敏家中

祁门胡氏族谱	胡廷琛	光绪 14 年	上海图书馆，贵溪胡恒乐家中（仅一册）
贵溪胡氏支谱	胡承祚	民国 17 年	贵溪胡恒乐家中
霭轩文献	胡景宪	1991 年	贵溪胡景晃家中

4、账簿

本文所利用的账簿原件现藏于中国社会科学院历史研究所，笔者所使用的是由周绍泉、王钰欣主编的《千年契约文书》（第二辑）中影印出版的影印件。整批账簿计 26 册，分别收录于《徽州千年契约文书》中的 14—18 册中。时间跨度自光绪七年至民国四年。其账簿的记录者是祁门县十二都（现属平里镇）贵溪村的胡廷卿，其身份是一位乡村塾师。在账簿的类型上属于排日帐性质的家庭收支账簿，详见下表。

账本题名	册数
光绪 7、8 年《收支总登》	第十四册
光绪 9、10 年《收支总登》	
光绪 11 年《收支总登》	
光绪 11 至 16 年《春茶总登》	
光绪 11 年《进出流水》	
光绪 13 年《进出流水》	第十五册
光绪 14 年《进出总登》	
光绪 15 年《进出总登》	
光绪 16 年《进出总登》	
光绪 17、18 年《进出总登》	
光绪 17 至 21 年《春茶总登》	
光绪 19 年《收支总登》	第十六册
光绪 20 年《进出总登》	
光绪 21 年《进出总登》	
光绪 22 年《进出总登》	
光绪 22 至 23 年《春茶总登》	
光绪 24 年《收支总登》	
光绪 24 至 27 年《收洋蚨总》	
光绪 25 年《收支总登》	
光绪 26 年《收支总登》	第十七册
光绪 26 年胡氏祠会《收支总登》	
光绪 27 至 30 年《采售茶总登》	
光绪 30 年《收支帐簿》	第十八册
光绪 31 年《红、绿茶总登》（光绪 33 年采、出茶附，又子茶附）	
光绪 32 年《收支总登》	
光绪 34 年《收支总登》	

5、契约文书

在刘伯山所编的《徽州文书》第二辑第一册中，收录了贵溪村自清初至民国几百份

契约文书，这批文书为我们复原、探讨清代徽州乡村社会的相关史实提供了珍贵的资料，其详细如下表：

祁门十二都贵溪胡氏文书					
祁门贵溪地名图				201	
祁门十二都贵溪胡氏文书寻获记				202	
1	顺治	十四年	九月胡旺祖立出典屋契	203	
2	康熙	二十六年	六月余金旺等立承佃山约	204	
3		三十二年	十月十二都胡树琮立卖山契等抄白之一	205	
4			十月十二都胡树琮立卖山契等抄白之二	206	
5		三十九年至四十三年	瘠祀买受敦本秩丁紫竹坞山分单	207	
6		四十年	二月胡世衍立卖山契等抄白	208	
7		五十四年	十二月谢阿胡立卖土+党头石契	209	
8		五十五年	九月郑亦女等立承议租田约	210	
9		六十一年	七月胡衍中兄弟立出租土坑约	211	
10			七月胡衍中兄弟立出租土坑约抄白	212	
11		乾隆	元年	出拚三四都八保杨树坞等山业分单	213
12	二年		三月胡隆祀秩下经首友三等立出佃田议约	214	
13	十年		十二月二十九都一图俞意顺立当佃皮约	215	
14	十七年		七月胡帮轲立卖厨屋契	216	
15			十二月胡拱时立出卖屋契	217	
16	二十四年		又六月程宇万立收字	218	
17	二十八年		十一月孙礼和立出典粪缸约	219	
18	二十九年		四月胡邦炯立卖山契	220	
19	三十年		三月洪旺、余永裕立承佃山约	221	
20	三十二年		十一月于永贞、永存立承佃山约	222	
21	三十七年		四月顾九立出典屋契	223	
22			十月胡以万立承拚山约	224	
23	四十六年		六月出拚白石坑东培合源山山业分单	225	
24	四十八年		十二月吴八寿立借约	226	
25	四十九年		五月倪月明立承租山并地约	227	
26			九月黄吴氏同侄黄汉三等立出佃田皮约	228	
27			十二月楼下窑涂起万立出典佃皮约	229	
28	五十四年		二月胡邦重等立卖山契	230	
29	六十年		四月十二都三图十章严之、胡义田等立出议租田约	231	
30			七月黄贵隆祀秩下经手黄兴良等同胡永和等立议兑清单合同文约	232	
31	年间		程宇万等立卖契抄白（残）	233	
32	嘉庆		八年	四月谢均有立卖田皮契	234
33			十三年	三月出拚本都七保白石坑东培山业分单	235
34			二十一年	四月郑金玉立卖田皮约	236
35				四月陈青林立出当田皮契	237
36			二十四年	十一月黄明全同侄富立杜卖粪草田皮契	238

37		二十五年	十一月出拚白石坑东培山业分单	239
38	道光	元年	八月胡以宁立出卖田皮约	240
39		六年	六月秩下曰东立出当粪草田皮契	241
40		八年	二月妇胡阿倪立杜卖屋碓并余地契	242
41		十年	十二月胡上宗立杜卖园地契	243
42		十二年	三月胡上宗立杜卖园地契	244
43			十一月郑永志等立出卖粪草田皮契	245
44		十三年	三月胡昌仆立出杜卖田契	246
45		十六年	七月刘思有立承山约	247
46			出拚本都九保土名长弯山业分单	248
47		十七年	三月余来兴等立承佃田约	249
48		十八年	十一月洪光钦立出当粪草田皮契	250
49		十九年	二月胡汉川立杜卖田坦契	251
50			六月祁南胡灿亭祀秩下经手胡上机等立出拚山契抄白	252
51			九月胡曰逮立出顶店屋等约	253
52			十二月朱起仔立出当粪草田皮契	254
53		二十年	十月朱起仔立出当田皮契	255
54		二十一年	正月胡上做立杜卖粪草田皮契	256
55			七月胡崇本堂秩下经手上瑄等立出佃山约	257
56			九月郑永准立出当田契	258
57			十月胡陶墅祀秩下经手云裳等立杜卖邦献祀老文会年股契	259
58			十二月王昭文等立承佃山约	260
59			十二月程阿余氏等立出顶粪草田皮契	261
60			十二月上孜立出当茶料契	262
61		二十二年	二月陈积成立出卖田皮约	263
62			六月胡阿余等立杜卖茶菽契	264
63			八月王元涛立杜卖田租契	265
64			八月王元涛立杜卖田租契抄白	266
65			八月王元涛立出推单	267
66			十月奇峰郑德友立杜卖田皮契	268
67	十月胡上培立卖粪草田皮契		269	
68	十月程阿余氏立杜卖粪草田皮契		270	
69	十一月胡上瑄立杜卖山契		271	
70	十一月胡上瑄立杜卖山契抄白		272	
71	十一月王鑑公祀秩下经手白良等立杜卖田租契	273		
72	二十三年	四月胡昌杰立杜卖田租契	274	
73		十月余贞顺等立承佃山约	275	
74	二十四年	三月胡上愨立杜卖粪草田皮契	276	
75		三月胡凤纬等立杜卖田租契	277	
76		四月胡凤纬等立杜卖田租契抄白	278	
77		三月胡升腾等立杜卖田租契	279	
78		五月胡升腾立卖浮谷票契	280	
79		十二月汪树德堂秩下经手大有等立出杜卖地骨并茶菽树木契	281	

80			三月胡汉川立出杜卖田皮契	282
81		二十六年	五月胡昌惟立出当粪草田皮契	283
82			八月余来顺立承佃种松苗约	284
83		二十七年	十一月贵闾胡宗本祠秩下经手开馨等立杜卖山骨契抄白	285
84			十二月郑德盛等立杜卖粪草田皮契	286
85		二十八年	十二月胡坤训立领字	287
86		二十九年	正月程惟乐立承佃种山约草底	288
87			二月程惟乐立承佃种山约	289
88			二月洪二家立承租地约	290
89			三月胡上祥立杜卖田租契	291
90			五月胡敬石等祀经手上桐等立出拚山业契	292
91			六月胡上播立出杜卖山骨浮木契	293
92			六月胡昌侯立出杜卖山骨浮木契	294
93			七月出拚本都九保黄梅坑长弯山业分单	295
94			七月在城胡伯川立出当田租契	296
95			七月桃峰胡伯川立出杜卖田契	297
96			九月桃峰胡锦涛堂等祀秩下经手瑞文等立出杜卖田租契	298
97			十一月桃峰胡锦涛堂等祀秩下经手瑞文等立杜卖田租契	299
98			十一月胡坤训立杜卖田租契	300
99			十一月胡陶墅祀秩下经手坤训等立杜卖田租契	301
100			十一月胡瑞文等立出推税单	302
101			十二月胡曰捷立杜卖地骨契	303
102			十二月胡崇本堂秩下经手曰董等立杜卖田骨契	304
103			十二月胡珩公祀秩下经手曰董等立杜卖荒地骨契	305
104			十二月胡中和堂秩下经手邦模等立杜卖田骨契	306
105			十二月胡珣公秩下经手曰达等立杜卖荒地骨契	307
106		十二月胡阿汪等立杜卖地契	308	
107		冬至日胡元应祠秩下经手邦位等立杜卖田骨契	309	
108		庚戌	二月潜邑单友才立承佃田皮约	310
109		三十年	三月胡士煌公祀秩下经手胡阿李等立杜卖田骨契	311
110			三月胡昌渊立杜卖田租契	312
111			四月桃峰胡敬堂祀秩下润青等立杜卖田租契	313
112			九月胡阿汪等立杜卖田契	314
113			十月出拚本都九保土名旱田冲山业分单	315
114			十一月黄加财立出兑粪草田皮契	316
115	咸丰	元年	闰八月十二都胡上机立杜卖田租契	317
116			闰八月胡昌推等立出杜卖田租契	318
117			又八月胡昌金立杜卖田租契	319
118			闰八月胡光记立出杜卖粪草田皮契	320
119			十一月胡曰迪立杜卖地契	321
120			十一月黄嘉和立出当田租契	322
121			十二月胡隆公祀秩下经手胡继云等立杜卖田皮契	323
122			十二月怀邑刘谷兴立承佃田皮约	324

123			九月潜邑刘克参立出当粪草田皮约	325
124		三年	十月敏德公祀经手六房人等立出兑租利约	326
125			十月胡庆云立杜卖田租契草底	327
126		九年	十二月胡上珍立出当生基穴契	328
127	同治	五年	十月出拚本都九保土名黄梅坑山业分单	329
128		六年	十月出拚本都九保土名旱田冲山业分单	330
129		七年	十月出拚本都七保土名白石坑东培山业分单	331
130		十一年	六月出拚本都七保白石坑西培山业分单	332
131	光绪	八年	十月妇余阿李氏立杜卖粪草田皮契	333
132		十六年	十二月出拚本都爱字四保山业分单	334
133			十二月汪起旺祠秩下经手育之等立杜卖葬穴契	335
134	清中后期		胡痒公祀秩下经手曰薰等立杜卖山骨浮木契草底	336
135			摘抄经理	337
136			《苏至公会则》	338
137	民国	五年	十月余仁昌等立出卖田皮契	339
138		六年	六月汪浩儒立出当田租契	340
139		八年	十一月汪浩儒立出卖田租契	341
140		十二年	二月胡云祥等八祀秩下经手人等立出佃山约	342
141		二十二年	三月胡润清立出当田皮契	343
142		二十九年	十一月胡炳镜立出卖粪草田皮契	344
143			十二月胡景钦立杜卖粪草田皮契	345
144		三十一年	九月姚可祺立出当田皮契	346

(四) 核心资料展示 (部分)

1、茶叶

光绪十一年祁门胡廷卿立《春茶总登》

光绪乙酉年春三月初十日

初六谷雨节 开山采茶

收小弯茶草二斤，出红茶半斤（二四元），折洋一角二分。一二二折钱一百三十四。当收钱讫。

十二日

收汪南冲茶草八斤，（18 两秤）。出红茶一斤十二两（二三五），折洋四角一分。

又收汪南冲茶草九斤四两，出红茶二斤七两（二二八），折洋五角五分六。

十三

收汪南冲茶草九斤，出红茶二斤五两（二二四），折洋五角三分二。

收汪南冲茶草八斤，出红茶。

——P253（1）

十四

收汪南冲茶草十八斤，内观应嫂摘草七斤。

又收全处茶草十四斤，内观应嫂五斤四两。

（入后算）出红茶九斤，二二六折洋二元零三分六。

十五日

收小弯茶草四斤半。

（入后总）共出红茶。

收汪南冲茶草十斤。

收全茶草八斤。

收小弯茶草八斤半。

共茶草五十七斤。

共出红茶十四斤，二二六折洋三元一角六分六。

仍存茶草十四斤，出红茶三斤一两，二二六折洋六角九分。

——P254 (2)

十六日

收小弯茶草四斤半，长太婶摘。

收背后山茶草五斤，伙老摘。

又茶草一斤。

收小弯黄土块茶草十斤。又茶草四斤。

收全处茶草五斤。

十七，又出红茶一斤十一两，二十元，折洋三角四分。

十六，出红茶三斤十四两，二二六，折洋八角七分六。

十七，仍存茶草九斤，出红茶二斤七两，二十元，折洋四角八分七。

十七日

收汪南冲茶草九斤半两，出红茶二斤半，二十元，折洋五角。

——P255 (3)

十八

收背后山茶草五斤十二两，出红茶一斤十一两，一八折洋三角。

二十一日 立夏节 晴

廿二

收背后山茶草六斤。

收汪南冲茶草六斤。

收小弯茶叶七斤。

三行共茶草十九斤。

共出洋茶四斤十二两（大），十八两称。

结总

背后山、小弯、黄土块，三处共茶草六十三斤半，十八两称。

汪南冲，共摘茶草一百斤，十八两称。

——P256 (4)

清和月念八日 子茶开山采摘

收汪南冲茶草四斤，出红茶一斤，售得钱一百二十文。

廿九

收小弯茶草五斤，出红茶一斤五两，一二折钱一百五十七，付瑞记。

三十

收汪南冲茶草十斤半。

又收小弯茶草二斤。

出枝茶三斤，付瑞记，一四折钱四百二十。

五月初二

收小弯、后山茶草六斤，出红茶一斤六两，折钱一百六十五。

收汪南冲茶草十一斤，出枝茶一斤十三两，128，售得钱二百三十六。

售茶共得钱一千一百。

——P257（5）

共倩摘工钱四百九十五。

收冬桃摘茶工钱三百六十六，瑞记。

（104、116、146）

十八，收摘茶工钱二百零五文。

共收摘茶工钱（571）五百七十一文。

——P258（6）

溶口遂顺隆宝号

三月十二

付茶洋四角一分。

又付茶洋五角五分六。

十三

付茶洋五角三分二。

十五，付茶洋二元零三分六。

十六，付茶洋一元一角三分。收洋三元。

二共茶洋三元一角六分六分六。

十六，付茶洋六角九分。收洋三元。（五元三角六分四）

十七

付茶洋三角四分。

付茶洋四角八分七。

付茶洋五角

共洋六元六角九分一。

十八，付茶洋三角。

共付茶洋六元九角八分一。

除厘金钱四十八文。

又茶洋八角七分六，瑞记店。

又茶洋一角二分，先售。

——P259（7）

瑞记

三月十六付红茶三斤十四两，折洋 87□，入账。

用五兄

三月十七，付洋五元，契价。入。

——P260（8）

出干茶总

三月初十，出红茶半斤。

十二，出红茶一斤十二两，又出红茶二斤七两。

十三，出红茶二斤五两。

十四、五，共出红茶十四斤。

十六，出红茶三斤一两。

十七，出红茶一斤十一两。

补十五

出红茶三斤十四两，付瑞记。

出红茶二斤七两。

出红茶二斤半。

十八，出红茶一斤十一两。

结总

共出红茶三十六斤四两。售得洋八元，欠□□□，实洋七元九角七分四。

二月二十二，出洋茶四斤十二两，自用。

——P261（9）

两共出红、绿茶四十一斤。

——P262（10）

（录自《徽州千年契约文书》第十四卷）

2、流水账

廷卿胡记

光绪廿二年丙申春月 立

进出总登

光绪廿二年丙申岁春正月吉立

初二日 开笔大吉

收旧存光洋一元。

又存大钱六百文。

初三日 万事如意

收尚义首人送来开市酒一壶，又子四元。

收福子送来红酒一壶，又送来酒一壶，借杯。

收信夫送来酒一壶。

收森壬送来酒一壶。

初五日，支钱二十四文，保平安丁钱。

上七日 晴

本门接十大元帅。

——P183（1）

支钱一百文，地戏。

支钱十文，通神发包。

支钱三十文，剃头发包。

支钱四十四文，买花生一斤。

支钱八文，木红纸，线抵还。

初九，收锦堂弟花生一斤，四四。

初十日 崇本三元会写对联。

文伟入洋，送去红、绿绉各五尺，金花一对，一千边一包，一两双申二札，糍糕一作，茶蛋十二元。

璧。以上收。回来金花饼一斤。

十一日 阳开往奇岭

汪松子送出使力钱。

十二，收森士兄令郎（文伟）入泮，送来洋四元。鲜亥三斤半（大），鲞鱼一斤半（大），鸡子二十元，菓子四封。

■去拜金洋一元，璧。

■■钱一百。送礼钱一百。

——P184（2）

支本洋一元，换钱，一三，瑞记店。收钱五百。收钱七百、一百。

支钱二百，伶人发包，一百。

支钱一百，交地生买熟花。

十六，支钱一百二十八，长春担青面布线。

十七

支稻米三升，三五；支钱九十五，共钱二百，文伟贺酌，一股。

支钱十六文，剃头。

十八日 康杰来拜年。阳开自奇岭回家。

收三元会礼生亥二斤。

添春日 晴 夜雨

廿一

支钱十四文，酒曲一粒，做水酒占米二升半。

支钱三十文，零用。

念二日 在锦书家吃酒

支钱一百文，桂廷兄工钱发包。

支钱一百文，塔坊买烟。

——P185（3）

廿三

支钱六十文，买炭。

支钱三十二文，买花扣一付。

支钱一百文，付意嫚。

念四日 文星共照 开学大吉

收神开敬钱二百文，又盐蛋四元。

收崇本三元会首人送来亥二斤（文研红票，二月初三期），又糖人一个，糖尖一个，饼五个。为写对联，酬劳。

廿五 倩二工

支钱六十文，冬工钱。灰覆茶料。

廿六日 杰来学

收杰敬钱二百文。

支英洋一元，付景华买柴一方。

廿七日 雇平天浇粪

社挑杂柴一棍，计三担，■■■■。

支钱六十文，平天工钱，讫。

支钱三十六文，廿九，又钱三十六，水药二剂，阳开吃，含青单。

支钱十八文，干付。

——P186（4）

支钱十六文。

支钱十五文，干付。

■■，■妹夫到，廿九往邑。

三十日 舂出红米三十升，仍存白米十升

前入来，社挑柴（入后），廿七，三担，三百二十五斤。廿八，三担。卅，二担。

支钱六十文，芸香工钱讫。

支钱一百文，付日盛药账，讫。代秋福垫。还。

杏月（二月）初一日 气象更新

（入后）收景华柴一担，并前共三棍，计九担。

初二

收复美总票亥二斤（官）。

支钱二百五十文，又米一升，代秋福用，还。

长春担换去英洋一元，一零四五。收钱八百四十五，收钱二十文，发梳一个，丝绳一尺。初十，收钱一百八十，两吉。

——P187（5）

初三、初四

台福二工，打锡茶壶，每工八十。

支钱一百，邑买东川三斤（官），超列手。

初十

支钱四十八，记春妇、良开妇工钱讫，做鞋二日。

新义程新丁去粗糠一百零四斤，每秤六十。

收炭一担。廿，又收炭一担。廿九，又收炭一担。

十一日

汪南冲、小弯，观应嫂、新根、亨妇、记松婶、令、台福妇，雇女工六个。计工钱三百六十。

汪南冲、小弯种茶子六秤零三斤。旧岁买。

十五

（入）收谦益亥油一斤。

十六

支钱二百，程村碓买茶油二斤一两（干）。

支钱五十，全，买烟。

廿

久公祀结帐，仍存谷钱二百八十八，利钱四十八内。入后付讫。

廿一

燦亭祀结帐，新旧除付，存本洋三元七角五分。

付亥钱一百零四，簿上注借，本洋三元五角，言定交谷一秤十五斤。

作一角五分，一二四折钱三百十。

——P188（6）

支钱十六文，剃头。

支钱五十文，孝敬石祀德家前厝基租。

廿六

收瑞记平酒一斤，五六，内除钱六文，过会谦光堂租钱五十。

支钱五十文，谦光堂租钱，瑞记过会。

廿八

普济会三人，各并长顶一条。又各并钱九十，纸货并伶人钱一百。又并钱十文，拔坟。

本家付当货钱六十八，仍找出钱二十九文。

支大钱三百九十，托冬手买长顶，折洋三角一分。

补：

廿七，女掘茶薅地二工，明孙嫂、记生妇，去芥菜。

廿八，女工全，五工，明孙嫂，小春妇，天孙嫂，炎松妇。

倩男三个烧炭，灶林、周林、**九嫂**。

支钱一百四十四，琉溪冬至神主二名，二人来领，琉溪一人，鹿平一人。

收森大砂唐二斤四两。

念八日 阳开起程 院考

阳开去英洋二元，又钱五百。文约考费九百，外，又钱五百（粮局），外。

——P189（7）

代收琉溪祀年公生胙钱二百四十。中和门领来，候来年交伊收。

三十日

收**济贤塔坊振康**代发**洋标**三尺五寸，又白望布一丈一尺。金本手。

支英洋一元，换钱一千，日盛。

支钱二百，付安来填窟工钱。

支钱九十二，药二占，**医癖**

支钱九文，烟。

支钱六十文，周林。

支钱七十二，买金和竹二根。

前入来：

明孙嫂存工钱一百十，去饼一对，二十二。

观应嫂存工钱一百二十。

天孙嫂，存工钱六十。

小春妇存工钱六十。

灶林六十。

九嫂六十。

台福妇六十。

支钱十六文，烟、付。

支钱六十文，小春妇工钱。

——P190（8）

三月初一日 吉星共照 气象换新

本日戊子时竖添丁柱闾门吉庆，毕，宿主值。大雨

收世送金华礼饼一付，子四元。

初二

收为盛送发钱包钱一百，为姪孙合婚。

得竹匠二工。

家中出红户米三十五升半。

初三

贞一会首人算账，共用钱三千二百九十九，又米钱十六文，计米半升。又用米十六升，煮饭。

四人各派出钱八百二十八，收回钱二十九。旧九月初九，四人各派钱一千五百八十三，米外。又派钱九十，系担。

本家延记，付出货钱三百七十三，计水付五板，一百八十八，足丁六两，五十一，茶三两，三十；亥

一斤，一百零四。又干柴三十七斤，十五折钱五十五。又米半升，一六，中磅■饭。共计钱四百四十四。

照派八百二十四，仍找出钱三百八十七比日找清。交济贤三百三十七。又挑力钱五十。收回钱二十九。

(入)收谦益水付五板，贞一会。

——P191 (9)

支钱一百二十文，观应嫂工钱讫。

支钱三百八十七，找贞一会并账讫。

初四，支钱十四文，买白二扣。

初五

支钱五十文，买烟。

支钱五十文，付桂廷买烟。

收文研复美绿布七尺，三三折钱二百三十一，还。

支钱一百文，又米三升，找安来填学堂弯茶籽地窟并前共钱四百，讫。

初六

支钱六十文，灶林工钱，讫。

初八

收义田米局户米十升，三二折钱三百二十。

初十，支钱一百六十五，买伞一把，日盛。

十一，收售茶草钱二百四十九。

十三日 家出米二十五升，先存白米八升。

——P192 (10)

支钱四十文，九江老摘工。

恒丰茶号前存茶草钱七百九十，入后算。

十八

收钱四百，记盛手。

补十三

收秋福镇来送顶条烟二包，计半斤。又茶饼二十个。

支钱十六文，干付，二次。

廿一

支钱三十六文，洋油四两，一八；付四块，油条。

支钱一百文，亥油。

廿二

收恒丰号茶英洋一元六角六分。

支洋一元六角六分六，九六折钱一千六百，付景和柴钱讫。日前付英洋一元，算挑工。

又收全茶洋一元，文研庄，又钱一百十二。

支钱二百，程村碓买茶油。

廿三、四、五，共采工钱一百二十。廿七，四十八、四十八、共钱二百十六。初三，三十六，福和祥。

支钱二十七文，干付、油条。

支钱十八文，洋油。

——P193 (11)

支钱四十文，又二十四，药。有好吃。

廿五

收秋福找宇福茶英洋三角一分，折钱三百零九文，除茶厘。

支钱二百三十一，还文研复美店绿布账讫。

廿六

收恒丰号钱三百文。

支钱一百零四，买亥一斤（干）。

支钱一百廿八，计草十二斤十二两，云岳母摘工讫。

支钱二百二十四。

廿七

日盛店去枝茶二斤，一三折钱二百六十。

支英洋一元，又钱一百十九文。买东川一包，瑞店买。本洋价八十六，挑力八十。

采做茶工钱共钱一千七百六十三，内新根工钱一百，做茶。

结总：

红茶八十八斤。

枝茶二十五斤。

善开工钱四百二十三。

周意嫂钱二百三十。

■松妇钱六百十六。

中碾工钱一百二十八。

■意工钱二百二十三。

■■工钱四十。

支厘钱二百四十文，上同益利十个月（珠算），交老记手。

支钱十二文，干付。

支钱九文，洋油。

——P194（12）

■■，油条钱十八文，廿九，付钱讫。

廿九日

收恒丰茶号，找来本洋四元，七八折；又英洋八元。除茶厘八十二，仍找来钱九十二文。

前存茶草钱九十，两讫。

宇福去茶英洋一元，前存，该钱五十一。

支本洋一元，付义田。前收过米十升，找来钱二百七十，讫。

支本洋二元，还十月旧借■嫚。

支英洋一元，换钱，开销零帐。

支英洋二元，取当，利内。

支钱三百三十六，付年松妇摘工。又东川二斤，八十。二共付钱四百十六，仍存工钱二百正。

支钱二十六文，零用。

支大钱一百文（十足），交和买茶饼。四月廿八，收到。

——P195（13）

（录自《徽州千年契约文书》第十六卷）

3、社会组织

癸卯（光绪 29 年）七月二十二结

所该各帐盘总列左：

社会，钱五千文，二分利，以前利清■，癸卯未交利。丙午年（光绪 32 年）还。

英姑，本洋四元，二分利，以前利清■。

久公祀，本洋三元，迭年交利谷三秤，还。

天孙嫂，英洋五元，二分利，以前利清，本年付利讫。乙巳年（光绪 31 年）还。

燦亭祀，本洋三元五角，迭年交谷一秤十五斤，进来二年未交。丙申（光绪 22 年）该本洋一元，钱三百十文。

瑞嫂，本洋三元，二分利，以前利、钱清讫，癸卯付利钱讫。

应麒，本洋五元，代阳开借，迭年交谷四秤，以前谷清■。丙午（光绪 32）年还。

——P362（4）

央，甲午（光绪 20）五月廿，本洋八元，二分利，以前利清■。壬寅未交。

俊明叔，戊戌（光绪 24）年八月初九借，英洋十元，二分利，以前利清，本年付洋二元。

意嫚，本洋三元，信夫收去洋一元，丁未（光绪 33 年）六月初一，付去洋一元。

溶口志贤，存会洋十元，迭年交利洋一元。壬寅付利洋一元，癸卯付利洋一元。乙七月初二，付洋五元九角二分，代付祥裕得会。

怡周，存会洋三元四角。

任贤，癸卯（29 年）存会洋四元。甲辰（30 年）付洋二元二角九分五，代付会。丙午年佛子还讫。

■■年还。汪元开，（前入来），仍存本洋二元二角。丙戌年过洋一元，算利。借字系本洋三元，一分五利。辛年付洋一元，除付，实欠洋二元二角，与元开面说。丙午付英洋二元，又钱二百，讫。

——P363（5）

德叔，即竹匠，英洋二十元。光绪二十八年十月借来，有借字一纸。癸卯五月交利洋二元，算半年，言定来年还。

明孙嫂，癸卯五月借英洋五元，癸九月廿二付英洋一元，占米二升。除付，实存英洋四元。付讫。

美具局，存钱七百六十八。

复成，庚辰年腊月十三，本洋十元。此项洋，我先年在溶口教馆，代郑子仪父借来，还我父会钱。辛、壬、癸、甲四年共交利钱本洋六元。又钱三千一百五十六，阳开伙食，肄业。

同益典，■■■。

癸十一月十七，十甲接丁嫂，借来英洋六元，言定来年还。甲四月初四还。

癸十一月廿二，俊明叔，借来英洋十二元，内角子二十一个，自手。三次收。又阳开手借英洋八元。

仁和水生弟，借来英洋五元，佛子手。入会项算。

——P364（6）

本家

光绪戊戌（24 年）邀会，计英洋六十元，计八股，每股收英洋七元五角。

立贤一股，己亥（25 年）年得二会，办会酌吃，始将会摇定。

列班、怡周共一股，庚子（26 年）年得三会，会书写惠颜，即怡周。

志贤一股，辛丑年（27 年）得四会。

祥裕一股，乙巳年（31 年）八会。

福子、瑞嫂，共一股，壬寅年（28 年）得五会。

嘉德一股，甲辰（30 年）得七会。

任贤一股，癸卯年（29 年）得六会。

瑞记一股，末会。丙午年（32 年）收末会，清吉。

首会，每届付出洋十四元四角，五届清身。

各会友公议折半得会英洋三十元，内除酌英洋一元四角，至四会分会酌钱，二三会办酒。

甲辰年行七会，首会不付。

——P365 (7)

奇峰曾妹，辛丑年（27 年）存钱四百，托我代买玛瑙子。丙午年（32 年）付钱八百，铜钞，作■■讫。癸卯年（29 年）收（伊女起媒），红桃，亥二斤（干），菓子二封，许字罗村。

陞祀钱十千文。己亥（25 年）耀记店过来，系屋契，缴回。丁（33 年）十二月初三，付出钱二千六百零，大坞源厝基。

谦益，己（25 年）十月廿六，借来新瓦一百块，盖厕用。丁未年（33 年）还一百二十块。

徽郡程步升，笔客存钱一百二十，又神开钱六十。丙（32 年）又四月十三，付讫，伊子手收去。

——P366 (8)

云智，癸巳年（19 年）欠俸钱三百。光绪二十一年，代赔本洋一元七角二分，为和讼事，与琢三全派。此钱因我父丧费，欠伊父本洋十元于丁未四月初十，现付英洋十元，又现付洋一元，仍将此账消讫，以算还清。

聚盛，旧岁存钱一百二十，老账。

光绪三十二年六月廿九日，将先年（咸丰十五年五月）父手当受中和泽之，即云沐，转当契一纸，系伊进■上祥出当契计一纸，计价钱六十千文。本日我与仰儒面谈，伊说我父手收过钱三十千文，又将云沐收条，计钱三十千文。因见云沐收条，系同治元年（1862）本家转当契，系咸丰十年（1860）十月，除利谷不计，本应找钱三十千文，奈族情不便深拘细算，只得遵伊面代我允归还福子家老账本洋十元，以作了事。其福子家之账，系我手先年借澍廷洋十元，为父丧费用，故今日收众钱还众账，特此注明，免后人私收之议。

该契二纸，比日缴付仰儒叔收。

光绪三十三年四月初十日收仰儒叔手还英洋十元，伊自挡来。比即将原洋十元还福子老账，因我父丧费借来。仍允找洋一元，共十一元。并将云智前欠项一并销帐。丁（33 年）七月初二付英洋一元，交云智收。清■。

——P367 (9)

（录自《徽州千年契约文书》第十七卷）

可感的疾痛，不可见的世界：

江南地区一个村落的疾病观念研究

沈燕（北京师范大学文学院中国民间文学研究所）

一、选题目的与研究意义

对于浙江省德清县九里港村¹的村民来说，疾病有真与否之说。真病就要去医院，而如若不是真的病²，那就要去问鬼神了。那么，究竟什么是真病什么又不是真的病，又该如何寻求治疗？对此，村民们大都了然于胸，虽说不明白，但做起来毫不含糊。民间的疾病观念作为一种地方性知识，早已渗透在日常生活的方方面面，民众也早已习以为常。但作为地方性知识的民间疾病观念究竟是如何生成、如何表现、又是如何传承的，这是笔者想要回答的问题。

具体而言，本研究拟在田野调查的基础上，通过对该村村民寻医问药行为的参与观察，从患者角度出发，了解并感受发生在他们身上的疾痛的故事，进而分析疾病观念这一地方性知识，包括病因观、疾病分类标准、求医行为与实践、传承现状、文化背景等。

我们目前的医疗体系可分为三类，西医、中医和民间医疗。不言而喻，前两者分别有各自的医疗知识体系，这一点从当今社会各大高校分别开设的中西医课程便可见一二。至于民间医疗，则往往显得有些“扑朔迷离”，特别是关于民间医疗的定义，很多学者把它等同于民间宗教治疗，或称其为信仰疗法、仪式疗法、精神疗法。在单线进化论的思想下，一旦说起这种治疗方法，便有一部分人嗤之以鼻，认为这是原始社会遗留物或封建迷信。而面对民间的病患者，特别是农村地区病患者的求医行为，当他们拒绝进入国家医疗体系中的正规医院进行治疗，而是求诸于野的时候，更是容易被这些视科学为圭臬的人所蔑视并嘲讽——认为这是愚昧落后的表现。殊不知，在农村地区，人们对疾病的评判也自有一套标准，这是属于他们的内部知识。³在没有详细了解村民们的病因观、择医就医等观念与实践之前，就盲目将之归为失去理性的所谓迷信行为，这才是真正的愚昧。

事实上，在患者的眼中，西医、中医与民间医疗之间，并没有明确的分界线，更不要说存在着相互间的对立。九里港地区村民在择医时，总是会基于一套传统观念来判断病情，再根据疾病的轻重、真假来择医。这种疾病观念的形成，固然要涉及到该地区的

1 九里港村并非为行政区划中的九里港村，而是当地村民自己划分的九里港地区，包括行政区划上的九里港村及临近的几个村。更确切地说，是围绕着湖墩庙的祭祀圈。

2 当地人认为这种病是由鬼神等超自然因素所致，因此不是真的病。当地还有鬼病一说，也叫做惹鬼了。但鬼病只是“不是真的病”中的其中一种。

3 参见梁其姿，面对疾病——传统中国社会的医疗观念与组织[M]，中国人民大学出版社，2012，代序，页6。

文化背景，包括本地传承下来的内部知识，以及外来文化的影响，这中间有着不同医疗知识体系之间的碰撞与妥协。可见，民间疾病观念可以说是一套复杂的地方性知识体系。而本文中笔者所展示民间疾病观念这一地方性知识，虽然可能只是几个层面而非全部层面，但基于此，得以让患者寻医问药的心路历程付诸纸上，不再让旁人以迷信等字眼视之，便是本研究意义之所在。

二、拟采取的研究方法及可行性分析

1、研究方法：本文主要采用以田野调查为主并结合文献梳理的研究方法，拟对九里港地区村民们寻医问药行为的参与观察、访谈，总结出该地区的民间疾病观念，包括疾病的病因观、治疗行为等，进而进一步挖掘出疾病观念背后的系统性地方性知识。而笔者强调的是村民对自己及他人患病过程的描述与解释，正是在这些个人叙事中，才得以知晓村民内心真正的想法。而文献资料的梳理，也得以让笔者更好地把握该地区的民间信仰、传统医学等相关情况，以便在田野中把现实与过去连接起来，较为全面地展现该地区的疾病观念及其背后的地方性知识。

2、可行性分析：

首先是前期准备：笔者在前期准备过程中阅读了大量相关文献，学者们对民间医疗方面的诸多研究都为笔者的研究奠定了基础。关于中国医疗史方面的研究，使笔者了解到医疗相关的基础知识，而医学人类学的研究又给了笔者研究视角方面的启发。结合两者的成果，笔者最终确立了从民俗学角度出发，站在病人立场上，挖掘民间医疗地方性知识的思路。

其次，笔者的田野地点为笔者家乡，笔者从小生活在其中，对各个方面都相对比较熟悉。而且，在熟人社会做田野会有很多便利之处。除此之外，笔者身边就有不同病症的患者，看着他们受着病痛折磨，不断尝试着各种不同的治疗方法，再加上他们身边有的亲人表现出来的不理解与不耐烦，一直以来，笔者都在思考如何把患者的心路历程付诸纸上，让更多的人了解他们真实的想法。在这里，笔者可以说早已是半个局内人的身份。这为这次田野调查增添了诸多便利与保障。

三、研究内容与核心材料（材料用楷体标注）

第一章：绪论：走进患者的疾病观念

第一节：研究缘起：来自另一个世界的信息——“惹夜瘴”与家蛇

第二节：中外医疗研究回顾

本章第一部分由笔者的亲身经历写起，通过笔者经历过的“惹夜瘴”（鬼压床）与家蛇事件以及当时母亲的态度，说明笔者进行该研究的初衷，即为何在日常生活中，村民们身体不舒服时，会去寻求关仙婆的帮助。而在这种习以为常的行动背后，似乎存在

着一种逻辑，而这种逻辑与另一个世界相关。村民普遍存有的这种观念，难道仅仅是迷信而已吗？

第二部分主要进行了国内外医疗研究方面的文献史梳理，并提出研究视角：即从村民的角度来展现民间疾病观念的地方性知识。这种地方性知识包括疾病观念本身，以及背后所承载的文化。

本章第一部分的材料主要是我的自述。

……直到有一个深夜，我正朦胧睡着。忽然，我感觉我的脖子被一股巨大的力量缓缓遏制住了。刚开始意识到的时候，我努力挣扎，想从那股力量中挣脱出来，但紧接着我便发现，越挣扎，它就箍得越紧，而且范围越来越大。我想叫喊，我想叫醒睡在隔壁床的室友，我认为只要室友能把我叫醒，只要灯亮了，它就会离开。可是我发不出声来，甚至连哼哼都不行。我害怕极了。身体的感觉是如此清晰，我是清醒着的。从脖子到肩胛骨，到胳膊，它逐渐蔓延，而我无法动弹。这是一种非常无助的感觉。我知道这是父亲母亲曾提到过的“惹夜瘧”，也就是鬼压床，然而当时我并不知如何应对。忘了后来我是如何睁开眼睛真正醒来的，只记得睁开眼睛的那一刻我身疲力尽，而室友正睡得香。

第二次，仍是半夜，我依然被这股熟悉的力量压制住了。我尝试发出声音，但仍旧发不出来。后来我醒了，忍不住叫醒了室友，去她床上睡了会儿。当时我满脑子都是那个焚尸炉。她说，隐约听到我哼哼唧唧的声音。我赶紧提醒她，下次再听到我这种声音，立马把我叫醒。

我以为鬼压床都是夜里才会发生的事。但这第三次，发生在中午。吃完午饭，习惯性地回房间午休一会儿。这次，我刚面朝着右侧睡下，忽然就感觉到我右胳膊又传来了那股奇怪的力量。我知道它正在慢慢扩散到别处，我猛然一睁眼，看到一只黑色的毛茸茸的大手正沿着我的手臂往上摸，我吓了一跳，一下子便睁开眼睛真正醒了过来。但这种“眼见”的真实感太过强烈，看着真实的搁在床沿的手臂，我未能缓过神来。

当天晚上我就给母亲打了电话，她安慰我说没事。第二天，待我再打过电话去，她说，“我去问了问，没什么事情的。那些大人家 就跟我讲，不要让你去得太远，近一点。反正你也快回来了。”……

第二章：家乡的声音

第一节：家乡小史：德清县九里港村简介

巫文化之渊源：吴越之地

巫、道、佛与医

第二节 印象中的家乡

九里港

湖墩庙

本章主要介绍了笔者的田野地点九里港村，但是这个地点包含了两个层面，其一是笔者从小长大的地方，就是吴家里（九里港村的其中一个小村），其二就是以湖墩庙为中心的祭祀圈（包括了附近几个村落）。

具体而言，第一部分主要从历史角度进行介绍，分两个面向。第一，家乡的巫文化渊源，即从春秋战国时起该村就处于巫氛围浓厚的吴越楚之地，可见巫文化之源远流长。第二，笔者还从巫与道教、佛教和医学方面的关系进行了简单梳理（主要参考了李小红《巫觋与宋代社会》及梁其姿《面对疾病——传统中国社会的医疗观念与组织》两本书），以为后文中展现村民在日常信仰实践中的巫、佛、道不分的现象做铺垫，也为村民求医问药行为的选择做铺垫。

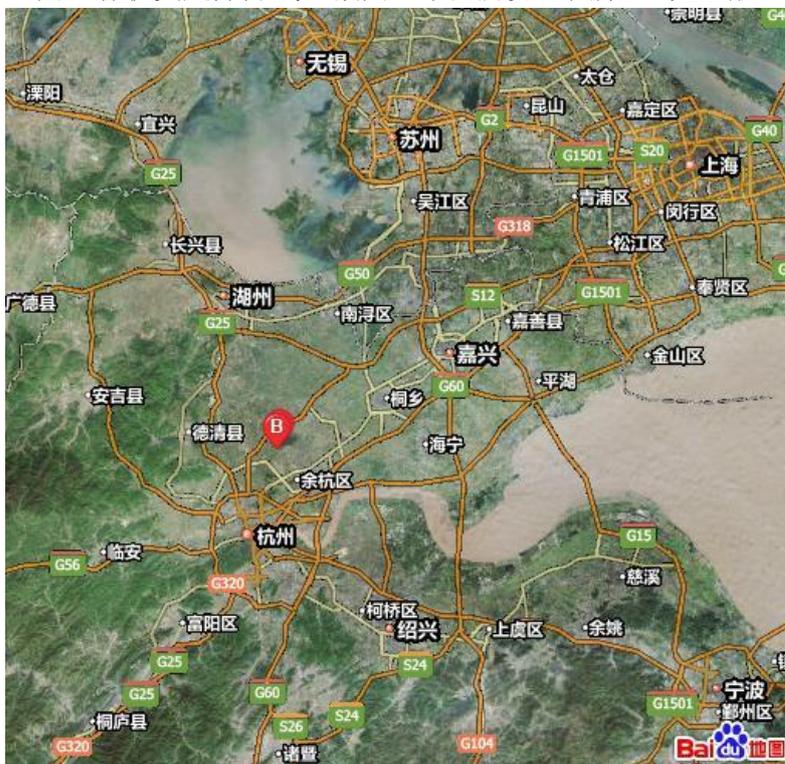
第二部分主要是从笔者的感受出发，围绕家乡的标志性文化即九里港和湖墩庙进行介绍。以期较为完整地展现这个祭祀圈中人们的日常生活状况。

本章第一部分材料：

早在春秋时期，此地便是吴越两国的交界处。《吕氏春秋·知化篇》有言：“吴之与越也，接土邻境，壤交道属，习俗同，言语通。”可见两地民众联系之密切。而且，吴越征战之时，本就没有固定的疆界。《德清县志》记载，“《国语》曰：勾践之地，南至勾无，北至御儿。今石门县北有语儿乡，语御之讹也。春秋时为吴越分境，则是槁李以南皆属越地。后勾践为吴所败，退栖会稽，钱塘以北暂为吴……”越王勾践复国之后，又收复了失地，并且吞并了吴国。如今历史学界关于吴越国境线的讨论有很多，西港村离吴国和越国的都城都甚远，是两国的边陲地带至于到底属于哪个国家，实在是很难确定。具体可参见一下两张对比图。图中太湖仍是太湖，会稽与绍兴对应，余杭对应余杭区，槁李在现在的桐乡境内，由此可见，图2中的B点差不多就处于吴越的国境线上。



(图 1:春秋吴越分界线，截图《中国历史地图集》(光盘版)，谭其骧)



(图 2: 现在的区域地图。B 为西港村)

班固的《汉书》中进一步说道，“楚有江汉川泽山林之饶；江南地广，或火耕水耨。民食鱼稻，以渔猎山伐为业，果蔬蠃蛤，食物常足。故能窳偷生，而亡积聚，饮食还给，不忧冻饿，亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀。”

清朝，《德清县新志》仍有记载，当地有“女巫俗称关仙婆，乡农病，多关仙（如查家宅、请保许类）。”而民国时期，德清地区更是“女巫最烈”。

本章第二部分的地图：（九里港与湖墩庙。A 为九里港村、湖墩庙就在湖墩村。）



第三章：六家里：一个家族的疾痛叙事

第一节：六家里与沈家门

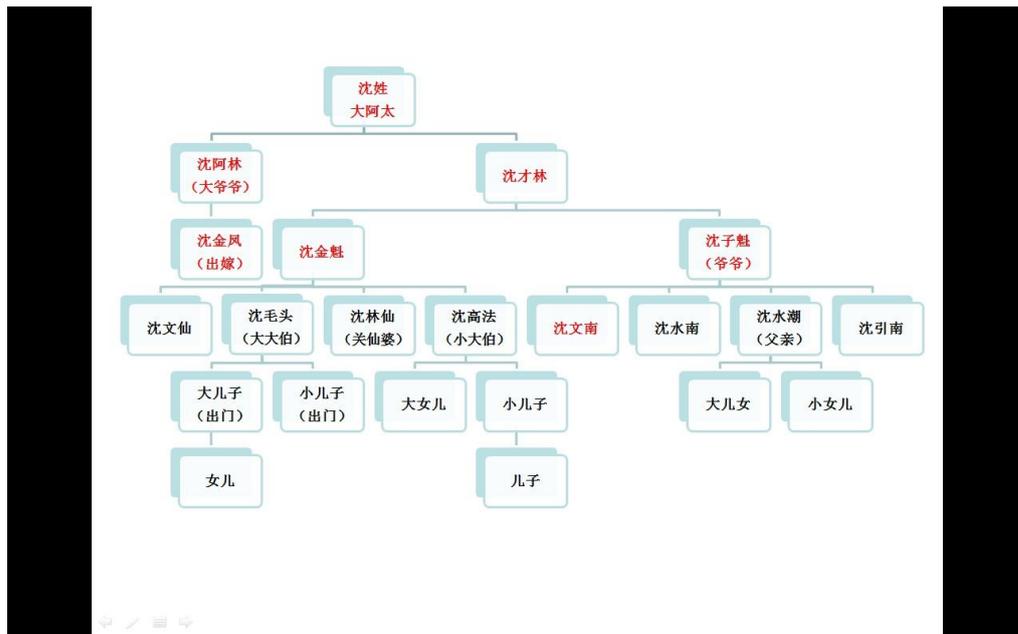
第二节：日常生活中的疾痛叙事

- 1、“我已经几世人做好了”
- 2、“生了癌就没用了”
- 3、“你不相信我也要讲”（两起命案、小爷爷的故事）
- 4、奶奶的仙丹
- 5、父亲的腰痛

第三节：小结：疾痛的深意

本章主要通过描写一个家族相关家庭成员的疾痛叙事，来说明村民们如何在生活中应对身体的疾痛。对于那些他们自觉“不是真的病”的病，他们往往在寻求中西医帮助的同时，不忘寻求关仙婆的帮助。通过对这些案例的详细描写，笔者展示了村民如何寻求病因，如何对疾痛进行判定，又是如何处理的。在这些行动中，一方面呈现出村民观念中似乎存在着与阳间相对的另一个世界，生者身体的不适，往往可以从死者或者地方神那儿得到答案，比如代际恩怨，为了家族传承等。另一方面还呈现出村民朴素的宇宙观，比如命运观念。然而，从疾痛的治疗来看，村民们对这个不可见的鬼神世界只是有些模糊的轮廓，但这何以一代又一代影响着人们的生活呢？这个世界究竟是什么样的，又通过何种形式使村民们相信它的存在呢？

本章材料基本都来自田野调查。调查对象为沈家门这个大家族里的人。在此，我绘制了一张家族成员的图。并摘录了一段，这段内容来自第一个案例，是小阿姆的讲述的治病过程。她当时胳膊忽然疼痛。



(沈家门家族成员，红色字体为已经去世。出门指入赘到别人家。)

……过了几天，小阿姆去林仙那儿查个家宅。这是每年的例行公事，她并非是为着自己的胳膊痛而去的。说着说着，林仙就说道，“你没有记着一个阿太的祭日，所以他来弄（作弄）你了。”随后，那个阿太就上身说话了。来者是大爷爷，也就是小大伯的爷爷的阿哥阿林。他对小阿姆说，“我要是今朝不来弄你，我这个阿太你什么时候都记不起来，要没（埋没）掉我了。你们从来没有为我操花过一点。你们要是再这样，我就对你们不客气！”小阿姆想了想，确实，他们家从来没有祭拜过他，关键是也不知道有这么个大爷爷的存在。自从她公公去世，这些上辈子人的事更是没人知道了。原来当年，才林和阿林的父亲做主，把才林的小儿子过继给了阿林，因此相当于说现在小大伯真正的爷爷是阿林，也就是说，这户人家是阿林家的了，因此他才是这家真正意义上的祖先，哪有自己家后代不祭拜自己的，因此他便来刻意提醒。而且大爷爷还要求，家里要是有的大的祭祀，也应该先叫他的名字，再叫其他人，因为从名分上来讲，他是最大的，这个人家是为他摆的。

当天回到家，她便赶紧向小大伯确认此事。小大伯回想了好久，终于想起来当年好像自己的父亲是曾跟自己提到过此事，但具体并不清楚是怎么一回事，印象也并不深刻。

大爷爷的祭日是阴历二月初四。小阿姆因为要上班，初三这天她刚好有空，便提前祭拜了。初五，她觉得胳膊仍是发麻，并未好转，便于当天又去了一趟林仙那儿。大爷爷上身问她是否祭拜过了。小阿姆说初三就拜了。大爷爷嘱咐道，“你初三拜不对，一定要初四拜的。初三庙里要干活，抽不出时间，不放假的，出不来。”小阿姆正想着那怎么办呢。他又开口道，“你烧的那个佛经的

灰倒掉没啦？”小阿姆答道，“还在家放着。”大爷爷便说，“没倒掉的话，我明天去你家拿。我顺便还要去你家转转。”回忆到此处，小阿姆不禁感慨道，“后来胳膊就好了嘛。你看隔壁大阿爷，他现在生病了，说得不好听一点，以后死了，他自己又没有人家，总要来弄他们的呀。”

小阿姆认为，她去杭州的大医院检查了那么多次，花掉了那么多钱，没有检查出什么毛病，而去了趟关仙婆那儿，知道了事情的原委，回来祭拜了一下胳膊便好了，这确实是鬼一样的事情。经过这事之后，她就开始相信这些东西了，并且她认为，“人总是硬不过鬼的。鬼是不认亲属的呀。不过自己家阿太倒也不是弄你，总归是保佑你的，有的事情不弄你你也不晓得，这倒是也对的。”……

第四章：“阴阳隔了一只嘴”：死亡与对话

第一节：不可预知的死亡：奶奶的葬礼

报庙

陪夜

火葬

下葬

三朝、七七与接丧

第二节：关仙：与亡人的对话

第三节：奶奶的百日：究竟魂在何处

第四节：小结：生与死的连结：

仪式中的身体实践

与亡人的对话

一种未知的力量：运道

本章主要通过描写一个葬礼，以及葬礼之后亲人们因关心魂灵去处而进行的关仙活动，呈现村民眼中另一个世界存在的证据。而这些证据，一部分来自亲身的体验，即在葬礼或祭祀过程中的身体实践，一部分来自关仙活动中亡人附在关仙婆身上所说之话，另一部分则来自村里的阴阳眼之所见所说。而通过这三部分，人们对另一个世界的模糊图像变得清晰起来，特别是关仙时，亡人会提供一些阴间生活的细节。而这些细节，和阳间亦是息息相关的。比如亡人在阴间需要排位子，而位子的好坏直接与阳间后代的子孙繁盛与否相关。另外，村民口中的“运道”连接并超越了阴间与阳间，成为一种强大而又未知的力量。

抱着这种对于不可见的世界确切存在的观念，人们在生活中就会将村落分解成不同的时空，从而使自己免于触碰禁忌而引起身体疾痛。

本章材料来自我的亲历和访谈。从奶奶的葬礼直到后来去关仙婆处关仙。我分别摘引两段关仙时候的场景。一段是关仙爷爷的，一段是关仙奶奶的。

关仙爷爷时（奶奶去世那天刚好是在她外甥结婚第二天。她去世时身边无人送终。）：

……接着，爷爷又提到了奶奶坟墓的问题。他问道，“怎么她的坟墓不跟我的放在一起啦？”母亲说道，“隔得很近的嘛，就几步路嘛。”爷爷说道，“死，差了三十多年，死了么，你们儿子女儿又给我们差这么一截。”当小姑问及要不要给奶奶搬坟时，他说道，“我就是这么说说。死、活，都分开。阿哥阿嫂他们，坟墓在一起的。我也是眼热呀，说起来活着跟她分了班，死了总要走走进走出同一扇门里咯。”随后，他又说道，“我这个儿子呢，也不提一声，问问风水先生，把我阿爸阿妈的坟放在一起可以啦。没有问的。我就有点吃亏了呀。也没有管到他讨媳妇……”姑姑们劝道，“不要这么想。”

小姑紧接着说道，“现在她在你那儿了，你总要对她好一点了。”爷爷略略提高了声音，“你这个女儿，又要顶我一声了。你们今天就当三年满了咯？她以后要吃么，总要我顾着她了。”爷爷接下来便埋怨道，“我要说一声了，她怎么没有笔笔挺挺去的啦？”小姑回道，“那她去得这么快得嘛。”“你们要是真觉得她值钱么，就守着她不去了呀。”爷爷有些不满，又说道，“她么回回吓一吓你们的，总当这次也不会去的。”母亲和姑姑们表示赞同。“也是你们看不来呀。该应有你们儿子媳妇、女儿孝顺，她偏要摔摔屁股一个人去啦。”爷爷说到此处，小姑也回嘴道，“你说我们看不来，那你那个辰光到哪里去了啦？要死了么，听他们说，湖墩庙里会放榜出来的咯，你总有点晓得的咯。那天十五咯，你总到家里来的咯。”爷爷反驳道，“难道我觉得老太婆要死了去看看榜啊？那天我先到了家里，后来么，大女儿叫我吃酒去了。”小姑回道，“吃酒，你走得进的啊？”爷爷回说，“弄只碗，给我端出来吃的。盛了饭，弄了两个菜，给我端出来的。里面我走不进去的。”

关仙奶奶时（此时奶奶说起了她临死时候的情况。林为关仙婆，此刻就是我奶奶。引为我小姑，水是我二姑，妈就是我母亲。）：

林：我么，满堂蜡烛拿到了，念佛篮拿到了。拿个藤椅给我的。我庙里拿到的东西，对啦？

引：对的。

林：我死的辰光，我阿妈捧进捧出两件衣裳很久了，单单没得穿。

引：哎，怎么这么快的啦？

林：我穿了随身衣裳去的。对啦？我呢，赤脚的呀，鞋子没得穿的呀，做好了双鞋子摆在床里呀。我穿上呢，他们念佛场子上说死不来噶死的。所以我呢不穿，等下穿好了当（以为）要死了，等下死死（看），不死呢。又要想想看，羞的咯。所以拿出了不穿的。

引：嗯。

林：不好过（难受）呢，总噶十一点到十点半个辰光，不好过死了，干（渴）死了。这个孙女儿去的辰光么，不好过也有噶点不好过了。

妈：那你那时候不好说一声的啊？

林：说一声么，她要怕的咯。

引：你晓得（自己要死了）了？

林：死不望（以为）死嘞，不好过么不好过了。

妈：我不晓得为什么这么不好过，你说噶一声么。

水：那个辰光水潮也没去了嘛。

林：不好过么不好过了，等下说了么，孙女儿要去读书了，读书么不去了，等下，死死（看）么不死咯。

引：所以她怕么也怕呀。（此处，小姑对着母亲和二姑们说的。）

林：我就这么说。后来么，我想想看，自己坐起来，硬撑着坐起来。

引：你那件毛衣裳换掉咯。

林：穿了一件。等嘎等，死了活，到底不晓得，这么穿了一件去么，这一会儿总不冷的咯。所以我就穿了。成功不成功（身体行不行）穿了。鞋子拿出了。裤子么，帮了一件（指外面又套了一件）。这样么不是赤膊来咯，不是赤膊去。像现在这样么，嫌热噶点了。去的辰光呢，刚好。冬天么嫌冷的，我这么跟你们说。

引：嗯。

林：还有呢，我做好那两件呢，见菩萨两件呢，你们给我穿好了，穿了呢，没得穿的。我去的辰光两件衣裳呢，给我脱下来两件衣裳，没有烧给我啦？

引：给你扔掉了呀。那怎么办呀？

林：这两件咯烧给了我么……洗洗过咯，晾晾干咯。

妈、水：不晓得呀。我们这种不知道的呀。

引：我们呢，湿光了咯，里面那件么皱光了咯，外面这件卡布衫么也皱光了咯，湿光了咯，放到哪里去呀。所以就丢掉了咯。河滩上扔掉了咯。

林：扔掉了么算了。

……

（第二次关仙）奶奶立马又问起了钱的事，小姑则又确认了一遍。

林：我还要死了不放心。我的钞票你们拿到啦？

引（笑）：拿到的，拿到的。

林：我藏的几个地方你们总找得到的。

引：你倒是说说看。

林：我席底下呀，我的念佛篮里也有呀，我身边的袋袋里也有噶点的呀。

引：蛮灵清的。身边的袋袋里噶四百块钱。

林：我放袋袋里的。我藏念佛篮里么，担心跟你们大伯一样，死了找来找去找不到，念佛篮么你们总拿出来给我看看看的咯。

引：念佛篮看看，一千多块钱呢。

林：我席底下也有的咯。

引：有的。

林：你们拿到了多少呀，我今天有气力问问看。

引：一共三千多块钱吧。……

第五章：村民眼中的村落时空：身体记忆与日常实践

第一节：家居时空：洁净与污秽、神圣与世俗

空间布局的神圣之处

特殊时间中的家：空间性质的转换

第二节：祭祀圈的中心：湖墩庙与“活菩萨”

湖墩庙的重建：小福菩萨选址

灵验与报恩：庙管们的“特殊待遇”

庙的阴面与阳面

第三节：村落中的“禁地”

九里港里的淹死鬼

谋杀案现场

“野带”与“冷地”

废弃的观音堂

第四节：小结：时空与疾病

本章主要根据村民的记忆与实践，对他们眼中的具体村落空间进行阐述。笔者将之分为三部分。第一部分写的是村民的家居空间，家居空间中既有神圣也有世俗的存在，而且随着时间的变化，这些空间自会在神圣与世俗、洁净与污秽间进行转换，比如拜阿太时的桌子。第二部分围绕湖墩庙和庙里的地方神小福菩萨展开论述。其中涉及到庙管们看病的灵验叙事，此外，笔者还着重描写了庙的阴面与阳面，即庙不仅是鬼神居住的

空间，还是老年人活动的场所，而正是在这样的活动中，不仅促进了老年人相互间的交流，更使得栖居在庙里的鬼神与阳间的人们有了经济与感情上交流的渠道，比如“打水陆”、拜忏。对个人来说，庙的存在还贯穿着成长的各个重要阶段，比如童年的寄拜、成年的婚礼等。第三部分则重要描写了村落里的“禁地”，这些“禁地”来自老一辈人的记忆与体验，而年轻一代则并不太清楚。村民们生病，也常常会与这些“禁地”联想到一起。

既然知晓了村民们眼中村落的空间构成，那么从某种程度上来说，疾病成了可以自行预防，也可以找关仙婆治疗的存在。这也是第四部分要总结的内容。

这一章我呈现的材料主要是：第一部分家居时空中，在这里我主要呈现“拜阿太”这一仪式；第二部分摘录庙管阿爷关于小福菩萨的灵验叙事（与史料相对比）、以及庙在日常生活中起作用的一张照片；第三部分摘录了谋杀现场的影响。



（家中拜阿太）

拜阿太是对祖先的纪念，也是对祖先的一种经济上的支持。就如前文所说，

生者要准备饭菜，还要烧佛经给死者，以供养死者。只有这样，死者才会有能力在阴间帮助生者。这既是一种义务关系，也是一种人情往来关系。所以当小阿姆忘记了大爷爷的祭日，当母亲忘记了拜小爷爷时，他们才用让人身体不舒服或生病的方法提醒之。

接下来我就简单介绍一下拜阿太时候的空间布局。这是拜单个阿太时的做法。这一仪式在吃饭间举行。首先，要撤掉桌子南北向的两个凳子。接着，在桌子南侧放上香炉，准备好香烛。桌上除了放上八个或十个菜之外，还要放上馒头，再放上死者生前爱吃之物，另外最重要的是，还要放上烧给他的佛经。另外，要分别在桌子东西两侧摆上六个酒盅，各放六双筷子。点起蜡烛的同时，就可在酒盅里倒上酒。随后，点上一柱香，拜三拜，拜的同时嘴里要叫着死者的名字，比如，“爷爷快来吃。慢慢吃。”随后再插进香炉。接着，就是大约过十几分钟再敬一次酒，敬完两次酒之后，再盛一大碗米饭出来搁在桌上。期间，家里人都要去拜一拜阿太。大约等这一炷香快烧完时，时间也就差不多了。于是，就拿来大铁锅，把佛经烧了。佛经往往都是拿报纸包着的，因此打开报纸烧佛经时，还须在火上抖一抖报纸，以确保报纸上可能沾有的零钱不被落下。烧完佛经，还不能立马停止祭祀，此时每个在场的家庭成员必须再拜一拜阿太，然后要等灰稍微凉一点之后，也就是说，等亡人拿到钱之后，才可吹灭蜡烛。随后，须立马挪一下凳子，意思是请祖先离开。接着，便可慢慢收拾酒盅之类了。不过，家人在吃饭前，必须先转动一下菜盘子。据说，若是不转动这些被祖先吃过的东西，生者直接吃了的话，会记性不好。

在拜阿太期间，家人们待在吃饭间里聊着天，说说祖先的往事，谈谈如今的生活，还可继续做着手上的活儿，或者吃着东西，既陪着祖先，又互相陪伴着。气氛很是温馨。只要不去动桌子及凳子，其他的空间仍是世俗的。

至于祖先究竟有没有来，村民们无从看见也并不关心。只要自己做了，那么责任就算尽到了，想来祖先也没有了诘难的理由。但村民们仍是充满着好奇。于是不知从何处传来的说法，说如果烧完佛经之后灰是乌黑发亮的，那么这佛经就是有钱的，如果是灰白的灰，那么就是没钱的。奶奶生前总是以此来验证自己念的佛经到底有没有钱。此外，村里也流传着这样的故事，说谁家的小孩在拜阿太时说道，“桌子底下有人在捡钱。”

……

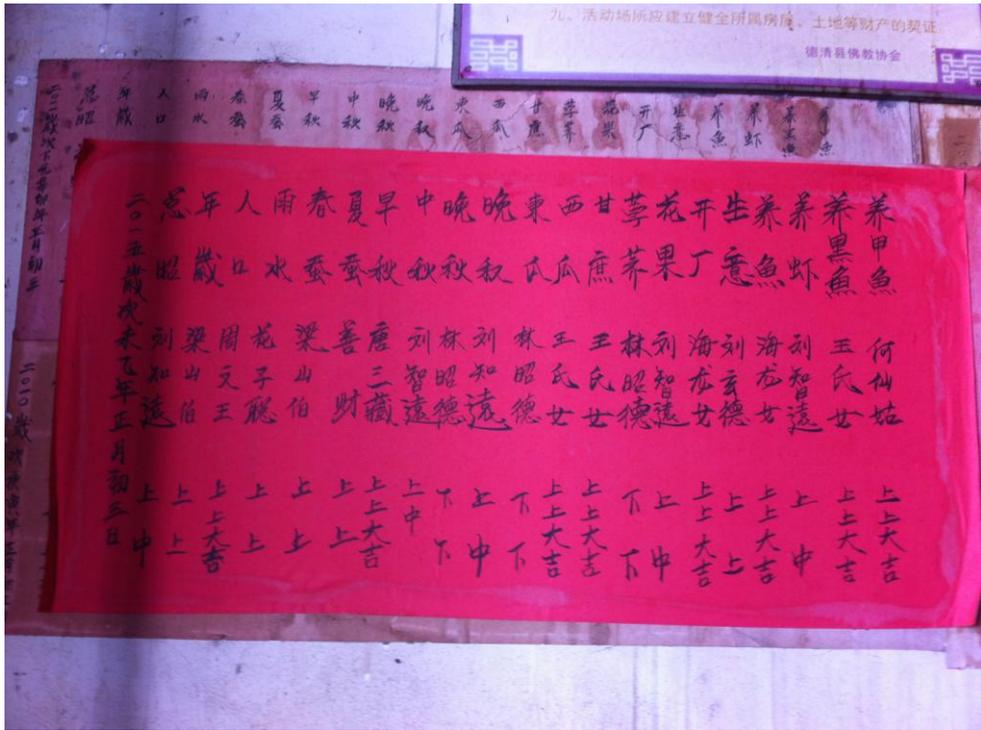
小福菩萨的湖墩庙就在北圩村的正南面。当时这龙卷风原本是要一直往南席卷而上的，这样一来，湖墩庙也就要被卷走了。小福菩萨废了九牛二虎之力，硬是掰住了龙角，把它转了方向，由此护住了湖墩庙，也护住了往南的这一片村落。据说小福菩萨的胳膊都掰断了。

如今，每年的阴历四月十六，北圩上的人家，家家户户都要拜阿太。这天祭祀的就是那次龙卷风中死去的人。所以每到了这一天，镇上卖豆腐的店都要多做一些豆腐，以备他们来买。而在老人们口中，还流传着这么一首小诗，“张家坞头北圩上，男男女女做化场。四月十六龙摆滩，大小棺材百亩漾。”这都预示着这是一件真事。

我在翻阅《民国德清县新志》时，发现有《北圩风灾记》一篇，全文如下：

丙申孟夏之，望天气炎蒸，翳云忽起，午后风雨交作，倾注不绝。邑之东南乡徐家庄左近有名北圩者，是日申刻猝遇风灾。治城闻报后，群随汉章张公驰至该处，惟见自公子庙起至北圩村长亘十余里，屋宇倾圮，居民之断脰折臂或伤或毙者二百余口。诚近今之至大奇劫焉。当风雨之初起于东南角飙竖，黑气冲突，层霄忽而西北河墩桥外之公子庙后，灼有烟焰红光自岩穴喷腾而出，其声隆隆如数百轮舟鼓浪相逐。霎时，两气相薄，天昏地暗，河水沸腾。昏暗中恍有数百万鸟雀盘舞触之皆屋瓦也。土人无知，喧传水龙与火龙斲又传北山之麓素有极大蜈蚣蜷曲其中，今触龙腥奋而跃斲。道听途说，殊无确据。唯所奇者，木叶焦如火烙，树上系有五色草绳，周络村中凡草绳缠绕之处，庐舍无获瓦全；古柏、乔松大者数围，桑竹、杂木小者拱把，均被扭断。更有巨石重可二三百斤竟挟之而走屋内，有石臼重逾百斤随风飞坠于村外。农船百余号尽遭沉没，或悬搁树上。又有八岁童乘风远御直至西乡六十里外从空堕下。村中浮屠、各枢棺盖与骸骨被风卷去而棺底独存。甚有数冢掩葬已久，风摧冢崩，尸骸零落。唯剩败絮残衣，委弃丛莽。通计十余里中，断埂颓垣，一望无际。唯村之中央有兄弟沈阿虎阿豹者，其左右邻俱倾倒，彼独瓦不损，或称其先世好善以致此，此一说也。或称丙子岁江浙有剪辮之谣，谓是白莲教试其妖术行旅艰难时，北圩误毙过客三人，阿虎阿豹独不与此，又一说也。但无论其事之虚实，而该处风俗之强悍，素以药鱼牟利，荼毒水族，迭经劝谕，积习难改，岂天故甄其罪恶，以示惩戒欤？因就众所共见，与天灾之信而有征者以志其异，且为世之好善者劝焉。

.....



（每年正月初三的总昭，即问签占卜）

.....

在老人们口中，“野带”是非常恐怖的存在。首先，它是一大片桑树地，特别是在枝繁叶茂的时候，看不清两米开外的场景，而当年村落实行的是二次葬，村民们都把棺材搁在桑地上，冷不丁的，一具棺材就会出现在你眼前。更可怕的是，那时候村里家家户户都会养羊，有时候你只顾着埋头割草，一不小心就发现自己已经来到了一具棺材旁边。而看到棺材还是好的，有些穷人家连棺材都买不起，便直接拿稻草编成的草靴一裹，就这么搁在了地上。要是碰上这样的“长毛棺材”，那才是极其可怕的事。而且，特别到了夏季，尸体腐烂的气味甚是难闻，恶臭弥漫着整个村庄。拿爷爷们的话来说，“以前北面的‘野带’，真的是‘棺材缝里’的呀。光是草路呀，草啊遮住的，走路的人么又那么少，走过么阴切切的呀。”就拿我小时候来说，小时候总喜欢去采桑葚吃，在桑树地里走着走着，冷不丁就会遇到一个骨殖瓮，吓我一大跳。仅仅是一个骨殖瓮，就足以让我感到害怕，足以想见当年从“棺材缝里”走过的小孩们的心情。其次，这也是容易遇鬼的地方。外婆就曾跟我讲过她见鬼的事。当年她刚嫁给外公不久，回娘家探完亲之后已是夜晚，她一个人走在回家的路上。当经过他们家后面那片桑树地的时候，忽然她看到前方有一个乌黑的人影正冲着的方向慢慢走来，她有些害怕了，因为这个影子并不是白的。在她的概念里，如果是人的话，借着月光，远处的人必是白的，但这团黑影明显不一样。她立马转到了另一条小路上，跑回了家。此后，她晚上再也不敢一个人走“野带”

了。可见，原始的“野带”确实是一片可怕的“禁区”。即使是在白天，在人少的情况下，这里也是及其恐怖的。

……

这起谋杀案发生于上个世纪五六十年代。当时奶奶还很小，她并不知道具体发生了什么事，只是跟着大人们来到了现场，当然那时候尸体已经被运走了，不过地上流淌着的鲜血仍是很大一滩。那个地方就在我家放着祖先骨殖瓮的那片地再稍微往北一点。至今，奶奶仍清楚地记得那个地点。

奶奶之所以会向我提及此事，是因为那年她犯了头痛的毛病。她自己就想着，可能是路过那地方的时候被他看了一眼，或头部被他打了一下。因为当年，这名死者就是被人用刀砍中头部砍死的，所以奶奶认为这也是他让别人头痛的原因。随后，他便在大门口点了香烛，放上鸡蛋和肉，拜了拜。后来，也没再怎么听奶奶提过头痛的事。

直到有一天，我家后面新建的工厂来了一个打工者，刚上班没几天，忽然有一天就头痛欲裂。村里人便开始讨论起此事，认为是那个人的亡魂在作怪。随即奶奶便跟我说起了这桩案子。不过年代已有些久远，具体的细节奶奶并不知晓，直到这次我刻意询问了父亲那一辈人，才大致了解了事情的来龙去脉。

当年，村子里有一个很美丽的女人名叫金娥，但不幸的是，结婚后生完小孩不久，她丈夫便去世了。于是，村子里的单身男子们便都想着把她娶进门。而当时村子里有一名男子姓娄，长得高高瘦瘦、白白净净，似乎也有此意愿。关键是，金娥对他也很好。原本就这样成了一桩美事也很好，无奈，村子里有两名男子看不过去了。这俩人一商量，便决定找一天把他杀了。事发当天，据说，这两名男子一人紧紧抱着娄姓男子，另一人则用刀对准了娄姓男子当头一刀，顿时血流如注。这俩人当下便逃走了，而娄姓男子当场死亡。后来，金娥嫁给了村子里的一个裁缝师傅，过得也还算幸福。

也就在案发这一天，忽然有警察直接闯进了我家，一下子便把我太爷爷当做嫌疑人给抓走了。直到四天之后，太爷爷才洗清嫌疑被放了回来。至于真正的凶手后来是如何处理的，则无人知晓。……

第六章：“我偷偷去问的”：村落疾病观念的传承现状

第一节：村落的变迁

村落的工业化

本土化基督教的介入

代际间的矛盾：在父母与子女之间

做与信：在情感与理智之间

第二节：总结：当故乡成为他乡

本章主要就当下村落中疾病观念的传承现状略作了说明。首先是村落正逐渐工业化，因此原本的传承环境已经发生了变化，这一变化不仅表现为自然空间的变化，还表现在村落中人口结构的变化。也就是说村中的年轻人有一部分为外来务工人口，他们本身就带有异文化，且其中有的人会与本村年轻人结婚从而真正进入这个村落，此外，本村的年轻人中最低文化水平都是初高中，而大学程度的年轻人基本都已在附近城市工作，于是，疾病观念传承空间和传承人从一定程度上说正在逐渐消失。另外，近十几年来，基督教在村落中迅速发展起来。在这样的环境中，每当面对疾病，特别是家庭中最小的孩子的疾病时，中年一代的父母与年轻一代父母间便常常会产生矛盾，甚至达到吵架的地步。而两代人之间还有一部分矛盾则来自年轻一代的婚姻问题。往往，从异乡回到家乡的年轻人，面对父母的这种疾病观念或者说由此生发出的大的文化背景时，就会在情感与理智之间不断徘徊与选择。

不过对笔者而言，正是在这种矛盾中挣扎过，才得以以旁观者的角度看清村民们的生存逻辑，又得以以局内人的眼光看到这么多潜在的村落文化。在笔者看来，村民们的疾病观念并非迷信，而是一种生于斯长于斯甚至死于斯的智慧策略，更是一种地方文化，也许只有当我们这一代人回到自己的故乡，并真正融于其中的时候，就像母亲她们一辈人老说的，“自己做做事情看就晓得了”（指小孩的婚礼或老人的葬礼等重大仪式性活动），我们就会诚心去做。而就在这“做”中，我们继承了这些观念与文化。

这里呈现的资料，我主要摘录了村民时间观念的改变带来的影响，基督教传入，还有面对疾病时家庭产生的矛盾。

村落的工业化，也改变了村民们的时间观念。村落里的老人，基本都是用阴历来记日，因为他们的活动都与阴历相关，比如祖先的祭日、菩萨的生日，再比如田里劳作的时间等。而中年人则阴历阳历两者兼而有之，一方面他们需要与老人打交道，一方面他们需要与工厂的时间相一致，当然，他们也需要配合小孩的记日方式，因为小孩自离开家接受学校教育以来，他们的生活便是围绕阳历而进行。于是，一户人家，若是家里有老人，则鬼神之事基本都由老人来操持，而一旦家里没了老人，中年人则需要更加注意阴历时间，以防遗漏重要的事情，特别是祭祀。但是因为工厂上班的时间不能耽搁，所以中年人操办的祭祀往往不那么讲究，特别是在祭祀的时间问题上。首先，以前的祭祀，基本都是在中午。而现在，因为上白班的关系，中午回来祭祀是不太可能的，于是，人们习惯把它调整到早上。但因要赶着上班，很多人便早早起来祭祀，殊不知，祭祀必须要在太阳出来之后才可，否则祖先并不能前来享用祭品。其次，

是祭祀持续的时间。讲究的祭祀往往需要添两回酒，再端上饭，最后再烧佛经，基本而言，需要一个多小时。但如今，亦是为了赶时间，人们的祭祀时间都会缩短到半小时。最后，还要讲一下佛经的事。原本家里一年祭祀用的佛经，需要一户人家把村里的老人们都叫过来，约十几个人，专门念两三天佛，以备祭祀之用。在这两三天里，家里需要有人在，给老人们烧水、泡茶、准备点心等，但现在，很多村民开始直接从外面买佛经，既节约时间，也节约钱。至于买回来的佛经到底有没有钱，村民们并不十分在意。直到村民去关仙之后，才会得知买的佛经，祖先是拿不到钱的。即便如此，有的村民仍会为了方便起见而买佛经。可见中年人这一辈在祭祀时，不如老年人上心和讲究。这也是关仙时，奶奶千叮万嘱要爸妈和姑姑们祭祀时一定要讲究的原因。

.....

上个世纪九十年代，基督教开始在村落里悄然兴起。在村里，人们并不说自己是基督徒，而是说“落耶稣”，也就是信耶稣之意。据说村里第一个信耶稣的人是一个名叫阿珍的女人，她的信教过程和关仙婆有点像。当年她忽然患了疾病，说是能见鬼，身体就一直病恹恹的，甚至于出现了严重的幻觉，也就是村民口中的“疯病”。后来实在没办法，她便试着信了耶稣，没想到居然就慢慢好了起来。于是她便开始信教并极力向村民们传播基督教了。

在前文中我提到过我的外婆也是基督徒。但在我外婆家，第一个信教的人是我舅舅。当年，他在外做生意，认识了一批人，这些人里有一些是基督徒，受到他们的影响，舅舅也就慢慢信了耶稣。当时外公外婆仍是信的菩萨，家里有灶王，还有神码。忽然有一天，外婆发现灶头上的香炉、灶王的神像，甚至平常用的香烛等都没了，原来是舅舅趁外婆不注意，偷偷把这些东西拿去丢了，至于丢在何处，舅舅也没有说。从那时候起，外婆便被禁止了与鬼神相关的一切活动，包括家里的祭祀。记得那年过年，舅舅他们没来我家做客，只来了外公一人，原来他们是怕在我家吃到祭祀用过的饭菜，据说吃了这些“不干净”的饭菜，基督徒会肚子痛。但是外公当时并不是虔诚的基督徒，所以并不讲究。让人意外的是，那天外公在我家吃过饭回家之后，居然真的肚子痛了很久。于是从那次之后，每逢过年，我们家就需要单独为他们准备一桌“干净”的饭菜。

.....

小姑的孙女有一段时间总是感冒、发烧和咳嗽。小姑提议说去临镇的一个老中医那儿看看，那医生专治小儿病，是祖传的，而且堂哥小时候生病，小姑就常带他去那儿看，总能看好。但堂哥却不信，于是便带着小孩去杭州儿童医院看了好几回，却不见好。没办法，最后尝试性地去了小姑推荐的这个老中医那儿，不想，看了一趟回来，吃了点药，当晚便好了许多。而同时，小姑也趁

着儿子不在家，在自家门口简单祭祀了一下，送了送鬼。也不知是哪个起了作用，总之小孩的病就慢慢好了起来。事实上，在小孩生病严重的时候，小姑总会去问关仙婆，但她从不敢与堂哥说，因为堂哥极度反对小姑弄这些神神叨叨的事情。有一次，小姑只是提了一句，“要么我去问问看？”便被堂哥骂了，“你么总是弄这些鬼事情。世界上哪里有鬼的啊？！”此后，小姑便不在他面前提这些事情了。而当我与堂哥聊天时，问及此事，他便坚决说，“那些都是迷信，骗人的。”但当我反问道，“那你确定这个世界没鬼”时，他却并不能立马给出明确答复，随即便岔开了话题。可见他对鬼神，似乎也是抱有着一种“信”的态度，只是不愿过多谈及。

.....

仅仅在两代人身上，我们就可以感受到村落文化变迁之快。传承的环境改变了，传承的人也改变了，似乎对村里的年轻人来说，村落的内部知识并不那么重要了，相比更为重要的是，如何与外面的世界保持联系并保持同步。一切看起来都很平静。但一旦家中有人生病，那么父母与儿女间的斗争便会开始——传统的疾病观念会由父母们在实践中告知儿女，即使儿女不信，怀着对父母的尊重与安慰之心，他们也会努力去做。而就在这断断续续的“做”中，背后隐含着的祖祖辈辈传下来的村落地方性知识就会逐渐碎片化地呈现出来，最后终于拼成一幅完整的图案。正如我们的父母们走过的路一样，年轻一代的村民们只要生活在村落里，那么仍是会沿着这条路继续走下去的。

四、主要参考文献

中文专著：

- 干宝.搜神记.中华书局，2012.
- 陈邦贤.中国医学史[M].上海：商务印书馆，1937.
- 丁福保.西洋医学史[M].东方出版社，2007.
- 范家伟.中古时期的医者与病者[M].复旦大学出版社，2010.
- 范行准.中国医学史略[M].北京：中国古籍出版社，1986.
- 范行准.明季西洋传入之医学[M].上海人民出版社，2012.
- 郭于华主编.仪式与社会变迁[M].中国社会科学出版社，2000.
- 江绍原.发须爪：关于它们的迷信[M].北京：中华书局，2007.
- 刘伯骥.中国医学史[M].台北：华冈出版部，1974.
- 林富士.汉代的巫者[M].台北：稻香出版社，2004.
- 林富士.中国中古时期的宗教与医疗[M].北京：中华书局，2012.

- 林富士.疾病的历史[M].联经出版事业股份有限公司, 2011.
- 林富士.礼俗与宗教[M].中国大百科全书出版社, 2005.
- 林翎.宗教与医疗[M].联经出版事业股份有限公司, 2011.
- 李建民.生命史学——从医疗看中国历史[M].台北: 三民书局股份有限公司, 2005.
- 李建民.方术医学历史[M].台北: 南天书局, 2000.
- 李建民主编.生命与医疗[M].中国大百科全书出版社, 2005.
- 梁其姿.面对疾病——传统中国社会的医疗观念与组织[M].中国人民大学出版社, 2012.
- 李小红.宋代社会中的巫覡研究.光明日报出版社, 2010.
- 廖育群.医者意也: 认识中医[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- 廖育群.岐黄医道[M].沈阳: 辽宁教育出版社, 1992.
- 李亦园.信仰与文化[M].永和(台北縣) Airiti Press, 2010.
- 李亦园.人类的视野[M].上海文艺出版社, 1996.
- 李慰祖著.周星补编.四大门[M].北京大学出版社, 2011.
- 罗宗志.信仰治疗: 广西盘瑶巫医研究[M].中国社会科学出版社, 2012.
- 马伯英.中国医学文化史[M].上海: 上海人民出版社, 2010.
- 谢观(谢利恒).中国医学源流论[M].台北: 进学书局, 1970.
- 徐正光.林美容合编.人类学在台湾的发展: 经验研究篇[M].台北: 中央研究院民族学研究所, 1999.
- 杨辅仓. 中医趣谈[M].广西师范大学出版社, 2004.
- 杨念群.再造“病人”——中西医冲突下的空间政治(1832-1985) [M].中国人民大学出版社, 2013.
- 余新忠主编.清以来的疾病、医疗和卫生——社会文化史为视角的探索[M].生活·读书·新知三联书店, 2009.
- 余新忠.清代江南的瘟疫与社会: 一项医疗社会史的研究[M].中国师范大学出版社, 2014.
- 岳永逸.忧郁的民俗学[M].浙江大学出版社, 2014.
- 岳永逸. 灵验·磕头·传说: 民众信仰的阴面与阳面[M].生活·读书·新知三联书店, 2010.
- 吴飞.自杀作为中国问题[M].上海三联书店, 2007.
- 吴飞.浮生取义: 对华北某县自杀现象的文化解读[M].中国人民出版, 2009.
- 朱海滨.祭祀政策与民间信仰变迁: 近世浙江民间信仰研究[M].复旦大学出版社, 2008.
- 曾文煌编.华人的心理与治疗[M].台北: 桂冠图书公司, 1996.
- 张珣.疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集[M].台北: 稻香出版社, 1989.

外文译著:

- [美]费侠莉著.甄橙译.繁盛之阴：中国医学史中的性[M].江苏人民出版社，2006.
- [美]凯博文著.郭金华译.苦痛和疾病的社会根源：现代中国的抑郁、神经衰弱和病痛[M].上海：上海三联书店，2008.
- [美]克兰曼著.方筱丽译.疾痛的故事：苦难、治愈与人的境况[M].上海译文出版社，2010.
- [美]克兰曼著.刘嘉雯、鲁宓译.道德的重量：不安年代中的希望與救贖[M].台北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2007.
- [美]孔飞力著.陈兼、刘昶译.叫魂：1768年中国妖术大恐慌[M].北京：三联书店，2012.
- [美]罗芙芸著.向磊译.卫生的现代性——中国通商口岸卫生与疾病的含义[M].凤凰出版传媒集团，江苏人民出版社，2007.
- [美]桑格塔著.程巍译.疾病的隐喻[M].台北：麦田出版社，2012.
- [美]席文著.任安波译.科学史方法论讲演录[M].北京：北京大学出版社，2011.
- [日]滨岛敦俊著.朱海滨译.明清江南农村社会与民间信仰[M].厦门大学出版社，2008.
- [日]山田庆儿著.廖育群、李建民编译.中国古代医学的形成[M].台北：东大图书股份有限公司，2003.
- [英]埃文斯·普理查德著.覃俐俐译.阿赞德人的巫术、神谕和魔法[M].北京商务印书馆，2006.
- [英]罗宾·布里吉斯著.雷鹏、高永宏译.与巫为邻：欧洲巫术的社会和文化语境[M].北京大学出版社，2005.
- [英]李约瑟、鲁桂珍等著.刘巍等译.中国科学技术史[M].北京：科学出版社，2013.
- [中]景军著.吴飞译.神堂记忆：一个中国乡村的历史、权力与道德[M].福建教育出版社，2013.
- [中]阎云翔著.龚晓夏译.私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：1949-1999[M].上海书店出版社，2009.
- 林宗义、克兰曼编.柯永河、萧欣义译.文化与行为：古今华人的正常与不正常行为.香港：中文大学出版社，1990.
- 中文论文：
- 陈华.医学人类学理论与学派[J].医学与社会，2007年第2期.
- 杜正胜.医疗、社会与文化——另类医疗史的思考[J].《新史学》第8卷第4期，1997.
- 富晓星.建筑业农民工群体艾滋病预防干预策略的人类学观察——以北京市为例[J].中央民族大学学报（哲学社会科学版），2009年第1期.
- 冯珠娣(Judith Farquhar)、艾理克(Eric Karchmer)、赖立里.文化人类学研究 与中医[J].北京中医药大学学报，2001年11月第24卷第6期.
- 胡倩文.我的“民间医师”外婆[J].田野与文献，2011年10月第六十五期.
- 林富士.医者或病人——童乩在台湾社会中的角色与形象[J].中央研究院历史语言研究所

- 集刊, 第六十七本, 2005.
- 李建民. 一个新领域的摸索: 记史语所“生命医疗史”研究室的缘起[J]. 古今论衡, 1998.
- 李沛容. 医疗的现代性, 藏族择医之嬗变——以木里藏族自治县桃巴乡为例. 藏学学刊, 2008.
- 刘铁梁. 感受生活的民俗学[J]. 民俗研究, 2011.2.
- 刘巍. 戴上人类学的眼镜看医学史——从席文对中国古代医学史的研究谈开去[J]. 广西民族学院学报(自然科学版), 第 11 卷第 4 期, 2005.
- 罗宗志. 百年来人类学巫医研究的综述与反思[J]. 百色学院学报, 第 20 卷第 4 期, 2007.8.
- 马伯英. 中国近代医学卫生事业的先驱者伍连德[J]. 中国科技史, 第 16 卷, 第一期, 1995.
- 景军. 穿越成年礼的中国医学人类学[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 第 34 卷第 2 期, 2012.8.
- 景军. 泰坦尼克定律: 中国艾滋病风险分析[J]. 社会学研究, 2005 年第 5 期.
- 沈晋贤. 巫医同源研究[J]. 南京中医药大学学报, 2003 年第四期.
- 陶飞亚. 传教士中医观的变迁[J]. 历史研究, 2010 年第 5 期.
- 翁乃群. 杜娟. 金黎燕. 侯红蕊. 海洛因、性、血液及其制品的流动与艾滋病、性病的传播[J]. 民族研究, 2004 年第 6 期.
- 王涛锴. 何以成医——明清时代苏松太地区的医生训练与社会[J]. 中国社会历史评论, 第十一卷, 2010.
- 汪新建. 王丽娜. 被放逐的心理: 从疾病分类体系的演进看躯体化[J]. 南开学报(哲学社会科学版), 2013 年第 6 期.
- 汪新建. 中国人躯体化问题的重新审视[J]. 中国社会科学报, 2010 年 1 月 12 日, 第 008 版.
- 萧惠英、陈丽云. 王吉民、伍连德的《中国医史》[J]. 医古文知识, 2005 年第 3 期.
- 席文. 论文化簇[J]. 复旦学报(社会科学版), 2011 年第 6 期.
- 余新忠. 中国疾病、医疗史探索的过去、现在与可能[J]. 学术评述, 2003.
- 余新忠. “良医良相”说源流考论——兼论宋至清医生的社会地位[J]. 天津社会科学, 2011 年第 4 期.
- 周敦福. 哈佛大学的中国人人类学研究——一份旁听报告[J]. 民俗研究, 2009.4.
- 张宁、赵利生. 三十年来中国医学人类学研究回顾[J]. 浙江社会科学, 2011 年第 2 期.
- 张有春. 医学人类学的社会文化视角[J]. 民族研究, 2009 年第 2 期.
- 张有春. 福柯的权力观对医学人类学的启发. 中央民族大学学报(哲学社会科学版), 2013 年第 5 期, 第 40 卷.
- 郑志明. 民俗医疗诊疗法[J]. 民族遗产(第 2 辑), 2009.

汉译论文:

[美] 克兰曼著. 张珣译. 文化建构病痛·经验与行为：中国文化内的情感与行为[J]. 思与言, 第 37 卷第 1 期, 1999 年 3 月.

学位论文类:

包婷. 李约瑟与席文的中医观及其对比[D]. 浙江大学, 2008.

陈思桦. 我忧郁, 因为我卡阴——忧郁症患者接受台湾民俗宗教医疗的疗愈经验[D]. 慈济大学, 2006.

马树茂. 一个乡村的医生[D]. 北京大学, 1949.

孙艳艳. 穿梭于阴阳两界的“看香”与“跑工”——河南周口地区的民间信仰经验与实践研究[D]. 北京师范大学, 2014.

王敏. 世医家族与民间医疗——江南何氏个案研究[D]. 华东师范大学, 2012.

乌仁其其格. 蒙古族萨满医疗的医学人类学阐释——以科尔沁博的医疗活动为个案[D]. 中央民族大学, 2006.

韦文. 壮族土医与地方社会的身体观念——以良村为个案[D]. 北京师范大学, 2014.

余旋. 明清江南的医者及其医疗实践[D]. 华东师范大学, 2009.

朱清蓉. 乡村医生·父亲——乡村医患关系的变迁(1985-2010) [D]. 北京师范大学, 2013.

英文文献:

Arthur Kleinman. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*[M]. University of California Press, 1980.

Arthur Kleinman, Peter Kunstadter, E. Russell Alexander, James L. Gale. *Medicine in Chinese Cultures_ Comparative Studies of Health Care in Chinese and Other Societies*[M]. University Press of the Pacific, 2005.

Erika Brady. *Healing Logics_ Culture and Medicine in Modern Health Belief Systems* [M]. Utah State University Press.

Hufford, David J. "Folk Healers." In *Handbook of American Folklore*, edited by Richard M. Dorson, 306-13: Indiana University Press, 1983.

Hufford, David J. "Ste. Anne De Beaupre: Roman Catholic Pilgrimage and Healing." *Western Folklore* 44, no. 3 (July) (1985a): 194-207.

Hufford, David J. "Contemporary Folk Medicine." In *Unorthodox Medicine in America*, edited by Norman Gevitz, 228-64: John Hopkins University Press, 1988.

Hufford, David J. "Customary Observances in Modern Medicine." *Western Folklore* 48, no. 2 (Apr.) (1989): 129-43.

Hufford, David J. "Folk Medicine in Contemporary America." In *Herbal and Magical*

Medicine: Traditional Healing Today., edited by James Kirkland and Holly Mathews Fet., 14-31. Durham, NC: Duke University Press, 1992.

Hufford, David J. "Folklore and Medicine." In Putting Folklore to Use, edited by Michael Owen Jones, 117-35. Lexington: University Press of Kentucky, 1994.

Mu Peng. Shared practice, Esoteric knowledge, and Bai: Envisioning the yin world in rural China, University of Pennsylvania, Doctoral Dissertation, 2008.

王吉民、伍连德. 中国医史[M]. 上海辞书出版社, 2009.

佤族家屋变迁研究：以云南沧源 L 村为例

杨海源（云南大学民族研究院）

一、选题介绍

在 2014 年的寒假调查，笔者随着调查小组第一次来到中缅边境的沧源县 L 村的佤族村寨进行调研。笔者在前往边境之地前是带着边境的人民持有怎样的国家观念，与内陆有何差异的问题感兴趣。当笔者第一次从公路上远远地看到佤族村寨时，整齐地排列着的红顶房屋映入眼帘。从二级公路开车进去村寨只要几分钟的时间。当开进村寨大门的路上，笔者才发现这里村民住的并不是所谓的茅草房。村民们都是住进新房子或是空地上的工棚里。村里道路还没有铺好，车子走起来沙尘滚滚。笔者在村里闲逛，发现所有的新房屋的样式都是一样的：红顶竹墙并分为两层，第一层是半敞开空间，一个客厅、一个厨房和一个厕所；第二层则是分为三个空房间。全村寨只有一间茅草房，但已被闲置。据村民讲述，村寨的房屋改建经历了两次，一次是 2003 年，另一次是 2012 年。当地村民是在 2013 年初搬进新房子的，在重建期间都是住在田地里。2003 年村民住的是砖瓦房，这次住得是配合旅游开发所设计的新房子。笔者与村民的访谈中发现村民不大喜欢新房屋，甚至有的没有住进新房屋。村民将它们新房屋的感受讲给笔者时，所举的原因是房屋并不是按照传统佤族习俗所建。村里老人说“我们以前建房子是需要算日子的，不是随便盖的。”这佤族有关家屋的仪式吸引笔者的注意，同时关注当地佤族的空间观念是如何的问题。但在笔者再追问下，发现并不只是文化传统的原因。在房屋改建后，原本家中重要的火塘被数次移动，客厅已经没有位置安置火塘。当地政府也给各家配给新火炉，但是当地村民仍然使用火塘做饭，有的村民在房屋旁边搭起小房间安置火塘。2014 年的暑假调查，笔者再次前往 L 村调查，发现当地村民在房屋前修建晒谷地，各家都建好火塘房间。在这十年之间，当地村民经历了两次的房屋改建，房屋的设计与布局和用料都与以往不同。

但村民并没有舍弃以往的生活方式。村民各家都有火塘。同时，村里各家都会举行仪式祭祀鬼神，尤其是过年前，全寨各家都会杀猪祭神。笔者对当地佤族如何看待其生活空间，当地工程对于当地的观念与生活造成何种影响，而当地村民又是如何反应等问题充满兴趣。

二、文献综述

（一）家屋与家屋空间的研究

人类学对房屋建筑与文化的关系关注已久，最早可追溯到摩尔根。摩尔根在《印第

安人的房屋建筑与家室生活》¹一书中认为房屋建筑的形式和空间布局与社会结构之间存在密切的关系。房屋建筑形式不仅体现社会的组织制度和生活方式，社会组织又与生产技术体系相结合，从而影响着家庭建筑和公共建筑。这是一种从社会文化的角度去看房屋建筑的形成。

莫斯在对爱斯基摩人的社会形态研究时，发现爱斯基摩人的社会生活是随着季节性变动而变动。夏季时，他们以核心家庭为单位而分散到各地去打猎捕鱼。冬季时，他们则集中住在一间大房屋内，共同狩猎及举行仪式。在一年的这两个时期之间，存在的差异可能就是一个社会化较强时期与一个社会化较弱时期之间的差异²。莫斯的研究不是将房屋看成社会结构的反映，而是探讨房屋是如何与社会联系起来的，这进而转向对社会象征起源的讨论。

早期的人类学尽管发现了房屋与社会文化之间的关系，但房屋仍然只是人类学研究的附属品，只是作为研究社会和文化的切入点，仍然没有作为研究主题来对待。家屋研究实际上是一个社区的社会制度和社会结构研究。

20 世纪中后期开始，人类学界开始关注房屋的研究。列维-斯特劳斯在对夸口特人的社会组织与中世纪欧洲的家的对比研究中，提出了家屋社会或家宅社会（house society）的概念。实际上，列维-斯特劳斯的“家屋”概念是为了弥补传统人类学用世系继嗣原则所无法解释北美夸克特人的社会组织原则，把世系和联姻的二元原则统一于一个单位，即将家屋视为制度性的建构。家屋概念的提出引发后来的学者对家屋的讨论。

简妮特·卡斯腾和斯蒂凡·胡-休斯在其所主编的《关于家屋--列维-斯特劳斯和列维-斯特劳斯的超越》³就对列维-斯特劳斯的“家屋社会”概念进行讨论，在肯定了列维-斯特劳斯所提的家屋概念的意义与贡献，同时也反对其只在亲属制度框架中讨论家屋，忽视家屋本身所具有的意义，认为对家屋应该有更为完整的研究，并提出应走向建筑人类学及身体人类学的方向和倡导把焦点放在家屋的建筑、社会及象征意义的关联上。由此开始，家屋不再是一种制度，家屋正式成为人类学研究的主题之一。

家屋成为人类学的研究主题，研究主要运用了结构主义人类学和象征人类学的视角，主要观点是将家屋空间看作为一个宇宙观或文化系统的缩影。

萨林斯对莫阿拉人房屋空间的研究，注意到了房屋内部空间结构与性别之间的象征关系。其认为莫阿拉人房屋无论在物质形式上，还是劳动分工上，都鲜明体现了一种结构对立面。房屋内部空间不仅是以象征方式进行划分的，也是不同行为的建构物。房屋

1 (美) 路易斯·H·摩尔根，秦学圣等译：《印第安人的房屋建筑与家室生活》，北京：文物出版社，1992 年版。

2 (法) 马塞尔·毛斯 (Marcelor Mauss) 著，余碧平译：《社会学与人类学》，上海译文出版社，2003 年版，第 391 页。

3 参见 Carsten, Janet and Hugh-Jones Stephen, *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

实际上是一种媒介，文化系统可以借此具体化为一套行动规则⁴，即是“社会的房屋就是社会的文化。”⁵

受结构主义的影响，布迪厄在《住宅或颠倒的世界》⁶一文中以列维斯特劳斯的结构主义视角来对家屋空间分析的一个好范例。通过对卡比尔人的家屋空间的分析，如房屋空间的划分、墙壁的对立、明暗处之分、干湿之别、男女之异、内外空间等等的关系，布迪厄以结构主义的视角揭示出其空间建构是以一对对的对立原则为依据，其实质是展示出家屋空间与卡比尔人的宇宙观是一个相对应的关系。布迪厄认为，人们藉由日常生活中的所作所为，将社会结构内化在他们所居住的空间之中，然后又借着他们的家屋空间以及其它行为再生产了社会结构⁷。这就已经从象征意义的讨论更进一步，具有实践论的研究取向。

这样看，家屋空间实际上是一个宇宙的缩影，是一个社会文化的体现与本身。建筑（房屋）通过对空间的安排与组织，就是对所居住世界的一种认识和秩序构建。伊利亚德认为，“安居一处土地就是建构一个世界”⁸。一个未知和混沌的世界是不稳定的，但是通过对土地的定居，就是象征性地将这块土地变成一个宇宙，创造一个可以理解的世界，亦即创造秩序。

对于家屋的研究，建筑学界从建筑学的方式进行理解，注意到建筑与权力、建筑与文化的关系，探讨建筑本身的象征意涵。在建筑学界中早就有学者反思现代主义建筑的弊端，开始注意建筑与文化之间的关系。20世纪60年代美国学者阿摩斯·拉普卜特运用人类学的视角来分析世界各地的住宅形式，认为影响建筑形式的重要因素是社会文化因素，认为要理解建筑形式的意义就必须从居住的人群里去发现。他将建筑形式分为原始型、前工业化的风土型和现代型⁹。原始型和风土型在某种程度上就是理想环境的表达，反映着社会的意识形态与精神生活。“用于居住的房屋不仅仅是一种物质形态的建筑，而且是以后总组织形态的制度（institution），这种制度产生于一整套复杂的目的和信念。”¹⁰这说明传统建筑形式是理想和观念的实践，由当地人来建造。现代的设计师是受过专业训练的，但要懂得居住者的行为模式意义，这样方能设计出让居住者满意的住

4 （美）萨林斯（Sahlins, M）著，赵炳祥译：《文化与实践理性》，上海人民出版社，2002年版，第33-37页。

5 （美）萨林斯（Sahlins, M）著，赵炳祥译：《文化与实践理性》，上海人民出版社，2002年版，第34页。

6 参见（法）布迪厄著，蒋梓骅译：《实践感》，上海：译林出版社，2012年版，第381-397页。

7 何撒娜：《20世纪80年代后中国西南少数民族的人类学研究述评》，载《西南民族大学学报（人文社科版）》，2008年第203期。

8 （罗）伊利亚德著，王建光译：《神圣与世俗》，北京：华夏出版社，2002年版，第19页。

9 （美）阿摩斯·拉普卜特著，常青，徐菁，李颖春，张昕译：《宅形与文化》，北京：中国建筑工业出版社，2007年版，第7页。

10 （美）阿摩斯·拉普卜特著，常青，徐菁，李颖春，张昕译：《宅形与文化》，北京：中国建筑工业出版社，2007年版，第45页。

宅。

建筑人类学对家屋的研究则将权力象征因素考虑在内。建筑人类学已经注意到殖民地对殖民地的乡土建筑的影响。罗克珊娜·沃特森以东南亚的家屋为主题的建筑人类学研究，认为家屋不仅仅是栖身之所，它也是社会和象征的空间创造，这种空间反映和铸造着其创造者和居住者的世界观¹¹。她认为现代主义建筑设计，如现代建筑之父勒·柯布西耶(Le Corbusier)的建筑设计，背后都是有一定的政治立场，进而认为居住空间从来不是中立的，都是一种文化建构物。所以，她认为不能简单地把建筑看成是宇宙观的反映，而应表明建筑样式或在其中所举行的仪式可以被看作一种生成宇宙的可能性。¹²简而言之，建筑不仅是反映着文化观念，同时建筑样式也能影响文化观念。罗克珊娜·沃特森注意到了建筑形式与布局背后的其意识形态，即建筑在政治意义上并不是中立的。

无论是罗克珊娜·沃特森还是布尔迪厄等人，对于建筑或家屋的建造与空间布局，背后都有预设。罗克珊娜·沃特森和布尔迪厄表明建筑或家屋空间具有意识形态，反映了建造者和居住者的世界观。但是这里面的前提是设计者与建造者是相同的。居住与营造的主体同一与否，则导致不同的结果。家屋建造及其空间安排不仅反映了设计者相应的文化观念，居住者通过其自身行为来赋予家屋空间以秩序，并依此塑造和改变居住者的行为和文化观念。传统民族房屋是本民族来建造的，他们既是设计者，也是居住者；而如今民族的住房则是由非本族人士来进行设计。这样的话，家屋空间则是一个充满张力的空间，其中存在着各种观念之争。

家屋台湾学者何翠萍教授也赞同对家屋有更为完整的研究。其以家屋是有生命的观点作为前提，用景颇、载瓦、班洪佤族以及广西靖西南壮四个民族志为例来讨论家屋与人生命之间的相互构成关系、家屋的生命阶段、家屋孕育力量的特质及其来源以及人的价值、声望与家屋的声望等主题¹³。

台湾学者黄应贵在《空间、力与社会》的导论中说道，“空间是以自然的地理形式及人为所建构的环境（后文均以物质性空间称之）为其基本要素及中介物。”¹⁴不同的空间建构是由人的活动（及其文化意义）与物质基础的相互结合运作的结果¹⁵。他也认

11 Roxana Waterson, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Thames and Hudson, 1997, Introduction P x v .

12 Roxana Waterson, *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Thames and Hudson, 1997, Preface and Acknowledgments P vii.

13 何翠萍：《人与家屋：从中国西南几个族群的例子谈起》，见张江华，张佩国主编：《区域文化与地方社会：“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集》，学林出版社，2001年版，第296-342页。

14 黄应贵主编：《空间、力与社会》，中央研究院民族学研究所（台湾），台北南港，1995年12月版，第3-4页。

15 黄应贵主编：《空间、力与社会》，中央研究院民族学研究所（台湾），台北南港，1995年12月版，第4-8页。

为空间对人也具有力的作用。黄应贵先生认为空间的力有三种¹⁶：一是空间的物质基础塑造人类社会生活的能力，这也正是传统地理学家及建筑学者所强调的；二是人的活动与物质性空间相互结合运作而产生的各种新的空间建构所具有的力量；三是空间具有权力的性质，其来源于其自身、可用性及不同人的空间体验，致使空间成为争夺利益的对象。黄应贵先生在书中的一篇关于台湾布农族的空间研究¹⁷，阐述了布农族的土地、家屋和聚落的空间意义之转换关系是如何产生的，表明同一空间的不同意义是由于人的不同活动来赋予的，并且同一空间归属于不同的群体。另外他在本文中强调关注历史、政治与经济条件。

黄应贵先生对空间认识和空间力的辨析，进而推论出空间既是属于社会文化现象中不可或缺的基本要素而又有其独立自主性或内在逻辑的双重性质¹⁸。他认为空间是一文化象征体系，其既是社会性产物，同时也是社会再生产的原因。所以，空间的发展过程便是社会的建构过程。

国内人类学早期也有学者关注到家屋空间的研究。许烺光先生于 20 世纪在大理喜洲做过家屋空间的研究¹⁹，对当地的家宅社会以及其中的文化内涵做了深入的分析，认为当地人都是生活在祖先的荫蔽之下，并揭示对祖先的祭祀和尊敬与家屋空间布局和使用的关系。这之后有关家屋的人类学研究就进入寂静期。

近年受台湾学者的影响，国内学者也开始进行家屋空间研究。刘志扬从白马藏族房屋变迁个案分析入手，认为居住空间视为一个社会文化构建的空间²⁰。张江华对广西壮人家屋的象征体系逻辑构建，进而揭示家屋作为社会结群逻辑的基本单位²¹。李锦对嘉绒藏族家屋空间中上下秩序的建构，认为上下秩序即是人神和僧侣的分类标准²²。陈亚颢、余明九对西双版纳文化空间观念表意系统的特点阐述²³。农辉锋通过对宜州“百姓人”家屋营造过程进行详细探讨，分析了发生在“吞口房”中的各种仪式，认为家屋是一个神圣与污秽的空间，与当地特有的人观重叠，并折射出家屋是延续和保持孕育力

16 黄应贵主编：《空间、力与社会》，中央研究院民族学研究所（台湾），台北南港，1995 年 12 月版，第 10-19 页。

17 黄应贵：《土地、家与聚落——东埔社布农人的空间现象》，见黄应贵主编：《空间、力与社会》，中央研究院民族学研究所（台湾），台北南港，1995 年 12 月版，第 73-131 页。

18 黄应贵：《空间、力与社会》，载《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，2002 年第 24 卷第 2 期，第 9 页—第 21 页。

19 参见许烺光著，王梵、徐降德合译，国编译馆主译：《祖荫下：中国乡村的亲属，人格与社会流动》，台北市：南天书局有限公司出版，（民国 90）2001 年 7 月初版。

20 刘志扬：《居住空间的文化建构：白马藏族房屋变迁的个案分析》，载《民族研究》，2011 年第 3 期。

21 张江华：《陇人的家屋及其意义》，见《中国人人类学评论（第 3 辑）》，北京世界图书出版公司，2007 年第 66-87 页。

22 李锦：《人神分界和僧俗分类：家屋空间的上下秩序——对雅安市宝兴县硃碛藏族乡的田野调查》，载《西南民族大学学报（人文社科版）》，2012 年第 33 卷第 8 期。

23 陈亚颢、余明九：《西双版纳傣族文化的空间隐喻》，载《学术探索》，2009 年第 1 期。

量的一种象征²⁴。阎云翔关于下岬村的研究，全书的内容讲述的是中国社会转型下的个人道德之变化。借助住宅空间的变化来讲述隐私观念的兴起，实际上就是社会文化变迁在家屋空间上的反映。这些学者都尝试对家屋空间特点的分析来揭示当地人的空间观念以及社会秩序。

如今有学者已经注意到外部因素对村落和房屋景观的影响，同时也注意到地方群众对外力所塑造的景观意象的反应²⁵。

笔者认为只强调地方或民族自身的文化系统来解释房屋变迁的套路应该得到改变。在中国的语境中，国家与地方政府介入到村寨房屋中的保护与重建，已是家屋研究中不可缺少的部分。

如今在中国，无论是城市还是农村，都兴起民居的保护与重建等工程。西方有关空间的研究集中对于城市，遵循马克思主义理论，从空间入手进行有关阶级结构，批判资本主义社会为目的的研究²⁶。中国建筑学界近年来提出将城市规划看成一种社会管理政策²⁷。可见，有关学界已经认识到房屋保护与重建不仅仅是一项机械工程。

针对少数民族民居在面对现代化发展时应该如何保护的问题，在建筑学和人类学领域引起了很多的讨论。在 20 世纪 50 年代国内建筑学界就兴起对传统民居的研究。起初建筑学界对传统民居进行研究是从民居的构造与形式等特征进行研究，但随着研究深入，逐渐发现对传统民居研究尚有不足。国内有建筑学者认为传统民居看似简单，然而内涵丰富，因为传统民居与人民的生活生产息息相关，人民根据自己的生活方式、习俗信仰、经济能力与当地自然条件来建造民居，单靠建筑学来研究民居是不够的，必须得结合探讨民居建筑总的人文要素²⁸。所以，为了保护 and 发扬传统建筑文化，必须深入开展民居研究。

20 世纪 90 年代，常青等人提出了“建筑人类学”这一概念，尝试将建筑学和人类学等其他学科结合起来，突显建筑的文化意涵²⁹。昆明理工大学的师生现也正往建筑人类学方向前进，尝试借用人类学的方法和理念来改进其建筑设计。施红对傣泐家屋的研究，以生命周期理论来将家屋看做与人一样，具有生命始终的过程，并借此来描述家屋及其相关的仪式，探索当地人居住行为背后的居住文化³⁰。他们都是尝试将建筑学理论

24 农辉锋：《家屋的建构与人观的叠合——宜州“百姓人”家屋文化研究》，载《广西民族学院学报：哲学社会科学版》，2004 年第 6 期。

25 河合洋尚：《景观人类学视角下的客家建筑与文化遗产保护》，载《学术探索》，2013 年第 4 期。

26 David Harvey, *Justice, Nature and the Geography*, Oxford: Blackwell, 1997.

27 邹德慈：《什么是城市规划》，载《城市规划》，2005 年第 29 卷第 11 期；《再论城市规划》，载《城市规划》，2006 年第 30 卷第 11 期。

28 陆元鼎：《从传统民居建筑形成的规律探索民居研究的方法》，载《建筑师》，2005 年第 3 期。

29 参见[1]常青：《建筑人类学发凡》，载《建筑学报》，1992 年第 5 期；[2]常青：《建筑学的人类学视野》，载《建筑师》，2008 年第 6 期。

30 施红：《家屋的生命周期：云南勐腊傣族住居文化》，昆明：云南大学，2011 年 10 月。

和人类学理论结合起来，从民居的自身特征去挖掘隐藏其后的文化内涵，以利于建筑设计更符合居住者的需求。但其研究较多脱离不了建筑学理论的分析，进而对民居背后的社会结构、文化变迁等内涵把握不够。

对于房屋改造、重建和保护，人类学者认为国家与地方政府要重视家屋背后的社会文化意义。张跃、刘娴贤对怒族传统民居的建造、使用都与当地社会结构紧密相连，并认为对当地文化的保护要依据房屋所具有的社会文化意义³¹。李永祥阐明彝族土掌房所具有的社会意义，并提出在现代化过程中，对其保护要结合村民、学者以及政府政策三方的努力³²。刘芳、郭锐认为民族地区的安居工程建设中被边缘化的民族文化应该重新得到正视，提出安居工程应该找到一个民族文化支点，即民居实质是一种民族文化的外化形式³³。白志红认为安居工程作为一项政策有其政治目的，但同时安居工程也是一个文化过程，要考虑当地民族的文化逻辑³⁴。人类学在关于传统民居的保护和发展问题上，决策者应重视少数民族的住居背后的文化意义，因为文化观念是行为的指导原则。

无论是建筑学界或是人类学界，都注意到外部力量与社区本身在传统民居或村落的保护与重建中所不能忽视的影响。各界学者已经开始明白，传统民居或村寨的保护、重建与开发过程，实际上是一个“文化过程”，最后的结果是各方参与力量合力下的产物。

空间问题很早前就成为地理学家和建筑学家的研究对象之一，但在其他学科领域内则并没有得到重视和研究。直到 20 世纪 70 年代，在列斐伏尔、福柯、吉登斯、哈维、索佳、卡斯特、布迪厄等一批社会理论家的共同推动下，空间问题才成为西方主流社会学的核心问题，空间概念也才成为社会学理论的核心概念。³⁵人们才开始意识到研究的空间转向已经发生了。其中，列斐伏尔和福柯的思想则对笔者有较大的启发。

在社会科学的空间转向过程中，亨利·列斐伏尔对空间研究的贡献最为突出。列斐伏尔借助马克思的生产概念来研究空间，借此来看资本主义的扩张过程。他认为资本主义体系中的空间已经成为生产资料与生产力，消费对象与政治工具，提出要把关注点从空间中的生产转变到对空间自身的生产，提出了空间生产理论。他在《空间的生产》书中提出一个观点：“（社会）空间是一个（社会）产物”³⁶。他进一步指出“（社会）空间

31 张跃、刘娴贤：《论怒族传统民居的文化意义——对贡山县丙中洛乡和福贡县匹河乡怒族村寨的田野考察》，载《民族研究》，2007年第3期。

32 李永祥：《现代化对彝族土掌房的冲击——云南丕且莫村的案例》，载《民族研究》，2008年第3期。

33 刘芳、郭锐：《关于云南农村安居工程中民族文化支点的理论思考——以云南省思茅市西盟、澜沧二县实施茅草房改造为例》，载《云南行政学院学报》，2006年第6期。

34 白志红：《安居工程为何不安——配套民族政策的缺失对边境少数民族文化影响研究》，载《北方民族大学学报（哲学社会科学版）》，2014年第3期。

35 郑震：《空间：一个社会学的概念》，载《社会学研究》，2010年第5期。

36 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford:Blackwell,1991,P26.

是一种社会产品，每一个社会和每一种生产模式都会生产出自己的空间³⁷”。其意思即，社会会按照其自身的意识形态要求来生产空间。“空间里弥漫着社会关系；它不仅被社会关系支持，也生产社会关系和被社会关系所生产。”³⁸所以，空间的生产过程中社会关系得到改变。此外，空间是国家的政治工具，强调空间的政治性。空间是政治的、意识形态的。它真正是一种充斥着各种意识形态的产物，它永远是政治性的和策略性的³⁹。列斐伏尔从政治经济学理论来研究城市空间，揭示了空间具有社会性与政治性，这对非城市的空间研究有很大的启发意义。

另外一位重要人物是米歇尔·福柯。福柯对空间、知识和权力之间的关系有精彩的论述，他认为空间是权力运作的基础⁴⁰，空间（而非建筑）是特定形式权力运作工具⁴¹。福柯在《规训与惩罚》一书中说道：“一个建筑物不再仅仅是为了被人欣赏或是为了观看外面的空间，而是为了便于对内进行清晰而细致的控制——使建筑物里的人一举一动都彰明较著。”“更用一般的语言说，一个建筑物应该能改造人：对居住者发生作用，有助于控制他们的行为，便于对他们恰当地发挥权力的影响，有助于了解他们，改变他们。”⁴²福柯的空间观是一种权力空间观，建筑物只是权力在空间中运作的一个媒介、工具或形式。这启发了一种观点：建筑实际上就是作为一种空间设计，作为一种政治技术，人们的日常生活就可以通过空间的渠道被整合起来。从这一点来说，建筑设计实际上就是在原有空间上赋予空间新意义或投射另一种文化观念。

福柯的权力空间观是关于社会与个人的统治关系，而列斐伏尔的空间理论则是关于空间与社会的关系。福柯的空间观只是将空间看作是一个权力的载体，通过空间的设计（建筑）来达到改变居住者的行为和观念。而列斐伏尔的则是赋予空间一个主体地位，空间不仅仅是一个容器或居住机器。列斐伏尔提出三位一体的空间架构来进行分析：一是空间实践（spatial practice）；二是空间呈现（representations of space）；三是呈现性空间（representational spaces）⁴³。空间实践（spatial practice）指的是空间的感知层面，对空间的一种创造性和习惯性的掌握与使用，社会空间生产与再生产都是透过空间主体

37 汪原：关于《空间的生产》和空间认识范式转换，载《新建筑》2002年第2期。

38 亨利·列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，见夏铸九、王志弘编译《空间的文化形式与社会理论读本》，台湾：明文书局，1993年，第19-29页。

39 亨利·列斐伏尔：《空间政治学的反思》，见夏铸九、王志弘编译《空间的文化形式与社会理论读本》，台湾：明文书局，1993年，P31-46。

40 米歇尔·福柯、保罗·雷比诺，陈志梧译：《空间、知识、权力——福柯访谈录》，见包亚明主编：《后现代性与地理学的政治》，上海教育出版社，2003年版，第13-14页。

41 戈温德林·莱特、保罗·雷比诺，陈志梧译：《权力的空间化》，见包亚明主编：《后现代性与地理学的政治》，上海教育出版社，2003年版，第36页。

42 米歇尔·福柯著，刘北城、杨远婴译：《规训与惩罚：监狱的诞生》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年版，第195页。

43 Henri Lefebvre, 1991, *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, P33.

的实践来达到的；空间的呈现（representations of space）指的是空间的构想或认知层面，是一个概念化的空间想象，这种空间在任何社会（或生产关系）中都占有统治地位，它趋向一种文字和符号的系统，它们介入和修正被有效的知识与意识形态所塑造的空间结构，其在空间生产中具有真实的角色与特殊影响⁴⁴；呈现性空间（representational spaces）则是空间的生活层面，是实践与认知互动的场所，是通过相关的意向和符号而被直接生活（lived）出来的空间，是居住者和使用者的空间，是一种被占领和体验的空间⁴⁵。这三位一体的空间架构，对于分析空间生产的过程具有理论借鉴意义。

人文地理学中有空间与地方的概念。泰勒提出了“空间——地方紧张”⁴⁶的关系，其背后是空间与地方的互相补充互相包含的辩证关系。泰勒认为国家作为空间生产者将新的空间感和地方感强加给了内部不同的地方，从而制造出新的地方，然而地方群众也有其独有的地方感。其实这里面的关键问题在于，国家和地方政府的决策者与地方群众对将要改造的村寨、地区的空间感和地方感的不同。地方感是当地人长年生活所积累的，对其生活空间的情感与认知。两者对同一空间的认知实有不同，但是在认知上的对立并不导致事实上的冲突。这种观念的问题在于在行动层面上忽视了地方群众的能动性。

（二）佤族家屋研究

由前面文献所述可以看到，家屋空间与当地民族的文化观念具有密切的关系。佤族是一个具有浓厚鬼神观念的民族。在上世纪 50 年代开始的社会历史调查成果中，就有对佤族盖房及其相关仪式的过程的资料记录⁴⁷。这些资料充分展示了佤族人民对于家屋建造以及空间的认知与鬼神观念的关系。史诗司岗里传说叙说了人类的起源以及神、人和动物之间的关系，其中天神“梅依格”（也译作“木依吉”或“莫伟”）则最为重要。佤族人民认为“木依吉”是创造瓦屋的，是人类最高的主宰⁴⁸。“梅依格”（也译作“木依吉”或“莫伟”）作为最大的神，人们祭拜它祈求得到其庇佑家人和村寨⁴⁹。佤族浓厚的鬼神信仰深深地影响村寨格局⁵⁰。

沧源佤族传统建筑主要有两种，即干栏式楼房和四壁落地式平房，房屋内部的空间

44 Henri Lefebvre, 1991, *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, P42.

45 Henri Lefebvre, 1991, *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, P39.

46 Taylor, Peter J, 1999, "Places, Spaces and Macy's: Place-Space Tension in the Political Geography of Modernity" *Progress in Human Geography*, Vol. 23, Iss. 1.

47 中国社会科学院民族研究所编：《云南佤族社会经济调查材料：佤族调查材料之七》，中国社会科学院民族研究所，1980年3月，第49-52页。

48 佤族简史编写组：《佤族简史》，昆明：云南教育出版社，1985年，第72页。

49 华学东：《春天的祈福--沧源芒公寨佤族春节祭神》，载《今日民族》，2003年第4期。

50 孙彦亮：《佤山生产方式与佤族民居建造》，昆明理工大学硕士学位论文，2008年。

布局，如火塘、门的数目及其位置都与佤族人民的信仰息息相关⁵¹。赵永忠从大马散佤族家屋变化来看大马散佤族鬼神观的变化，认为佤族鬼神信仰的有形部分逐渐衰退，但其鬼神观念仍然影响着村民的居住生活和态度⁵²。

有关佤族传统家屋研究成果多为关注佤族家屋的构造特征、建造过程、火塘与相关禁忌等文化习俗。这些成果大多出自是建筑学者之手，主要是对佤族传统建筑样式与结构特点以及村寨形态的研究⁵³。尽管他们尝试从佤族文化入手来探讨其居住形式的发生学问题，但缺陷是仍缺少关于佤族的空间观念的深入研究。

有关佤族家屋的民族志研究仅有台湾刘子愷的硕士论文《「栽新房」(sum nyiex sog): 云南班洪佤族「房子」的社会建构》⁵⁴，其文对班洪佤族房屋建造的民族志研究，阐明班洪佤族老人、男人和女人各自所具备的力量以及与土地的关系，反对列维·斯特劳斯将家屋作为亲属制度的物化观点，提出家屋具有生命的观点。

综合上述，有关佤族家屋的研究成果不多，大多属于介绍性质，仍存在很大的研究空间。

正如上文所述，家屋并不仅仅是纯粹的物质建造物，而是社会文化的建构物。家屋的建造实际上是对空间的改造和利用。国家和地方政府在推行民房改造、安居工程与旅游开发的同时，改变的并不仅仅是房屋的样式与结构，同时也在与当地人所生活的空间以及相应的认知和使用方式进行调适，他们也以其日常生活实践来进行空间建构。

依据列斐伏尔的观点，空间存在的复杂性，不仅在于其文化性，也在于其政治性。空间的生产实际上存在多方力量的参与，各方力量的参与实际上会将它们各自的痕迹铭刻其中。这也是列斐伏尔认为要关注空间的生产过程本身，即关注其诞生的过程，从空间的历史本身去追溯其意义的变迁。

笔者同意列斐伏尔的观点，认为要对家屋空间的意义进行解读，首先就必须明白其生产过程，考虑房屋建造过程中参与的各方社会力量群体是如何合作的，他们的观念又是如何体现于房屋空间的设计之中。

51 有关房屋内部空间布置和火塘、门的数目及设置的叙述，可参阅[1]方国瑜：《滇西边区考察记》，昆明：云南人民出版社，2008年，第22-24页和第59页；[2]沧源佤族自治县概况编写组编写：《沧源佤族自治县概况》，北京：民族出版社，2007年，第12页；[3]佤族简史编写组：《佤族简史》，昆明：云南民族出版社，1985年，第101—102页；[4]赵富荣：《中国佤族文化》，北京：民族出版社，2005年，第221页；[5]陈本亮主编：《佤族文化大观》，昆明：云南民族出版社，1999年，第80-83页。

52 赵永忠：《建国以来大马散佤族宗教文化的变迁——以民居变化为载体的考察》，载《红河学院学报》，2013年6月第11卷第3期。

53 参见[1]杨大禹、朱良文编著：《云南民居》，北京：中国建筑工业出版社，2009年，第76页，第109~110页；[2]蒋高宸编著：《云南民族住屋文化》，昆明：云南大学出版社，1997年，第209~214页；[3]云南省设计院《云南民居》编写组编：《佤族民居》一章，见于《云南民居》，北京：中国建筑工业出版社，1986年，第363-372页。

54 刘子愷：《「栽新房」(sum nyiex sog): 云南班洪佤族「房子」的社会建构》，台湾国立清华大学人类学研究所硕士论文，1998年。

本文以佤族村寨的家屋变迁来作为个案，通过对村寨的重建历史和房屋空间变化来揭示家屋空间的多层意义，除了外部力量参与的空间生产之外，村民将自身对其所生活的空间环境的认知以及个性化追求，通过空间策略来在建成的空间基础上建构新意义。本文尝试表明观点是，安居工程不仅是国家与地方政府意志下推行的空间制造过程，也是地方群众表达自己对其所生活环境改变的认知、意义与追求的契机。

三、论文提纲

第一章 田野点概况

- 一、人文地理环境
- 二、家屋变迁简史

第二章 鬼神观念与生活空间建构

- 一、鬼神的空间隐喻
- 二、作为仪式空间的家屋
- 三、村寨与家屋：居住空间的建构

第三章 地方政府的空间制造

- 一、村寨重建与房屋类型：安居房、工棚与砖瓦房
- 二、家屋空间与规范制造
 - （一）防火：从火塘到厨房
 - （二）卫生：柴火与猪圈

第四章 生存与景观：村民的空间策略

- （一）拆迁记忆与生计变迁
- （二）社会结构的转变
- （三）顺从与抵制：房屋改造与仪式恢复

结语

四、章节内容

第一章

L 村位于云南沧源佤族自治县，距离县城勐董镇有 6 公里。村寨交通方便，邻近的耿仓二级公路是通往孟定、南伞、耿马、双江、临沧的主要通道，也是外界与当地佤族交接的主要通道。L 村是一个从山上搬迁下来的重组形成的新寨子。在 20 世纪 70 年代在政府的倡导下，山上的佤族村寨下山住在坝区，开垦荒坝。村子里面有来自附近地区的不同寨子的佤族村民，主体部分为帕良大寨。房屋重建完成后，全村有 138 户，如今

增添到 150 多户。村寨主要的经济方式是种植业和养殖业。农作物主要有稻谷、玉米，经济作物有沙松树。养殖业主要是养猪。

该村的房屋变化经历了两个阶段：一是 2004 年的民房改造；二是 2013 年的佤山幸福工程（安居工程）。两次都是在政府的主导下进行的。2004 年的是从茅草房到砖瓦房，属于危房改造。2013 年的工程则是结合安居工程项目与地方旅游发展进行的村寨重建。在这个过程中村寨景观发生巨大变化，同时村民的生计与社会结构发生变化。

第二章

传统佤族家屋的建造规则与空间组织都包含了民族生存的智慧与文化。佤族认为万物有魂。佤族的魂观分为两种，一种是个人的魂，认为人有魂则生，无魂则亡；另一种是全家的魂，家庭成员、庄稼和牲畜都有魂。佤族相信鬼神与人共存于同一空间之中，认为鬼怪会加害人，让魂丢失致病、死亡。另外，家中各种新来的东西也需要叫魂。因此为了个人健康和家庭顺利，佤族都需要叫魂。魂聚于人身和家里，个人和家庭才会健康幸福。所以，佤族对外部世界的认知是充满危险的，时刻都在为生存斗争。为了躲避鬼怪，佤族则需要举行各种仪式来与鬼神沟通，通过献祭来送走恶鬼；同时祈求神灵护佑方可得到庇佑与生存空间。

家屋是则是举行各种仪式的空间。在鬼神信仰的观念下，家屋的营造与空间布局、家具安置都是考虑到仪式祭祀的需要。由鬼神信仰下衍生的家屋空间，与反映了佤族的社会结构。家屋空间的分配除了考虑长幼性别之外，还要注意神圣与世俗之别。老人是佤族社会赐予福佑的阶层，同时是家中长者。无论在祭祀场合或日常生活中，后辈得尊重长者，遇事必须先问父母老人，请示神灵，占卜看卦后再行事。家屋空间体现了鬼神观念衍化出的社会阶序。

在信仰鬼神的观念下，家屋是村寨的表征。通过村寨仪式与家屋仪式的对比，发现村寨格局、仪式过程与家屋仪式具有一致性。整个村寨在仪式中，由村中老人组成祭祀队，举行祭神仪式，共同努力家屋逻辑本身是佤族生存的基础单位。躲避灾害与追求幸福是佤族的生存意义，而家屋则是实现的方式与保障。因此，在佤族的鬼神信仰与灵魂观念下，家屋成为生存单位，追求福佑成为了其生存伦理。

第三章

佤族村寨的重建，不仅是国家工程同时也是地方政府配合县城的旅游项目。地方政府在执行国家的安居工程时不仅运用新型材料与建筑技术，同时将房屋设计融入民族特色，营造体现佤族的民族文化景观。因此，新屋的外观与内部空间的布局以及整体村寨的景观必须统一。另外，新屋内部空间的行为受到国家所推行现代化进程影响。地方政府采取多项活动来将国家意识形态（新农村建设）灌输到村民的生活中，家屋空间变成

规训场所。当地政府将全村的房屋统一建成竹墙红顶样式的二层房屋，第一层为半开放式意为让游客随意参观，对村寨的道路硬化与绿化植树方面。屋内专门设置厨房和厕所，为了配合节日旅游当地政府对村民家屋外部堆放物进行整理。

地方政府不仅对翻房屋外观设计，同时对屋内的空间使用进行规范化。首先是对火塘空间的干预。传统房屋（茅草房）时期火塘空间是具备休闲、会客、议事、休息、煮食和祭祀功能，人们都围着火塘生活。家中长幼秩序以火塘为界来进行空间安排。火塘是祭祀也是日常生活的重要工具，平时是不能随便移动，否则会使家人遭受以外。2004年的民房改造，全村住进了砖瓦房。地方政府为了预防火灾要求村民将自家的火塘移出屋外，村民就在屋旁搭建房间来安置火塘。除了防火以外，火塘的使用也会对房屋景观造成破坏。2003年村寨的青年人开始出外打工，从外面带来了新的生活用具与娱乐方式东西。随着电视、DVD机等进入，当地村民的娱乐方式得到改变，从以往串门聊天，变成如今打扑克和看电视。由于火塘的外移，火塘腾空的空间变成了客厅。火塘作为日常生活的空间逐渐退化为煮食的地方。为打造旅游生态村，倡导生态文明理念，当地政府为各户村民提供新型火炉，意图取代村民对火塘的使用。村民在使用新型火炉的同时，也使用电磁炉来煮食，虽然火塘仍然是煮食的工具之一，但它在日常生活中的地位逐渐弱化。同时，以火塘为界限的社会秩序也逐渐消解。日常吃饭也不再讲究长幼秩序。村民仍然保持火塘的祭祀功能。当地老人仍然认为火塘是每家必须得有得东西，每逢村寨人家祭祖、祭鬼神都需要将鸡猪放在火塘上烧。在祭祀仪式中人们都来往于火塘房间与客厅之间。

厕所的出现与猪圈的搬迁是国家卫生观念灌输的延续。国家要倡导一种观念，即整洁与卫生。新农村建设的其中一点就是有关村寨的卫生整洁。在接受国家卫生教育前，当地佤族并没有对人畜粪便有厌恶感。茅草房时期佤族房屋两层，上层住人，下层牲畜。人要解决内急要么到山上草丛，要么就在牲畜圈边解决。猪狗会将人的粪便给吃掉。人们会拿猪粪拿去施肥田地。另外，佤族以往饭前不洗手不勤洗澡和衣服，一件衣服穿一年。所以佤族是没有现代的肮脏概念。随着卫生知识的传播普及以及公共厕所的出现，当地佤族逐渐接受现代卫生的肮脏观念，注重个人卫生。1997年全村只有村小学有公厕，当时邻近小学的人家去学校的公厕解决。随后，砖瓦房时期各家在瓦房旁边搭建猪圈和厕所。如今村里各家的猪只统一养在集中的猪场里，在各家内部建立厕所，无非就是地方政府执行国家所倡导的卫生观念行动的继续。

地方政府对房屋空间的使用规范制定与举措，目的是推行国家现代化理念，制造民族景观的过程。围绕着家屋而制定的规范，其实村民已逐渐接受并实践于日常生活之中。

第四章

村寨的拆迁与重建过程其间的居住记忆成为村民的集体记忆，同时为他们在新家屋空间的基础上营造出属于自己的家屋空间的有力依据。同时，村民运用民族的信仰与禁忌等传统观念作为改造、增设与抵制新房屋的依据。村民在建构新家园的过程中，同时面对生计方式的变迁，出外打工成为主流，家中养殖和种植业已不能支付建房与生活的需求。另外，在新屋分配过程中出现的不公平感，导致村中矛盾激增，社区成员顿失归属感。

由于村寨重建中，村民依靠自身的亲属网络和人际关系，从各种渠道汲取资源来营造属于自己的家园。村干部、老人与外出打工的年轻人对于村寨的重建与未来的发展都有不同的看法。在村寨拆迁与房屋重建的过程中，不同的人将自身的想法投入到村寨和家屋的建设。村民在遵循传统习俗以外，还体现出各自的个性化追求，这体现在房屋内部的装修与院落的建设。

村民利用国家与地方政府给予的契机得到对家园的营造机会。村寨重建最后的景观实际上是地方政府与当地群众合力营造的。村民并不是一味抵制国家与地方政府的外力对自己家园的营造过程，而是在此基础上重新表达自身对新家园的设想并参与其中。

结语

笔者尝试对“空间”与“地方”这对概念进行再思考，认为空间与地方的对立分析框架需要注意在空间生产者与地方制造者之间的辩证关系，同时要注意村寨重建过程，国家与地方所主导的空间生产过程与百姓的地方制造过程是一体两面。安居工程本意为营造安全的居住环境，但作为一项工程要关注是其落实的过程及其产生的社会效果。在这个个案中，地方政府作为空间生产者，重组民族文化元素去制造旅游景观，同时佤族百姓也参与它的空间生产之中，并注入自身的想象来建构自己的新家园。

五、参考文献

（一）中文文献

1、社会历史调查

- [1]全国人民代表大会民族委员会办公室编：《云南沧源卡瓦族社会经济调查报告：卡瓦族调查材料之四》，全国人民代表大会民族委员会办公室，1958年3月至6月。
- [2]佤族简史编写组：《佤族简史》，昆明：云南教育出版社，1985年。
- [3]中国科学院民族研究所云南民族调查组，云南民族研究所编：《云南佤族历史调查材料：佤族调查材料之六》，中国科学院民族研究所云南省民族研究所，1962年12月。
- [4]中国社会科学院民族研究所编：《云南佤族社会经济调查材料：佤族调查材料之七》，

中国社会科学民族研究所，1980 年 3 月。

2、专著与论文集

- [1] (法) 布迪厄著, 蒋梓骅译:《实践感》, 上海: 译林出版社, 2012 年。
- [2] 包亚明主编:《现代性与空间的生产》, 上海教育出版社, 2003 年版。
- [3] 包亚明主编:《后现代性与地理学的政治》, 上海教育出版社, 2003 年。
- [4] 沧源佤族自治县概况编写组编写:《沧源佤族自治县概况》, 北京: 民族出版社, 2007 年。
- [5] (法) E·杜尔干著, 林宗锦、彭守义译:《宗教生活的初级形式》, 中央民族大学出版社, 1999 年。
- [6] 杜巍主编:《文化宗教民俗(首届中国佤族文化学术研讨会论文集)》, 昆明: 云南大学出版社, 2008 年。
- [7] 费孝通:《乡土中国 生育制度》, 北京大学出版社, 1998 年。
- [8] 方国瑜:《滇西边区考察记》, 昆明: 云南人民出版社, 2008 年。
- [9] 黄应贵主编:《空间、力与社会》, 中央研究院民族学研究所(台湾), 台北南港, 1995 年 12 月。
- [10] 蒋高宸编著:《云南民族住屋文化》, 昆明: 云南大学出版社, 1997 年。
- [11] (法) 克洛德·列维-斯特劳斯著, 张祖建译:《面具之道》, 中国人民大学出版社, 2008 年。
- [12] (美) 路易斯·H·摩尔根, 秦学圣等译:《印第安人的房屋建筑与家室生活》, 北京: 文物出版社, 1992 年。
- [13] 李洁:《临沧地区佤族百年社会变迁》, 昆明: 云南教育出版社, 2001 年。[14] (法) 马塞尔·毛斯(Marcelor Mauss) 著, 余碧平译:《社会学与人类学》, 上海译文出版社, 2003 年。
- [15] 米歇尔·福柯著, 刘北城、杨远婴译:《规训与惩罚: 监狱的诞生》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003 年。
- [16] (罗马尼亚) 米尔恰·伊利亚德著, 王建光译:《神圣与世俗》, 北京: 华夏出版社, 2002 年。
- [17] (美) 萨林斯著, 赵炳祥译:《文化与实践理性》, 上海人民出版社, 2002 年。
- [18] 魏德明:《佤族文化史》, 昆明: 云南民族出版社, 2001 年。
- [19] 汪宁生:《云南沧源崖画的发现与研究》, 文物出版社, 1985 年。
- [20] 夏铸九、王志弘编译:《空间的文化形式与社会理论读本》, 台湾: 明文书局, 1993 年。
- [21] 许烺光著, 王芄、徐隆德合译, 国立编译馆主译:《祖荫下: 中国乡村

的亲属、人格与社会流动》，台北市：南天书局有限公司出版，（民 90）2001 年 7 月初版。

[22]杨大禹、朱良文编著：《云南民居》，北京：中古建筑工业出版社，2009 年。

[23]阎云翔著，龚小夏译：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系》，上海书店出版社，2009 年 1 月。

[24]云南省设计院编写组编：《云南民居》，北京：中国建筑工业出版社，1986 年。

[25]杨福泉：《火塘文化录》，云南人民出版社，2000 年。

[26]尤小菊：《民族文化村落的空间研究：以贵州省黎平县地扪村为例》，北京：知识产权出版社，2012 年。

[27]云南省民间文学集成编辑办公室编：《佤族民间故事集成》，云南民族出版社出版，1990 年。

[28]赵富荣：《中国佤族文化》，北京：民族出版社，2005 年。

[29]赵富荣：《佤族风俗志》，北京：中央民族大学出版社，1994 年。

[31]张江华，张佩国主编：《区域文化与地方社会：“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集》，学林出版社，2001 年。

3、期刊与会议论文

[1]白志红：《安居工程为何不安——配套民族政策的缺失对边境少数民族文化影响研究》，载《北方民族大学学报（哲学社会科学版）》，2014 年第 3 期。

[2]陈亚颀、余明九：《西双版纳傣族文化的空间隐喻》，载《学术探索》，2009 年第 1 期。

[3]蔡筱君、张兴杰、夏铸九：《重读达悟家屋：达悟家屋之空间生产》，收录于中国建筑学会建筑史学分会编：《建筑历史与理论 第六、七合辑》，北京：中国科学技术出版社，2000 年，第 217-253 页。

[4]何撒娜：《20 世纪 80 年代后中国西南少数民族的人类学研究述评》，载《西南民族大学学报（人文社科版）》，2008 年第 7 期。

[5]河合洋尚：《景观人类学视角下的客家建筑与文化遗产保护》，载《学术探索》，2013 年第 4 期。

[6]陆元鼎：《从传统民居建筑形成的规律探索民居研究的方法》，载《建筑师》，2005 年第 3 期。

[7]陆元鼎：《中国民居研究的回顾与展望》，载《华南理工大学学报（自然科学版）》，1997 年第 1 期。

[8]李永祥：《现代化对彝族土掌房的冲击——云南丕且莫村的案例》，载《民族研究》，2008 年第 3 期。

[9]刘芳、郭锐：《关于云南农村安居工程中民族文化支点的理论思考——以云南省思茅

- 市西盟、澜沧二县实施茅草房改造为例》，载《云南行政学院学报》，2006年第6期。
- [10]刘志扬：《居住空间的文化建构：白马藏族房屋变迁的个案分析》，载《民族研究》，2011年第3期。
- [11]李国明、杨宝康：《佤族研究综述（1990-2005年）》，载《文山师范高等专科学校学报》，2006年第19卷第3期。
- [12]李莲：《全球化背景下佤族社会文化的变迁——以“魔巴”为中心的民族志》，载《思茅师范高等专科学校学报》，2008年第24卷第5期。
- [13]农辉锋：《家屋的建构与人观的叠合一宜州“百姓人”家屋文化研究》，载《广西民族学院学报》，2004年第6期。
- [14]文军、黄锐：《“空间”的思想谱系与理想图景：一种开放性实践空间的建构》，载《社会学研究》，2012年。
- [15]汪原：《关于<空间的生产>和空间认识范式转换》，载《新建筑》，2002年第2期。
- [16]徐华龙：《佤族鬼魂信仰与鬼话形态》，载《思茅师范高等专科学校学报》，2006年第22卷第5期。
- [17]杨宝康、周家瑜：《佤族原始宗教与伦理道德的关系》，载《云南师范大学学报》，2005年第37卷第5期。
- [18]杨宝康、贾云忠：《佤族丧葬习俗的文化背景与社会功能》，载《思茅师范高等专科学校学报》，2005年第21卷第1期。
- [19]禹崇泉：《“万物有灵”论在佤族道德规范中的地位与作用》，载《民族艺术研究》，2005年第1期。
- [20]杨小柳：《建构新的家园空间：广西凌云县背陇瑶搬迁移民的社会文化变迁》，载《民族研究》，2012年第1期。
- [21]郑震：《空间：一个社会学的概念》，载《社会学研究》，2010年第5期。
- [22]赵永忠：《建国以来大马散佤族宗教文化的变迁——以民居变化为载体的考察》，载《红河学院学报》，2013年第11卷第3期。
- [23]张跃、刘娴贤：《论怒族传统民居的文化意义——对贡山县丙中洛乡和福贡县匹河乡怒族村寨的田野考察》，载《民族研究》，2007年第3期。
- [24]周家瑜：《近二十年佤族原始宗教研究综述》，载《保山师专学报》，2008年第27卷第3期。
- [25]邹德慈：《什么是城市规划》，载《城市规划》，2005年第29卷第11期。
- [26]邹德慈：《再论城市规划》，载《城市规划》，2006年第30卷第11期。

4、学位论文

- [1]刘子恺:《「栽新房」(sum nyiiex sog): 云南班洪佤族「房子」的社会建构》,台湾国立清华大学人类学研究所,1998年。
- [2]谭本玲:《箐口村哈尼族蘑菇房变迁的文化研究》,昆明:云南大学,2009年。
- [3]王伟正:《水族家屋空间研究:以贵州双星水族村为例》,广州:中山大学,2011年。
- [4]施红:《家屋的生命周期:云南勐腊傣族住居文化》,昆明:云南大学,2011年。
- [5]孙彦亮:《佤山生产方式与佤族民居建造》,昆明理工大学,2008年。

(二) 英文专著与期刊:

- [1]Henri Lefebvre: *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith).Oxford: Blackwell, 1991.
- [2] Carsten, Janet and Hugh-Jones, Stephen: *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- [3]David Harvey: *Justice, Nature and the Geography*. Oxford: Blackwell,1997.
- [4]Setha M. Low and Denise Lawrence-zuniga: *The anthropology of Space and Place:Locating culture*. Oxford: Blackwell,2003.
- [5]Taylor, Peter J,“Places, Spaces and Macy’s: Place-Space Tension in the Polictical Geography of Modernity” *Progress in Human Geography*, Vol. 23, Iss. 1,1999.

海外潮人商业网络的构建与运作： 以槟城潮商公所为中心（1933-1957）

林伟钿（华侨大学华侨华人研究院）

一、有关课题的研究综述

1、关于新马华人商业的研究

研究著作有宋旺相的《新加坡华人百年史》（1923年），该书是第一部分比较完整的新加坡华人史，作者以编年体的方式记述了新加坡从1819年到1919年华人社会的一些重大事件。维多·巴素（Victor Purcell）博士的《马来亚华侨史》（1950年），记述了二战及之前的新马华人历史，分别对槟榔屿、马六甲、新加坡、马来各邦的华人历史进行了记述。这两本著作都有介绍新马地区的华商贸易概况，但没有专辟华商专题章节对该地华人商业进行探讨。

七十年代，日本学者今堀诚二的《马来亚华人社会》（1974年）一书，侧重对华人社会的组织和特性研究，作者对槟城的华人社会分析，着重讨论福建帮、广府帮、客家帮和槟城的华人手工业组织。将其视为特定的方言族群华人垄断某一行业的行为，分析组织的成立、演变与管理阶层的成员背景。但他根据华人社团由商人领导的特点，认为这些社团是垄断性的商业基尔特（Commercial Guild）的看法，显然混淆商人领导与商业垄断的概念。

八十年代，林水椽、骆静山等人合编的《马来亚华人史》（1984年）是对新马华人的政治、经济、文化、教育等领域进行了一个长时段的脉络梳理。书中第九章阐述了新马华人商业经济发展的概况，运用多种数据表格反映新马华商各时段经济变化趋势。

九十年代，华侨通史类的著作大多辟有讨论两次世界大战期间东南亚华侨商业经济情况章节。如林远辉、张应龙的《新加坡马来西亚华侨史》（1991年），吴凤斌主编的《东南亚华侨通史》（1993年）都分别论述了1929-1933年世界经济危机对马来亚华商经济的冲击及影响。此外，作为通史类的著作，颜清湟的《新马华人社会史》（1991年）则对早期新马华人所从事的商业模式进行分析。

上述的著作比较偏重从宏观角度对新马华人商业活动进行一般性的历史描述，能够使我们对新马华人商业历史有一个整体的认识，但是尚未涉及到华人商业社会结构机制的分析。

2、关于跨地域华商网络的研究

华商网络是指包括中国大陆在内的全世界华人之间的商业经营关系网络，以及由此而形成的各种商业联系。自二十世纪九十年代以来，许多国家及地区学术界对海外华商

及跨地域华商贸易网络的研究成果不断涌现，出现了不少具有学术分量的专著。

二十世纪九十年代，由中国大陆、台湾、日本学者组成的课题组在运用中外史料和文书档案，对十九世纪末二十世纪初日本、台湾、东南亚等地区华商经贸网络的研究方面取得了较高水平的成果，如日本学者市川信爱教授和厦门大学戴一峰教授主编的《近代旅日华侨与东亚沿海地区交易圈：长崎华商“泰益号”文书研究》（1994年）一书，书中第三章“‘泰益号’与东亚沿海交易网络”以“泰益号”为个案研究，阐述了十九世纪末至第二次世界大战前日本长崎华商与台湾、上海、大连、营口、厦门等地的贸易网络及其结构特点，进而分析了东亚沿海华商网络的运作模式，这给笔者探讨东南亚与潮汕侨乡的华商网络的运作模式提供了借鉴。

包乐史教授的《巴达维亚华人与中荷贸易》（1997年）是当代西方史学家对明清时期中国帆船海外贸易研究的一大力作。作者论述了18-19世纪海外华商贸易网络的形成，探讨了荷兰东印度公司是如何将海外华商的航海贸易网络并入其贸易体系当中，并对几位与荷兰东印度公司有接触往来的海外华商进行个案研究，从中试图阐释当时海外华商的能力及其局限。¹

滨下武志教授的著作《香港大视野：亚洲网络中心》（1997年）从经济地理学的角度，强调对地区关系网络的研究并指出香港是“洞察亚洲变化的重大线索”。作者主张研究东亚和东南亚的历史，不要被现有的地区划分所限制，“而是应因分析范畴自然定出地区范畴，以便分析地区的动力”。作者的另一著作《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》（1999年），则从一个全新的角度，以中国传统的朝贡贸易体系为基点，运用国际经济圈的理论，分析论述了以中国为中心的近代亚洲经济圈的状况，兼及亚洲经济圈与西欧美国经济圈的关系，开创了新的研究领域。

刘宏教授的《中国—东南亚学：理论建构·互动模式·个案分析》（2000年）一书，对新加坡等地的商会等华人社团及其领袖进行了深入访谈与调研，考察了华商社团的运作、社会资本与在此基础上的海外华人跨国网络。

上述著作从地区网络、国际经济圈理论等方面构建起海内外华人跨界商业网络及其互动模式。与此同时，学者们也发表了许多关于华商网络研究的论文。

龙登高的《论海外华商网络》（1998年）对海外华商网络的渊源、发展历程以及维系华商网络存在与运作纽带的人际信用做了探讨。颜建发（《东南亚华人的商业网络与企业经营策略》1997年）分析了华商网络下华人企业的经营策略，作者指出华商所依赖的社会经济网络有五种：基于姓氏亲属连带的宗亲会、基于地域关系的同乡会、基于方言标准的同乡会、基于行业利益的商会以及基于同学关系的同学会。²

1 聂德宁：《明清海外贸易史与海外华商贸易网络研究的新探索：（荷兰）包乐史著〈巴达维亚华人与中荷贸易〉评介》[J]，中国社会经济史研究，2000年第3期。

2 笔者认为，二战前东南亚华商所依赖的更多是前四种社会经济网络。

从研究角度来看，林其燊（《文化·商帮·网络》1998年）从文化的角度，指出华商关系网络是海外华人经济得以生存和发展的成功之道，华族文化特有的价值和伦理中心主义经过数千年的演化在近现代人际关系上形成了以亲缘、地缘、神缘、业缘和物缘这“五缘”为纽带的社会网络，“五缘”文化与中国商帮以及海外华商网络之间的关系密切。而蔡林海的《华商网络的起源》（2000年）认为海上丝绸之路贸易是伊斯兰商业网络和中国商业网络的结合，并认为海上丝绸之路和民间海上贸易是华商网络的重要渊源。从海上丝绸之路入手研究华商网络的角度有其独到之处，值得借鉴。

对于海外华商网络的发展轨迹研究，刘权、罗俊翀（《华商网络研究现状及其分析》2004年）将海外华商网络分为三个阶段：一是早期以方言和地域为特征的海外华商网络。二是20世纪以来，以华文汉字为媒介的全国性、区域性海外华商网络。三是20世纪末以来，以国际性和互联网为特征的现代海外华商网络。

对于海外华商网络的构成及特征研究，张禹东教授（《海外华商网络的构成与特征》2006年）认为华商网络从不同的侧面看具有不同的构成，不能一概而论，并且华商网络具有两个方面的特征：封闭性和开放性的统一体、确定性和不确定性的统一体。唐礼智、黄如良（《海外华商网络分析及启示》2007年）认为家族企业既是海外华人的基本单位，也是构建华商网络的核心；华商网络具有民间自发性、互惠互利性、开放包容性、灵活高效性和被动从属性五个方面的特征；华商网络在拓展海外市场、实施产业扩张、筹集资金和规避风险方面都具有重要的作用。

对于商会组织与跨地域华商网络研究，刘宏教授的《新加坡中华总商会与亚洲华商网络的制度化》（2000年）一文中指出：新加坡中华总商会在亚洲华商网络的制度化中有重要作用，它是联接东南亚和东亚华商网络的关键性枢纽。陈来幸（《通过中华总商会网络论日本大正时期的阪神华侨与中日关系》2000年）强调，阪神地区的华商在加入以华商联合会为总机关的世界商会网络后，才获得了官方以关防方式提供的信用及网络向四海无限展开的可能性。李培德近十年发表的两篇论文《福建商人的香港网络：兼论旅港福建商会、福建同乡会》（2005年）及《香港的福建商会和福建商人网络》（2009年），都以福建商会为研究对象，前者主要讨论了香港福建商会特殊的组织网络结构；后者则侧重于探讨二次大战前香港福建社团包括旅港福建商会和旅港福建同乡会在缔结中国、东南亚和香港的福建商人网络中所发挥的作用及其角色的变化。

此外，近十多年来，也有部分博硕士研究生选取华商网络作为学位论文的选题方向，如邓建光³、罗俊翀⁴、胡晓玲⁵等人的硕士学位论文都探究了东南亚华人商业网络的形成、

3 邓建光：《二战前新、马华商及其经贸网络的形成、发展与变化》[D]，厦门大学硕士学位论文，2001年6月。

4 罗俊翀：《论海外华商网络的形成和发展：以东南亚为例的研究》[D]，暨南大学硕士学位论文，2005年5月。

发展与转变的历程。厦门大学博士生蒙英华的学位论文《海外华商网络与中国对外贸易：理论与证据》（2008 年）则是从国际贸易学的角度出发，重点对海外华商网络进行理论与实证研究，探讨海外华商网络在国际贸易中的经济效应、信息交流与合作机制等问题。

上述文献不仅回顾了海内外华商网络的发展历程，阐述了海外华侨华人、港澳台同胞同中国大陆的商业贸易网络，既有宏观理论探讨，又有微观个案实证研究，并且以新的视野、新材料对华商网络进行深层次的研究。由此可看出跨地域华商网络问题似乎成为研究的热点，华商网络研究伴随着经济发展而逐步深入。

总体上看，学术界对华商网络的历史渊源的研究已有较多的成果，这些成果对全面认识华商网络和构建华商网络研究理论有着重要意义。已有的研究大多数是论述海内外华商网络的形成、发展与转变，但是对于某一方言族群如何构建起跨地域商业网络的研究则略显淡薄，尤其是对于潮汕方言族群所建立的跨地域商业网络的具体实证和案例分析还有待加强，这些都为笔者的研究预留了空间。

3、关于潮商及潮人商业网络的研究

其一、关于潮州商人的研究，一方面是本土潮商研究，如林济教授于 2008 年出版了一部比较全面论述和评价潮商历史的学术专著《潮商史略》，该书以时间顺序为经，以区域潮商的发展概况及潮商代表人物的经贸活动为纬，脉络清晰，系统严密，史证丰硕。在第四章中，作者论述了潮人的早期东南亚移民历史到近现代移民高潮，东南亚潮商随着兴起的过程，以及对汕头开埠通商及近代中国海商贸易的变迁，以暹罗潮商为中心的跨过贸易网络的介绍，并在最后一章重点阐述了近现代海外潮汕的国家认同、文化认同与潮商组织的发展。

黄挺教授的《潮商文化》（2008 年），作者运用文化人类学和历史学的理论的方法，把文化研究和商帮研究结合起来，论及潮汕的区域文化、商人群体和两者的关系，把潮州商帮崛起和发展的历史脉络，放到中国传统文化大背景下进行研究，探讨地理环境、宗族历史变迁及民间宗教信仰等如何造就潮商的观念形态、行为方式、从而使潮州商帮得以成为一个为世人公认的、有特殊的群体。

对于潮汕侨乡本土的潮商研究，除了上述专著梳理潮汕本土商人的发展脉络外，蔡鸿生教授与陈景熙老师都讨论了清代早期到中期国内潮商的贸易情况。蔡鸿生教授将潮商研究视野投向国内潮州商人会馆上，在其《清代苏州的潮州商人》（1991）一文中指出“国内市场也是潮商重要的活动领域”，作者通过对苏州清碑《潮州会馆记》的释证，探析了清中期潮州和苏州两地的贸易往来，并根据该碑刻文献从苏州潮州会馆的创制规模、声势及作用，说明清中期潮商在江南一带的贸易盛况。而陈景熙老师（《妈祖信仰与清代潮州海商网络》）则是从宗教信仰的角度阐释了妈祖信仰与清代潮州海商网络的

5 胡晓玲：《东南亚华人经济网络的形成、发展与转型研究》[D]，中南民族大学硕士学位论文，2008 年 5 月。

关系，文中指出潮州海上贸易商人先后在苏州、上海、澄海、新加坡、汕头五地，建立起崇奉天后圣母的潮州商人组织，这些商人组织当中，旅外组织与本土组织之间，各旅外组织之间，存在着横向联系，结成了商贸网络。该论文对笔者所探讨的海内外潮人跨地域商业网络具有一定的借鉴意义。

1860年汕头开埠，成为重要的沿海港口城市，汕头的经济地位在近现代以来不断提升，部分学者便从潮汕金融、商业组织的角度进行分析，陈景熙老师的硕士论文《官方、商会、金融行会与地方货币控制权：以1925年“废两改元”前后的汕头为例》（2002年），详细考察了地方货币控制权由地方金融行会易手于官方、商会的历史现象。随后，也发表了相关的论文《清末民初地方虚位币制研究：以潮汕“七兑银·七兑票”为个案》（2003年）。黄挺教授的《1933-1934年金融危机中的汕头市商会》（2003年）则是考察了汕头市商会在1933—1934年金融危机中的表现。

另一方面是海外潮商研究。冷东教授所著的《东南亚海外潮人研究》（1999年），作者借鉴美国历史学家特纳的边疆理论及施坚雅的区域社会理论，将历史学与区域社会经济史、地理学、人口学、民族学、社会学等学科结合起来，考察海外潮人的活动及从中所反映的潮汕地区社会经济、文化的特定。其中对东南亚海外潮商的成就、潮商经济组织的运行机制做出探讨。

此外，近年来有些学者对香港潮商的发展历程研究也做了有益的探讨，如吴巧瑜教授的博士学位论文《民间商会社会治理功能的变迁研究》（2011年）通过追述香港潮州商会90年的发展变迁，展现了香港潮州商会从一般性的地缘商人团体演变为当今香港突显社会治理的工商团体的发展历程。在该文中，作者通过详实的田野调查资料，考察了潮州商会存在的合法性、商会的内部治理结构、商会的社会网络及商会的外部制度环境等。吴巧瑜教授的《互助扬仁爱：香港潮商互助社的发展变迁及其地方治理功能》（2012年）一书，则是从潮商团结互助的角度出发，对互助社在新的条件下与时俱进，加强与内地潮商交流、以爱国爱港爱乡为新宗旨的职能进行了阐述。

周佳荣教授进一步拓展香港潮州商会的研究，在其《香港潮州商会九十年发展史》（2012年）一书中，考察了商会的内部结构、规章制度等，利用商会历年周年纪念特刊、香港潮商简史等史料论述和分析了潮商创办商会、为会员和乡亲拓展商机，到推动国际贸易、扩大香港与东南亚的商贸往来，建立资助各种文教基金、支援家乡、等多方多面的工作。由上述关于香港潮商研究文献可知，香港潮商在近现代以来与潮汕及东南亚潮人所建立的经济贸易网络，这给笔者提供了重要的参考资料。

上述学术成果，为笔者理清了大陆本土与海外潮商发展演变的历史脉络，提供了值得尊敬的学术史文献。

其二，关于潮人商业网络的研究，对于潮人族群跨地域商业贸易网络的研究，在一定程度上亦即对潮商所构建起来的“汕—香—暹—叻”贸易体系的研究。自二十世纪九

十年代以来,滨下武志教授、林风先生、袁伟强先生、蔡志祥教授、林济教授、王绵长教授、陈景熙博士等人开始对该贸易体系进行研究。

林风先生的《“香叻暹汕”贸易体系的形成及其历史作用》(1991年),系统介绍了该商业贸易体系的形成的历史背景、经过,其多变贸易和经营的特殊性,汕香暹叻四港口的行业组织活动及其该体系所起到的历史作用。

部分学者对黄利家族的商业往来文书、契据、族谱等原始文献进行整理,并撰一系列论文。如王绵长教授的《黄利家族创业方针及其区域性经营:对港、泰、中、新、马、越经贸的贡献》(1997年)、《泰华家族资本的一个典型:陈黄利》(1997年),袁伟强先生的《陈黄利家族发展史及其社会功绩》(1997年),蔡志祥教授的《兄弟间的竞争:乾泰隆行与其联号》(2000年)、《商业契据与商业网络:汕头、香港和东南亚的商业关系(1900-1950)》(2003年)等文章从跨地域的视角下对陈黄利家族所构建的汕-香-暹贸易圈做了有益探讨。

王绵长教授的《泰国华商:开创南北行及其对香港转口贸易的贡献》(2003年)明确指出一战前,暹罗潮商黄利家族已在暹罗、香港、汕头、新加坡、槟榔屿、西贡之间建立了相当完整的区域性商务网络。林济教授(《近代潮商的汕—香—暹—叻国际贸易与商人组织》(2006年))认为近代潮商在国际贸易竞争中的成功在很大程度上要归功于其强大的市场网络,而这种强大的市场网络正是以发达的商人组织为基础,从而使近代潮商能够主导汕—香—暹—叻国际贸易,并以雄厚的实力雄踞南中国及香港、东南亚商界。

此外,滨下武志教授从香港、新加坡作为通商中转站的地位出发,在其《中国近代经济史研究:清末海关财政与通商口岸市场圈》(2006年)专著中辟“作为转口港的香港、新加坡”专节补充研究该贸易体系。而陈景熙老师的《德教海外扬教与“香叻暹汕”贸易体系》(2008年)文章则是从民间宗教传播的角度出发,探讨侨乡宗教输出与潮州族群的商业网络间的关系,从而拓展了“香叻暹汕”贸易体系的研究。文章以德教海外扬教为案例,指出潮汕侨乡宗教的输出,依托了“香叻暹汕”贸易体系,与此同时,扬教诸生均有着商业背景,在建立其宗教网络的前提下,又将宗教人脉作为拓展商机的社会资源加以运用。

由上可知,学术界对近现代的汕头、香港、新加坡、泰国的潮商同业组织已经做了相对深入研究,而对于北马的潮人的商贸活动,尤其对“汕-香-槟”贸易网络及槟城潮商同业组织的研究还比较缺乏,这给后来者留下一定的学术拓展空间。

4、关于槟城华人商业的研究

其一、关于槟城华人商业经营的研究,研究的内容主要包括华商如何承包税务,华人之间如何合作又相互竞争的关系。如库甚曼(J.W.Cushman)、吴小安等人均重视槟城华人的网络联系,视其为华人发展事业的首要条件之一。

库甚曼认为槟城作为英国治理的殖民地，拥有法治和商业的基础设施，条件较临近地区完善，因而成为华人建立商业总部的首选。作者以许泗漳家族于泰国南部和槟城的发展为例，认为许氏家族在地理上有其双重性。他们的政治活动在泰国，大部分经济活动却在槟城，让他们得以在泰国的西南岸维持政治优势，又可以通过槟城进入区域之间的华人网络，形成其家族的发展特色。⁶

相较于库甚曼对华人的多重性的理解，吴小安教授重点分析海外华人商业网络与权力构建的关系，思索这两者在吉打与槟榔屿的作用。此外，作者还进一步论证，华人的网络互动并不局限于华人之间，华人也和土著及西方人建立网络，发展事业。⁷

此外，关于槟城华人商业组织机构，不得不谈及槟城中华总商会 100 年来对槟城华人商业活动所作出的贡献。吴龙云的《遭遇帮派：槟城华人社会的跨帮组织研究》（2009 年）著作第四、五章探讨了中华总商会成立及改组的原因，论述了商会所承担的主要活动事项，说明商会的作用及该商会作为跨帮组织在其实际运作过程中的意义。

其二，关于槟榔屿潮商公所的个案研究，当前已有的研究性学术成果甚少，主要是槟城的陈剑虹、王琛发等前辈做过研究。

20 世纪 90 年代中期，王琛发博士的《潮商公所的历史沿革》对槟榔屿潮商公所的历史发展轨迹做了梳理。在此基础上，作者借鉴日本学者今堀诚二探讨槟城商业基尔特社团的理论范式，其近年研究成果《二战以前的槟榔屿潮商公所：未完成的潮汕—槟榔屿贸易基尔特》（2013 年）一文中，指出 1930 年代初期潮商公所作为香汕郊商人的组织，是以维护商业资本为中心而组织的团体，由于 20 世纪前半叶的国际局势，潮商公所原来所趋向香汕郊商业联盟体的性质，实难以在不断的动荡演变之中维持下去，最终无法形成潮汕—槟城贸易垄断团体。该文章初步探讨了二战前槟城—潮汕商人的商业贸易往来，为笔者提供了重要的参考价值。

2010 年，陈剑虹老师的《槟榔屿潮人史纲》著作问世，该书记述了槟榔屿潮州人两百多年的历史，展现了潮州人在槟榔屿立足、扎根和行使公民权利的过程。作者在传统的历史方法论基础上，运用现代科学各领域的理论和方法，将槟榔屿的潮州人与事的历史，放置在华人史和马来西亚史的广大时空里，做宏观的研究和论述。其中第三章第一节“潮商社区的塑形与制度化”探讨了 20 世纪上半期槟城华人社区的经济变迁，作者通过剖析槟榔屿与中国的区域贸易往来，以香汕郊和潮商公所为讨论对象，探讨这一时期潮商社区的塑形和结社经过。陈剑虹老师对香汕郊及潮商公所的探讨，为后来者了解 20 世纪上半叶潮商公所的历史提供了重要的资料，同时启发笔者对潮商公所与汕-香-叻

6 J.W.Cushman, "The Khaw Group: Chinese Business in Early twentieth-century Penang" *Journal of Southeast Asian Studies* VolXVII, No 1, 1986.

7 Wu Xiao An. *Chinese Business in the Making of a Malay State, 1882-1941: kedah and Penang*. London: New York :Routledge Curzon, 2003.

-暹所构成的商业网络研究展开进一步探讨⁸。

综上所述,从研究领域来看,学术界前辈关于新马华人商业网络及商会活动既有宏观研究,也有微观个案研究,对全面认识华商网络和构建华商网络研究理论有着重要意义;从研究视野来看,对于潮人商业活动研究,大多数研究者能从全球视野出发,勾勒出海内外潮商的经贸网络。但存在的问题是对海外华人商业社团的运作机制及其参与“香-叻-暹-汕”贸易网络的个案研究略显不足,特别是对于“汕-槟-叻”商贸网络仍未有过探讨,这给笔者留下一定的学术拓展空间。在资料的使用方面,较少使用海内外潮商组织团体自身的会议记录、收支账簿、组织章程等原始档案来进行研究。

基于以上启发,本文选择槟城潮商公所作为个案研究,通过对潮商公所的会议记录、收支账簿、汕头民国商会档案等文献进行系统深入分析,并结合相关的纪念特刊,考察该公所在 1933 年到 1957 年这一时期的发展变化,做出历史脉络的梳理,进而对潮商公所的运作机制及与汕头、香港、新加坡、泰国等地的商业往来过程进行分析,并以此为切入点,探讨海外华人商业网络建构过程及其运作机制。

二、论文各章节介绍

本文选取马来(西)亚槟城潮商公所作为个案研究,通过对潮商公所的会议记录、收支账簿、汕头民国商会档案等文献进行系统深入分析,并结合相关的纪念特刊,考察该公所在 1933 年至 1957 年这一时期的发展变化,做出历史脉络的梳理,进而对潮商公所的运作机制及与汕头、香港、新加坡、泰国等地的潮人商业往来过程进行分析,并以此为切入点,探讨海外潮人商业网络建构过程及其运作机制。

文章分为导论、主体、结语三个部分。

第一部分为导论,亦即本文第一章,主要介绍本文问题的缘起、选题依据、海内外华商网络学术史以及研究资料的来源和主要的研究方法。

第二部分为本文的主体部分,分三个章节。

第二章“潮商公所成立的社会历史背景”,分别从“潮汕侨乡与香港的商业概况”、“槟城社会商业的发展概况”、“潮人族群的国际贸易圈”三个方面论证和说明马来亚槟城潮商公所成立(1933年)之前潮汕侨乡、香港、槟城潮人社会以及潮商来往贸易活动的基本情况,为下一章对潮商公所的研究做出铺垫。

第三章“潮商公所的发展历程”,对槟城潮商公所在 1933-1957 年这段期间内的成

8 此外,介绍潮商公所历史发展的资料性文章,仅有屈指可数的介绍潮商公所历史发展的资料性文章,这方面当首推由潘醒农主编,于 1950 年出版的《马来亚潮侨通鉴》中署名品仙的《槟榔屿潮商公所》短文,该文简要介绍潮商公所于 1933 年成立的经过、创建会址、抗战停办、战后复兴等经过。同一时期,许武荣的《马来亚潮侨印象记》(1951 年)中的“潮人在槟城之农工商渔业”及“潮商公所”略带提及槟城潮商公所创办历程。

立、停办、复办与转折发展进行梳理，在此基础上，结合槟城潮商公所的会议记录，探讨潮商公所的会务运作及其运作机制的健全与完善。

第四章“槟城潮人商业网络的构建与运作”，通过梳理槟城潮人商业网络建构历程及其运作机制，进而分析海外潮人商业网络在二战后所做出的相应调整。

第三部分为结语，亦即本文第五章“海外华人商业网络的形态及其特点分析”，试图本文探讨的问题进行概括和总结。

本文研究表明，在1933年至1957年间，潮商公所的会员从最初从事“香汕郊”贸易的出入商到1946年潮商公所修订新章程，扩大组织成员打破狭隘的“香汕郊”界限后，潮汕公所才成为槟城全体潮州籍商人之组织，与此同时，也完成了“香-汕-槟-叻”商业贸易体系的建构。1950年代，随着潮商公所运作机制的调整、国际体系的变动、槟华社会的转型，海外潮商与中国侨乡逐步失去联系，海外潮人商业网络也处于不断调整之中。

附核心史料原文：

到会职员签名于下：

南通陈梦灵、鸿裕栈郭潮逢、倪两兴倪宏楫、三合兴杨和辉、恒记栈林贵亭、德发苏倬英、承福兴林为国、林德利李维章、兴中林慎馥、乃裕口潮松

计一十位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

议程列左

（一）覆准前期议案

（二）检讨码头公会改订工价表事

（三）出入口商公会邀商扣皮及票落事

讨论事项

（一）覆准前期议案。由记录将本所第八次职员会议案宣读，众认无错。通过。

（二）检讨码头公会改订工价事。主席报告接码头公会自行改订唐山杂货工价表，因时关报悉该会声明本月底如无反对，下月起施行，故今晚开会讨论之。该工价表经席众查阅，以每担货仍按四角，认为太高，各唐山郊数月来到货寥寥，因为商情不景气所影响，但亦因起脚费高，加重成本，增加货品推销困难，认为兹事体大，议决：派定主席总务日内参加四商团关于工价会议，并协定每担货工价不超过两角为原则。通过。

（三）出入口商公会邀商扣皮及票落事。议决：派主席总务出席参加。通过。

闭会

民国卅六年十一月八日 主席陈梦灵

中华民国卅六年十一月八日下午八时在本所开九次职员会议

(第 6-8 页)

议程如左

- (一) 覆准前期议案
- (二) 报告十月份进支账目
- (三) 讨论积欠月捐事
- (四) 什事

到会者签名如下

南通陈梦灵、倪两兴倪宏楫、三合兴杨秋辉、乃裕公司萧季毅、林德利李维章、光丰许典寿、承福兴林为国、恒记栈马文标、兴中公司代表林慎馥

计九位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

- (一) 覆准前期议案。宣读通过。
- (二) 报告十月份进支账目事。由查账员将查过之本所十月份进支表当席报告，众无异议。通过。

(三) 讨论积欠月捐事。主席报告十八名会员积欠月捐事。议决：通函限期缴交，如仍未缴交，提出特别大会讨论，特别大会预定十二月六日召开。通过。

(四) 什事

- (甲) 主席提出对飞机标冬菜、满记付(腐)乳二货要求津贴事。议决：通过。
- (乙) 主席报告南商公会本年九五回佣，屡催不汇，连代收酱料输出业公会五百余元亦不汇事。议决：电催，通过。

(丙) 主席报告参加四商团议货件扣皮及索落事。经将本所所原定扣皮则例，略加修改，候印发。

至此闭会。

(民国)卅七年元月七日 陈梦灵

中华民国卅六年十二月十三日下午八时半在本所开特别所员大会

(第 9-11 页)

议程列下

- （一）覆准前期议案
- （二）报告将与香港同化罐头公司订约推销该公司出品事
- （三）讨论所员积欠月捐事
- （四）临时动议

到会者

鸿裕栈郭潮逢、源香钟木荣、陶裕卢赞绪、松发陈汉清、炎源黄阿佑、承福兴林为国、东兴方友庆、乃裕萧季毅、南成张炳坤、兴中林慎馥、泉成刘锦波、益和隆秦昌益、潮利亨马瑞国、恒记栈林为仪、林德利李维章、倪两兴倪宏楫、大兴黄谄松、振德黄谄德、再合兴许自翔、源发行张倬人、联德利柯旭南、南通陈梦灵、顺泰林守泰

计廿三号 主席陈梦灵 记录吕荫庭

（一）覆准前期议案。主席宣布议程后，记录宣读一月十一日常年大会议案。通过。

（二）报告将与香港同化罐头公司订约推销该公司出品事。记录报告本所各员号曾与该公司代表谈商二次经过，及各员号对该公司原提约文案拟修改六点。本所业将该拟修改六点纳入约文，并重新起草，通交由该公司代表迳寄该厂，是否再加折衷，将俟该公司签发，本所交与该公司约文案底稿，当席宣读，众无异议。通过。

（三）讨论所员积欠月捐事。主席报告，所员积欠月捐，如何办理，章程无明文规定，职员会无权执行，本所常年大会不久召开，对欠月捐事项，应议定办法，以便整理云。

记录报告所员有欠月捐，十二月份止，（开会日）计廿三号，收单积五十四条，共银三百一十元，逐条报告。

又报告松兴号来函，原系开始员号，未能复业，请求豁免月捐，保留所员席位等情，原函宣读，遂付讨论，结果议决如此：

一、所员字号不存者，积欠月捐及所员资格取消。

二、所员如积欠月捐三个月以上，本所通掛号函催收，如过二礼拜仍无缴交者，作为放弃所员论。鸿发、荣发是老员号，优待函征询核办。

三、松兴来函事。因该号系老员号，准予停止月捐，保留所员席位，惟有选举权，无被选权。

通过。

（四）临时动议。甲、峰发号请求加入本所事。议决：照准。通过。

闭会。

中华民国三十七年元月十四日 陈梦灵

中华民国卅七年一月七日下午七时在本所开第十次职员会议

(第 12-15 页)

议程列左

- (一) 覆准前期议案
- (二) 报告全年进支账目及所员月捐总清查报告
- (三) 议与香港同化公司订约事
- (四) 定期召开常年会员大会改选职员事
- (五) 什事

到会者签名于下

恒记栈林为仪、南通陈梦灵、倪两兴倪宏楫、承福兴(林)为国、乃裕公司(萧)季毅、兴中公司林慎馥、三合兴杨和辉、林德利李维章、南强姚非丹

计九位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

讨论事情

- (一) 覆准前期议案。宣读。通过。
- (二) 报告全年进支账目及所员月捐总清查报告。由查账员将本所卅六年全年进支账目及卅五年、卅六年所员月捐总清结当席报告，众无异议。通过。
- (三) 议与香港同化公司订约事。议决：暂保留，候提交常年大会讨论进行。通过。
- (四) 定期召开常年大会改选职员事。议决：定本月十四日下午七时半召开。通过。
- (五) 什事。
 - 甲、记录报告陈满记复函，婉拒本所要求佣金。
 - 乙、报告本所依特别大会决案，致挂号函十封与欠月捐所员号，除吴奇合、魏邦兴、和荣三号依期缴交外，光兴、裕丰行合记二号原函退回无收，其未缴交积欠月捐员号，经一律依案办理。通过。
 - 丙、鸿发、荣发来函，关于各该号未能复业，对所员席位问题，议决：照特别大会议决对松兴号例：“停止月捐，保留所员席位，有选举权，无被选举权”办理。通过。
 - 丁、东兴号来函辞退会员事。议决：照准。通过。
 - 戊、主席报告南商公会回佣，及该会代收浆料公会回佣，屡催未汇还，亦未答复事。议决：分别致挂号函催汇。通过。

闭会。

民国卅七年元月廿三日 陈梦灵

中华民国卅七年一月十四日下午七时半在本所开常年会员大会

（第 16-19 页）

议程列次

- （一）覆准全齐议案
- （二）报告全年会务
- （三）通过全年进支账目及二年来所员月捐总清结
- （四）议与香港同化罐头公司订约推销罐头货品事
- （五）选举本年度新职员事
- （六）临时动议

到会者签名于下：

南通陈梦灵、再合兴许自翔、倪两兴倪宏楫、乃裕萧季毅、陶裕卢赞绪、三合兴杨和辉、兴中公司林慎馥、承福兴（林）为国、林德利李维章、顺泰公司林守泰、炎源黄亚（阿）佐⁹、泉成公司刘成记、振德黄诒德、洪万丰侯永惠、源香钟栢臣、南强姚非丹、南成陈景福、松发陈汉清、联德利柯旭南、恒记栈林为仪、骏发林毓麟代

计二十一位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

讨论事项

（一）覆准前期议案。由记录宣读卅五年十二月十三日特别大会议案，众认无讹。通过。

（二）报告全年会务。由总务概略报告。

（三）通过全年进支账目及二年来所员月捐总清结。由查账员将本所卅六年度全年进支账目及卅五年、卅六年所员月捐总清结，逐条报告，众无异议。通过。

（四）议与香港同化罐头公司订约推销罐头货品事。由记录将该公司来函及附来经该公司再修改草约宣读，查本所原草约对奖例是各号合计，该公司改为各号个别计算，又约文声明须本所员号副签，计二点不同，经众讨论结果，议决：函复维持本所原议，俟该公司签复，交新职员会酌办。通过。

⁹ 《中华民国卅六年十二月十三日下午八时半在本所开特别所员大会》第 9 页记载为“炎源黄阿佐”；卅四年记载为“有丰黄亚佐”。

(五) 选举本年度新职员事。举监票姚非丹、唱票许自翔、记票李维章、遂照章托票选举。结果如此：

正主席：南通；副主席：南强；总务：再合兴；财政：倪两兴；查账：三合兴；委员：炎源、兴中、林德利、乃裕、恒记栈、洪万丰、承福兴、源香、陶裕、联德利。通过。

(六) 临时动议。

一、林慎馥提出第十次职员会席上，曾查旧细则对会员退会有退回基金之规定，此条应予以取消。姚非丹附议。通过。

二、杨和辉提出，查本所会员基金项目，有三号为旧乙等所员，无缴基金，现在所员一律平等，此三号未缴基金会员理应补交，以资一律，姚非丹附议。通过。

闭会。

民国卅七年五月卅一日 陈梦灵

中华民国卅七年一月廿三日下午七时在本所开新旧职员会议

(第 20-22 页)

议程列次：

- (一) 覆准前期议案
- (二) 新旧职员交卸事
- (三) 什事

到会签名如下

南通陈梦灵、再合兴许自翔、倪两兴倪宏楫、承福兴林为国、乃裕公司萧季毅、陶裕卢赞绪、恒记栈林贵亭、源香钟木荣、林德利李维章、三合兴杨和辉、联德利蔡德仁、炎源黄亚佑

计一十二位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

讨论事项

- (一) 覆准前期议案。宣读。通过。
- (二) 新旧职员交卸事。主席报告，今年五常务适皆连任，希望新职员全体更加合作，使所务发展之，同时全体新职员宣布就职。通过。
- (三) 什事。主席报告关于汕货轮船水脚回佣，新嘉坡扣回十巴仙，本屿亦同，惟本屿已被船局先发交五巴仙与商号，另五巴仙声言年终致送（指旧历），查此款即系从

前汕头扣回双九五佣例，五巴仙归行家，五巴仙与公会。本所经致函船公司，要求一律扣归本所，然后由本所转抹五巴仙与各号，现在待复中。通过。

闭会。

民国卅七年四月十五日 陈梦灵

中华民国卅七年一月卅七日下午七时在本所开紧急所员大会

（第 23-27 页）

到会会员签名于下

南通陈梦灵、松发陈梦灵代、再合兴许自翔、鸿裕栈代表许自翔、南强代表许自翔、倪兴利倪克深、振德陈君直、炎源黄锡卿、大兴黄锡卿代、乃裕刘梦毕代、南成陈梦福、承福兴林为国、祥丰倪克受、源香钟木荣、倪两兴蔡友士、顺泰林守泰、恒记栈林贵亭、源发行张倬人代、三合兴杨和辉、兴中公司代表林慎馥、振发代表杨和辉

计廿一名 主席陈梦灵 记录吕荫庭

讨论事项

（一）主席宣布开会理由：报告汕货水脚回佣十巴仙，即前例双九五办法，及其经过情形。又报告本所对此事与船务公司来往函件。及几天因牙直利公司发函询问各配货商号对该十巴仙回佣，以五巴仙归本所收取意见，诚恐各号有所误会，故今晚特开紧急大会，讨论斯项回佣一切应行办法。结果议决如此：

一、汕货进口，轮船水脚回佣十巴仙，依汕头及新嘉坡友会例，本屿范围，统归本所收取，然后由本所抹五巴仙与各该配货所员号。（即本所五巴仙，所员号五巴仙。）

二、荷兰船局去年回佣，先发还各号者，作为点许，其未发还者，照前条办理，予以鸠收。

三、牙直利公司函询各号事。通告各号对该回佣十巴仙全数，遵由本所统一收取，照第一条办理，同时代拟各号复该公司英文函，请各号联名签署，寄递该公司，以趋一致。

四、本所发还各员号五巴仙回佣，定每半年发一次。

五、海利轮未履行扣回十巴仙回佣，本所致函询问。

六、对轮船水脚回佣交涉事件，须要如何应付，交五常委全权办理。

通过。

（二）闭会。

民国卅七年五月卅一日 陈梦灵

中华民国卅七年四月十五日下午七时在本所开第一次职员会议

(第 28-32 页)

议程如下

- (一) 覆准前期议案
- (二) 报告一二三月份进支账目事
- (三) 报告收取轮船公司回佣事
- (四) 讨论纪念本所成立十五周年事
- (五) 什事

到会者

南通陈梦灵、再合兴许自翔、倪两兴倪宏楫、林德利李维章、承福兴林为国、乃裕(公司)刘梦毕、联德利蔡德仁、炎源黄亚佐、陶裕卢赞绪、源香钟栢臣、兴中公司林慎馥、三合兴杨和辉、恒记栈郭严

计一十三位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

首先，主席报告一月卅日本所紧急所员大会议决收取汕货水脚回佣事件，因少数会员误会，致小有波折，几经疏通，始达谅解，但已迁延，二月，为报告上完满起见，故本所二、三两月份未召开常会。报告毕，依照议程讨论。

(一) 覆准前期议案。由记录将一月十三日新旧职员会议案宣读。通过。

(二) 报告一、二、三月份进支账目事。由查账员报告。通过。

(三) 报告收取轮船公司回佣事。主席报告已收扣和丰轮船公司代理新裕隆交来一九四七年，五巴仙 2828.58 元，(计五巴仙被先发交各号)，当有牙直利、太古二家未收，预计最近将能收取，全部总计可达九千余元。

又报告本所对此事经致函汕头南商公会及酱料公会，请协助向汕头各轮船公司交涉，要求各该公司致函本屿船公司，将十巴仙回佣，全数归本所收取，情形如何，待汕方答复。

(四) 讨论纪念本所成立十五周年事。主席报告上二届纪念，因本所经济困难，每号参加征收纪念捐十元，今年回佣收入，经济有着，对纪念办法，应如何决定？请讨论！

一、动用公款，暂按一千元，照章超过本会权限，候提交大会追认。

二、是日下午一时开纪念会，继茶会，下午六时宴会，设十席，通告全体所

员参加。

三、请客范围：四家轮船公司、出入口商公会、雇主公会、广商、福商、硕莪等公所，领事及历年尝邀请同籍侨领。

四、修整门面，请领事写门额大字。

五、一切设计，交五常务办理。

通过。

（五）什事。议程如次：

一、本所取回佣，如何拒账，交总务问会计师。

二、丰发入所事。照准。

三、银信业公会潮帮小组会来函，陈述假座本所开会办公，每月津贴本所卅元。照办。

四、香港同化罐头公司来函，对销货办法，仍维持：“奖励各号分计，订约各号副署”原则，再复函坚持本所原议。

通过。

闭会。

民国卅七年五月廿四日 陈梦灵

中华民国卅七年五月八日下午七时半在本所开紧急所员大会

（第 33-36 页）

到会者签名于下：

南强姚非丹、林德利李维章、源香钟栢臣、倪两兴倪宏楫、振德陈君宜、裕昌陈庆元、源发行陈锦全代、洪万丰侯永惠、乃裕吴景生、炎源黄亚佐、联德利柯旭南、南通郑衍全、陈永利、恒记栈、承福兴、陶裕、兴中、祥丰倪宏楫、大兴陈君宜代、三合兴陈锦全代、再合兴姚非丹

计二十一名 主席姚非丹 记录吕荫庭

主席报告码头工价由雇主公会交涉以来，迁延数月，现该会已订定适当工价，提交码头工会，限十日答复，昨天该会召开各商团会议，要求予以拥护，故今晚特为此事召开紧急大会，提请席众对此案予以讨论。

议决：

（一）本所致函雇主公会，表示拥护。

(二) 通告各号知照，请未参加雇主公会者，从速参加。
通过。
闭会。

民国卅七年五月卅一日 陈梦灵

中华民国卅七年五月廿四日下午七时半在本所开第二次职员会议

(第 37-40 页)

议程列下

- (一) 覆准前期议案
- (二) 报告四月份及纪念会账目事
- (三) 报告收取船局回佣事
- (四) 汕头南商公会及酱料公会来函事
- (五) 订期召开临时所员大会事
- (六) 什事

到会者

再合兴许自翔、恒记栈(林)为培、兴中公司林慎馥、承福兴(林)为国、陶裕号、三合兴杨和辉、联德利、南通陈梦灵、炎源、南强姚非丹、源香、乃裕、倪两兴倪宏楫
计一十三名 主席陈梦灵 记录吕荫庭

(一) 覆准前期议案。由记录宣读，主席报告门额大字，经改用前刘监察使所
写者。通过。

(二) 报告四月份及纪念会账目事。由查账员报告，对纪念会开费九百余元，超过
本会权限，候提交大会追认。通过。

(三) 报告收取船局回佣事。主席报告收新裕隆、太古、牙直利三条银 8521.32。
通过。

(四) 汕头南商公会及酱料公会来函事。

一、南商公会四月十五日函，附致三合兴一函，嘱本所接收三合兴代收之九五余
款，议决：函照转，另备函向三合兴接收存款。

二、南商公会五月四日函，请援助请求政府取消补缴卅五年七月一日以前结汇事。
议决：照办。致函中华总商会(照附来原稿)，领事馆(另拟稿)分别请转呈主管机关
取消，并函叻三郊询问推动。

三、醬料公會四月廿九日代電，索回前被南商公會扣留之四成補助費計五百餘元，議決：函南商公會請將該款如數退回該會。

四、醬料公會五月五日函，報告接波寧蔡記船行函復對水腳回佣事。已由汕頭太古洋行代表函復本所，查本所迄今尚未接到正式通知公函。

通過。

（五）訂期召開臨時所員大會事。議決：訂五月卅一日下午七時半召開，議決如次：

- 一、覆准前期議案。
- 二、報告收取回佣事。
- 三、追認周年紀念開費事。
- 四、臨時動議。

通過。

（六）什事。

（甲）主席報告渠代表出入口商公會，每月一次出席本城稅務司召集之各民族商團代表會議，各商號如有難點，可備函報告本所，以便間接提出。

（乙）主席報告僱主公會訂定至工價，已向碼頭工會提出，并展期六月一日起施行，（指華商）。

至此閉會。

民國卅七年六月廿六日 陳夢靈

中華民國卅七年五月卅一日下午七時半在本所召開臨時所員大會

（第 41-45 頁）

議程如次

- 一、覆准前期議案
- 二、報告收取回佣事
- 三、追認周年紀念開費事
- 四、臨時動議

到會者簽名于下

南通陳夢靈、三合興楊和輝、松發陳夢靈代、源香鍾栢臣、益和隆陳夢靈代、陶裕盧贊緒、再合興陳夢靈代、祥豐倪克受、泉成劉啟明、倪兩興倪宏楫、興中翁宣、倪興利倪宏楫代、順泰林守泰、振法鍾栢臣代、炎源黃錫卿、南成陳景福、大興黃錫卿、承

福兴（林）为国、乃裕刘梦毕代、德发苏雪热、林德利李维章

计廿一名 主席陈梦灵 记录吕荫庭

（一）覆准前期议案。由记录宣读一月十四日常年大会，及一月卅日紧急大会，五月八日紧急大会三次议案。通过。

（二）报告收取船局回佣事。主席报告一九四七年会回佣五巴仙（计五巴仙先被分发）计收新隆裕 2828.58 元，太古 4376.11 元，牙直利 1316.67 元，计三条共银 8521.36 元。（荷兰船先被分发无收）。

对回佣处置事。议决如次：

一、一九四七年回佣已收者，抹二巴仙半发还配货所员号。（即一半）

二、一九四八年回佣十巴仙，候收取清楚，抹八巴仙发还配货所员号，即本所得二巴仙。

三、再函汕头南商公会，请代交涉确定一切汕货佣费回佣十巴仙，统归本所收取。通过。

（三）追认周年纪念开费事。主席报告十五周年纪念开费 5714 元，照章超过职员会权限，合提本会追认。通过。

（四）临时动议。

甲、主席报告码头工价问题，雇主公会于码头公会，已无妥协可能，因码头工会亦自定工价，亦定六月一日起实行，双方显然已各定极端，本所五月八日大会，尝议决致函雇主公会表示拥护订定之工价，今应确定本所应表示之态度。

议决：“通告各所员号遵照雇主公会与各商团所订工价，如期六月一日，如有窒碍，报告本所转请雇主公会设法解决。”通过。

乙、本所所员依各行业设组事。

议决：先组织香油组，什咸组，磁器组三组，每组选派筹备主任二人，负责召集组织，即席选出各次：

一、香油组：陈梦灵、杨和辉

二、什咸组：倪宏楫、许自翔

三、磁器组：卢赞绪、郭潮逢

通过。

丙、议决抽收香货捐，交香油组拟定办法。通过。

闭会。

民国卅八年元月十五日 陈梦灵

中华民国卅七年六月廿六日下午七时半在本所开第三次职员会议

（第 46-47 页）

议程列次

- （一）覆准前期议案
- （二）报告五月份进支账目
- （三）什事

到会者签名于下

南通陈梦灵、恒记棧、林德利、兴中、乃裕刘梦毕代、承福兴、联德利、陶裕
计八位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

（一）覆准前期议案。由记录将前会议案宣读，主席报告前会议案第四条第三项对酱料公会代电索回前被南商公会扣留之四成补助本所款项，原经议决如数退回该会，但该款如果请南商公会如数退回，实格于本所已接收南商公会对三合兴代收之回佣存款一千余元留用，而有轻重之嫌，故复函时改言本所接收南商公会对三合兴之款，请南商公会及酱料公会分摊认额，至酱料公会前被南商扣留之款，请南商公会点为扣抵，有余发还酱料公会，以清手续。

通过。

- （二）报告五月份进支账目。由记录报告。通过。
 - （三）什事。主席报告渠代表出入口商出席税务司会议情形。
- 闭会。

（民国）卅七年七月廿六日 陈梦灵

中华民国卅七年七月廿六日下午七时半在本所开第四次职员会议

（第 48-49 页）

议程如次：

- （一）覆准前期议案
- （二）报告六月份进支账目
- （三）什事

到会者

南通陈梦灵、承福兴、源香陈梦灵代、兴中、倪两兴倪宏楫、炎源黄亚佐、联德利、恒记栈

计八位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

- (一) 覆准前期议案。宣读。通过。
- (二) 报告六月份进支账目。由记录报告。通过。
- (三) 什事。无他议。

闭会。

民国卅七年八月廿五日 陈梦灵

中华民国卅七年八月廿五日（星期三）下午七时半在本所开第五次职员会议

（第 50-51 页）

议程列次

- (一) 覆准前期议案
- (二) 报告七月份进支账目
- (三) 什事（华东入所）

到会者签名

南通陈梦灵、兴中、源香陈梦灵代、林德利、倪两兴吕荫庭代、恒记栈、陶裕卢赞绪、承福兴（林）为培代、再合兴许自翔、炎源黄亚佐

计九名¹⁰ 主席陈梦灵

- (一) 覆准前期议案。宣读。通过。
- (二) 报告七月份进支账目。报告。通过。
- (三) 什事。

（甲）主席报告市面自和平后之现银交易，诏至现在一般欠账无期限可言，一因商情不景，一因同业竞卖，故现银交易变成无线账期，同业间有感觉需要划定账期者，故特提出讨论，共同作初步考虑云。

议决：探询广、福商意见如何，保留下会讨论。通过。

（乙）华东号入所事。议决：照准。通过。

¹⁰ 记录吕荫庭代表倪两兴出席，故算九人。

闭会。

民国卅七年九月廿九日 陈梦灵

中华民国卅七年九月廿九日（星期三）下午七时半在本所开第六次职员会议

（第 52-54 页）

议程列次

- （一）覆准前期议案
- （二）报告八月份进支账目事
- （三）讨论“账期”问题
- （四）万兴昌投词请调解与鼎丰因万福士轮神纸事
- （五）其他

到会者签名列下

南通陈梦灵、承福兴林为国、兴中林慎馥、恒记栈（林）为培、倪两兴倪宏楫、源香钟木荣、炎源黄亚佐、三合兴杨和辉、联德利蔡德仁

计九人 主席陈梦灵 记录吕荫庭

依照议程讨论录次

- （一）记录宣读第五次职员会议议案。无讹。通过。
- （二）查账员报告八月份进支账目，无异议。通过。
- （三）主席报告“账期”问题，上会什事尝讨论及，故特列案。遂展开热烈周详讨论，未有结果，议决：候召集各组会议讨论之。通过。
- （四）万兴昌来函宣读。议决：接受调解，派陈子章、许其逢及主席三人负责。通过。
- （五）甲、宣读汕头南商来函二通。议决：复贺该会新理事长就任。
乙、议决贺同安金厦公会成立廿五周年暨复兴二周年纪念。

通过。

闭会。

民国卅七年十月卅日 姚非丹

中华民国卅七年十月卅日（星期六）下午七时在本所开第七次职员会议

（第 55-56 页）

议程列次

- （一）覆读前期议案
- （二）报告九月份进支账目
- （三）什事

到会者签名于下

兴中钟萱到、林德利李维章、南强姚非丹、恒记栈林为培、三合兴杨和辉、南通（姚）非丹代、源香（姚）非丹代、承福兴（林）为国

计八位 主席姚非丹 记录吕荫庭

依照议程讨论录次

- （一）记录宣读前议案。通过。
- （二）查账员报告九月份进支账目。通过。
- （三）议决再致函新裕隆公司。请通知该公司代理各轮船，对各商号随船俾纸，应于船抵新嘉坡时即投邮寄交以利报关。

通过。

闭会。

民国卅七年十一月廿九日 陈梦灵

中华民国卅七年十一月廿九日下午七时在本所开第八次职员会议

（第 57-59 页）

议程列次

- 一、覆准前期议案
- 二、报告十月份进支账目
- 三、报告收取各船局上半年回佣五巴仙事
- 四、注册官来函关于修改章程及补选信理员事
- 五、什事

到会者签名

倪两兴倪宏楫、南通陈梦灵、乃裕刘梦毕代、再合兴许自翔、陶裕号卢赞绪、兴中

（公司）、恒记栈、源香（陈梦）灵代、承福兴（林）为国、三合兴吕荫庭代

计一十位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

依照议程讨论录次

一、记录宣读前期议案。通过。

二、记录报告十月份进支账目。通过。

三、主席报告各船局上半年回佣，经收取五巴仙，计牙直利 232.29 元，荷兰船局 1550.97 元，太古船局 1103.92 元，新裕隆 1299.36 元，计条共 4186.54 元。

四、主席报告注册官来函，提出本所章程应修改，注意下列各点：（由英文秘书口译）

一、信理员出缺时补选办法。

二、结账年度应规定起止月日。

三、常年大会应规定通过进支账目。

四、章程原规定会员五人以上联名得请求开会，未规定开什么会议，应明定是开大会或职员会。

议决：候提交大会讨论修改之。通过。

五、议决：致函汕头南商公会询问过期结汇补发证明书详情。通过。

闭会。

民国卅七年十二月卅日 陈梦灵

中华民国卅七年十二月卅日下午七时半在本所开第九次职员会议

（第 60-62 页）

议程列次

（一）覆准前期议案

（二）报告十一、十二月份进支及全年账目

（三）报告全年月捐清结及所员欠捐事

（四）订期召开常年大会事

（五）什事（南泰利入所）

到会者签名

南通陈梦灵、炎源黄亚佐、承福兴林为国、陶裕卢赞绪、联德利、林德利代表（卢赞）绪、恒记栈、三合兴杨和辉、源香（陈梦）灵代、倪两兴倪宏楫、南强姚非丹

计十一位 主席陈梦灵 记录吕荫庭

依照议程讨论录次:

(一) 主席宣读议程后, 记录宣读第八次职员会议案。通过。

(二) 查账员将本所十一月及十二月两月份进支账目, 暨全年进支总账目, 当席报告。通过。

(三) 查账员报告本年所员月捐清结表, 及报告所员欠月捐者计十名。

议决: 所员欠月捐, 依去年十二月十三日特别大会议案办理。通过。

(四) 议决: 订卅八年一月十五日晚七时召开常年所员大会。通过。

(五) 甲、南泰利入所事。议决照准。通过。

乙、议决奖赏本所办事人员薪金一个月。通过。

闭会。

(民国)卅八年一月廿二日 姚非丹

四、参考书目

(一) 中文专著

萧冠英编:《六十年来之岭东纪略》[M], 中华工学会, 1925 年。

汕头市政厅编辑股编:《新汕头》[M], 出版社不详, 1928 年。

温雄飞:《南洋华侨通史》[M], 上海: 东方印书馆, 1929 年。

谢雪影编:《潮梅现象》[M], 汕头: 时事通讯社, 1935 年。

谢雪影编:《汕头指南》[M], 汕头: 时事通讯社, 1947 年。

书蠹著, 顾因明、王旦华译:《槟榔屿开辟史》[M], 商务印书馆, 1936 年。

姚楠、张礼千:《槟榔屿志略》[M], 商务印书馆, 1943 年。

姚楠:《马来亚华侨经济概况》[M], 南京: 南洋经济协进会, 1946 年。

陈序经:《南洋与中国》[M], 岭南大学西南社会经济研究所, 1948 年。

饶宗颐总纂、黄仲渠分纂:《潮州志·实业志·商业》[M], 汕头: 潮州修志馆, 1949 年。

饶宗颐总纂、黄仲渠分纂:《潮州志·实业志·金融》[M], 汕头: 潮州修志馆, 1949 年。

(马) 叶苔痕、吴允德:《槟榔屿大观》[M], 枋城: 海角出版社, 1949 年。

(英) 维多·巴素著, 刘前度译:《马来亚华侨史》[M], 槟榔屿: 光华日报社, 1950 年。

潘醒农编:《马来亚潮侨通鉴》[M], 新加坡: 南岛出版社, 1950 年。

潘醒农:《潮侨溯源集》[M], 北京: 金城出版社, 2014 年。

- 许武荣：《马来亚潮侨印象记》[M]，新加坡：南洋书局有限公司出版，1951年。
- 宋哲美：《马来西亚华人史》[M]，香港，中华文化有限公司出版，1963年。
- （英）维多·巴素著，郭湘章译：《东南亚之华侨》[M]，国立编译馆，1966年。
- （日）今堀诚二著，刘果因译：《马来亚华人社会》[M]，檳城：檳城嘉应会馆扩建委员会，1974年。
- （马）林水椽、骆静山合编：《马来西亚华人史》[M]，吉隆坡：马来西亚留台校友会联合总会，1984年。
- （马）林水椽、（新）何启良、（马）何国忠、（马）赖观福合编：《马来西亚华人史新编》[M]，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998年。
- （新）王赓武著，姚楠编译：《南海贸易与南洋华人》[M]，香港：香港中华书局，1988年。
- （新）王赓武：《中国与海外华人》[M]，台北：台湾商务印书馆，1994年。
- 林远辉、张应龙：《新加坡马来亚华侨史》[M]，广东：广东高等教育出版社，1991年。
- （澳）颜清湟著，粟明鲜等译：《新马华人社会史》[M]，北京：中国华侨出版公司，1991年。
- （新）宋旺相著，叶书德译：《新加坡华人百年史》[M]，新加坡：新加坡中华总商会，1993年。
- 吴凤斌主编：《东南亚华侨通史》[M]，福州：福建人民出版社，1993年。
- 蔡志祥编：《许舒博士所藏商业及土地契约文书·乾泰隆文书·潮汕地区土地契约文书》[M]，东京：东京大学东洋文化研究所附属东洋学文献セソタ-，1995年。
- 蔡志祥编：《许舒博士所藏商业及土地契约文书·乾泰隆商业文书》[M]，香港：华南研究出版社，2003年。
- 赖连三著、李龙潜点校：《香港纪略（外二种）》[M]，广州：暨南大学出版社，1997年。
- （日）滨下武志著，马宋芝译：《香港大视野：亚洲网络中心》[M]，商务印书馆（香港）有限公司，1997年。
- （日）滨下武志著，朱荫贵、欧阳菲译：《近代中国的国际契机：朝贡贸易圈体系与近代亚洲经济圈》[M]，中国社会科学出版社，1999年。
- （日）滨下武志著，高淑娟、孙彬译：《中国近代经济史研究：清末海关财政与通商口岸市场圈》[M]，南京：江苏人民出版社，2006年。
- （日）滨下武志著，王玉茹、赵劲松、张玮译：《中国、东亚与全球经济：区域和历史的视角》[M]，北京：社会科学文献出版社，2009年。
- 中国海关学会汕头海关小组、汕头市地方志编纂委员会办公室编：《潮海关史料汇编》[M]，内部出版物，1988年。
- 冷东：《东南亚海外潮人研究》[M]，北京：中国华侨出版社，1999年。

- (新) 刘宏:《中国—东南亚学:理论建构·互动模式·个案分析》[M], 中国社会科学出版社, 2000 年。
- (新) 李志贤主编:《海外潮人的移民经验》[M], 新加坡:新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司联合出版, 2003 年。
- (新) 李志贤主编:《南洋研究回顾、现状与展望》[M], 新加坡:南洋学会与世界科技出版公司联合出版, 2012 年。
- (马) 陈剑虹、(新) 黄贤强主编:《槟榔屿华人研究》[M], 檳城:韩江学院华人文化馆、新加坡:新加坡国立大学中文系, 2005 年。
- (马) 陈剑虹:《槟榔屿潮州人史纲》[M], 檳城:槟榔屿潮州会馆, 2010 年。
- 林济:《潮商史略》[M], 北京:华文出版社, 2008 年。
- 黄挺:《潮商文化》[M], 北京:华文出版社, 2008 年。
- (新) 黄贤强:《跨域史学:近代中国与南洋华人研究的新视野》[M], 厦门:厦门大学出版社, 2008 年。
- 朱杰勤:《东南亚华侨史(外一种)》[M], 北京:中华书局, 2008 年。
- 庄国土、刘文正:《东亚华人社会的形成和发展:华商网络、移民与一体化趋势》[M], 厦门:厦门大学出版社, 2009 年。
- 吴龙云:《遭遇帮群:檳城华人社会的跨帮组织研究》[M], 新加坡:新加坡国立大学中文系、八方文化创作室, 2009 年。
- 陈达:《南洋华侨与闽粤社会》[M], 北京:商务印书馆, 2011 年。
- (马) 谢诗坚:《檳城华人两百年:写下海外华人历史第一页》[M], 檳城:韩江学院华人文化馆, 2012 年。
- 吴巧瑜:《互助扬仁爱:香港潮商互助社的发展变迁及其地方治理功能》[M], 深圳:海天出版社, 2012 年。
- 周佳荣:《香港潮州商会九十年代发展史》[M], 香港:中华书局有限公司, 2012 年。

(二) 中文论文

- 林风:《“香叻暹汕”贸易体系的形成及其历史作用》[J], 汕头华侨历史学会, 1991 年。
- 何芳川:《太平洋贸易网与中国》[J], 世界历史, 1992 年第 6 期。
- 丘立本:《东南亚华人网络:过去、现在与未来》[J], 太平洋学报, 1997 年第 1 期。
- 丘立本:《从历史的角度看东南亚华人网络》[J], 华侨华人历史研究, 1998 年第 3 期。
- 林济:《论海外潮商家族文化的心理嬗变》[J], 华侨华人历史研究, 1997 年第 3 期。
- 林济:《近代潮商的汕—香—暹—叻国际贸易与商人组织》[J], 近代史学刊, 2006 年第 3 辑。
- 袁伟强:《陈黉利家族发展史及其社会功绩》[J], 华侨华人历史研究, 1997 年第 4 期。

- 颜建发：《东南亚华人的商业网络与企业经营策略》[J]，东亚学刊，1997年第2期。
- 龙登高：《论海外华商网络》[J]，当代亚太，1998年第4期。
- 王苍柏：《东亚现代化视野中的华人经济网络：以泰国为例的研究》[J]，华侨华人历史研究，1998年第3期。
- 林其铤：《文化·商帮·网络》[J]，东南学术，1998年第5期。
- 庄国土：《论早期海外华商经贸网络的形成：海外华商网络系列研究之一》[J]，厦门大学学报（哲学社会科学版），1999年第3期。
- 庄国土：《论15—19世纪初海外华商经贸网络的发展：海外华商网络系列研究之二》[J]，厦门大学学报（哲学社会科学版），2000年第2期。
- 庄国土：《论早期东亚华人社团形成的主要纽带》[J]，南洋问题研究，2010年第3期。
- 陈春声：《近代华侨汇款与侨批业的经营：以潮汕地区的研究为中心》[J]，中国经济史研究，2000年第4期。
- 陈春声：《侨批分析：近代韩江流域“侨乡”的形成》[J]，民间文献与地域中国研究，2006年8月。
- （新）刘宏：《新加坡中华总商会与亚洲华商网络的制度化》[J]，历史研究，2000年第1期。
- （新）刘宏：《社会资本与商业网络的建构：当代华人跨国主义的个案研究》[J]，华侨华人历史研究，2000年第1期。
- 蔡林海：《华商网络的起源》[J]，社会科学，2000年第3期。
- 蔡志祥著、陈景熙译：《兄弟间的竞争：乾泰隆行与其联号》，载饶宗颐主编：《潮学研究》（第8辑），广州：花城出版社，2000年。
- 蔡志祥：《商业契据与商业网络：汕头、香港和东南亚的商业关系（1900-1950）》[J]，载蔡志祥编：《乾泰隆商业文书》[M]，香港：华南研究出版社，2003年。
- 蔡志祥：《区域研究与国际视野：潮州、香港与东南亚》[J]，载《区域社会史比较研究中青年学者学术研讨会论文集》，2004年8月。
- 陈景熙：《德教海外扬教与“香叻暹汕”贸易体系》[J]，海交史研究，2008年第1期。
- 陈景熙：《妈祖信仰与清代潮州海商网络》，未刊稿。
- 王绵长：《泰国华商：开创南北行及其对香港转口贸易的贡献》[J]，汕头大学学报（文科版），2003年第1期。
- 刘权、罗俊翀：《华商网络研究现状及其分析》[J]，暨南学报（人文科学与社会科学版），2004年第2期。
- 张禹东：《海外华商网络的构成与特征》[J]，社会科学，2006年第3期。
- 唐礼智、黄如良：《海外华商网络分析及启示》[J]，宁夏社会科学，2007年第5期。
- （日）滨下武志著，张俊义译：《全球史研究视野下的香港》[J]，载国家清史编纂委员

会编《清史译丛（第 10 辑）》，济南：齐鲁书社，2010 年。

（马）陈剑虹：《槟榔屿华人社会组织的历史演变》[J]，八桂侨刊，2013 年第 1 期。

（马）王琛发：《二战以前的槟榔屿潮商公所：未完成的潮汕—槟榔屿贸易基尔特》，汕头，“华侨与潮汕”研讨会论文，2013 年，未刊。

葛立功、陈景熙：《二战前后槟榔屿潮州会馆组织结构的变迁：以 1947 年会馆修改章程为案例》[J]，汕头大学学报（人文社会科学版），2013 年第 3 期。

（三）英文文献

J.W.Cushman, “The Khaw Group: Chinese Business in Early twentieth-century Penang”
Journal of Southeast Asian Studies VolXVII, No 1, 1986.

Wu Xiao An. *Chinese Business in the Making of a Malay State, 1882-1941: kedah and Penang*. London: New York : Routledge Curzon, 2003.

（四）报纸、特刊类

1、报纸

《槟城新报》（1895 年至 1941 年）

2、特刊

（1）（马）谢诗坚编：《槟榔屿潮州会馆：庆祝成立 134 周年纪念特刊（1864—1998）》，
槟城：槟榔屿潮州会馆董事会，1998 年。

（2）（马）谢诗坚编：《槟榔屿潮州会馆：庆祝成立一百四十周年纪念特刊》，
槟城：槟榔屿潮州会馆董事会，2004 年。

（五）槟榔屿潮州会馆、潮商公所档案文献

1、会议记录

（1）潮州会馆会议记录

① 潮州会馆会议记录（1921 年至 1931 年）

② 潮州会馆会议记录（1931 年至 1949 年）

③ 潮州会馆会议记录（1950 年至 1961 年）

（2）潮商公所会议记录

① 潮商公所议案记录簿其一（1933 年 4 月 23 日至 1947 年 10 月 28 日）

② 潮商公所议案记录簿其二（1947 年 10 月 28 日至 1955 年 12 月 30 日）

③ 潮商公所座谈会议记录簿其三（1973 年 3 月 4 日）

④ 潮商公所会议记录簿其四（1979 年 9 月 14 日至 1991 年 1 月 25 日）

⑤ 潮商公所新旧职员联席会议（1984 年 4 月 10 日）

⑥ 潮商公所会议记录簿其五（1987 年至 1989 年）

- ⑦ 潮商公所修改章程小组委员会（1988年7月2日）
 - (3) 潮商公所周年纪念会记录
 - ① 潮商公所成立廿二周年纪念茶会（1955年5月1日）
 - ② 潮商公所成立卅六周年纪念宴会征求所员参加名册（1969年4月11日）
 - (4) 潮商公所会议签名簿及所员名册
 - ① 潮商公所成立廿三、廿四周年纪念茶会签名簿附修理会所认捐录（1956年5月1日、1957年5月1日）
 - ② 潮商公所成立廿五周年纪念茶会签名簿（1958年5月1日）
 - ③ 潮商公所所员名册（1954年4月）
 - (5) 槟城潮商公所常年会员大会通告（1993年）
- 2、潮商公所账本类
- (1) 年月结类 (2) 总抄类 (3) 日清类 (4) 周年庆典募捐捐款类
 - (5) 联欢宴会所友参加题名簿 (6) 其他用途类账本
- 3、其他类
- (1) 收据 (2) 往来信函 (3) 新闻剪报 (4) 通知公告 (5) 章程 (6) 聚餐
 - (7) 其他

(六) 汕头市档案馆馆藏档案文献

- 1、汕头南商公会档案：卷名，全宗号-目录号-案卷号。
- (1) 《伪汕头鞋业、药业、侨批业、火柴业及市南商督货落河业职业工会。伪汕头市鞋业、药业、侨批业、火柴业工会有关理监事会员名册来往文书，伪汕头市南商督货职业工会有关章程、理监事会员名单及来往文书》，12-11-168。
 - (2) 《伪汕头市南北港货运销公会，海味京菜、甜料及汕樟公路行车委员会：有关汕头南北港货物运销同业公会有关章程，会员名册海味京菓业，甜料菓脯业，南商公会及汕樟公路行车委员会有关章程章及来往文书》，12-11-194。
 - (3) 《伪汕头市商会：一九四六年至一九四九年（解放前）关于南商运输业同业公会征收各项税捐文书材料》，12-9-338。
 - (4) 《伪汕头市商会：一九四七年至一九四九年（解放前）关于南商运输业同业公会会员互保保证书》，12-9-356。
 - (5) 《伪汕头市商会：一九四七年至一九四九年（解放前）关于南商运输业同业公会会员互保证书》，12-9-357。
 - (6) 《伪汕头市商会：一九四六年至一九四八年关于南商运输业同业公会会员登记表入会志愿书》，12-9-365。

- (7)《伪汕头市商会：一九四六至一九四八年关于南商运输业同业公会会议纪录材料》，12-9-366。
- (8)《伪汕头市商会：关于与南商业同业公会会议订配运叻港货物章程征收税务沛款以及结汇业务纠纷等问题文书材料发文稿本》，12-9-389。
- (9)《伪汕头市商会：一九四六年至一九四九年（解放前）关于南商运输业同业公会国外同业会会。公所业务组织等问题来往文书材料》，12-9-394。
- (10)《伪汕头市商会：一九四六年至一九四九年（解放前）关于南商运输业同业人会与各公会联合要求改善银行压低出口结汇牌价勒令补结外汇操纵外汇金融等文书材料》，12-9-395。
- (11)《伪汕头市商会：1946-1947 年（解放前）关于南运输业商业同业公会与酱料输业公会订立调节船期章则、联合应付战乱会拟征军费和与汕船务公会订立运费回扣公约及制订向巷埠买办神纸办法修正出口货物水脚以及陈方成国运来击口嫌被扣押等问题文书材料。1946-1949（解放前）遯商运输业商业同业公会与国外各公会、公所来往文书材料》，12-9-419。
- (12)《伪汕头市商会：一九四六年至一九四九年（解放前）关于南商业同业公会改选理监事组织章程名册，申报社团登记概况报告职调查推派主度市商会代表伪参议员初选人及会员申请入会退会等问题文书材料》，12-9-485。
- (13)《伪汕头市政府：本市港沪出入口业、南商、南商运输、遯商运输公会上报该会章程、会员与理监事名册及有关成立选举、报请备案和批复的来往文书》，12-9-579。
- 2、汕头酱料输出业同业公会档案：卷名，全宗号-目录号-案卷号。
- (1)《伪汕头市商会：关于伪汕头市酱料输出业同业公会 1946-1949 年关于轮船公司通知出口船期及本体会与南商运输出同业公会等文书材料》，12-9-726。
- (2)《伪汕头市商会：关于伪汕头市酱料输出业同业公会 1946-1949 年关于轮船公司通知出口船期及本会与南商运业同业公会等文书材料》，12-9-727。
- (3)《伪汕头市商会：关于伪汕头市酱料输出业同业公会 1946-1949 关于轮船公司通知出口船期及本会与南商运输业同业公会等文书材料》，12-9-728。
- (4)《伪汕头市商会：关于伪汕头市酱料输出业同业公会 1946-1949 南商督货落轮业职公征收会费改选机购及各项业务文书材料》，12-9-729。
- (5)《伪汕头市海味京果、屠猪业、佣行业等同业公会：1948 年关于各商号业务纠纷；1944 至 1948 年关于南商货物落船职业工会，伪税捐，警捐，以及出口业务船期配运等问题；1949 年关于各商号缴伪税稽征订立收屠往来公约等材料；1946 至 1948 年关于各商号会员要求减免各项伪税捐等材料》，12-9-917。
- (6)《伪汕头市政府：关于酱园出口，酱料输出、咸鱼脯料同业公会的组织情况报告、批复与章程、名册》，12-9-611。

3、暹商运输业同业公会档案：卷名，全宗号-目录号-案卷号。

- (1)《伪汕头市商会：关于暹商运输业同业公会公议记录簿之一》，12-9-354。
- (2)《伪汕头市商会：关于暹商运输业同业公会会议记录簿之二》，12-9-353。
- (3)《伪汕头市商会：关于暹商运输业同业公会会员互保保证书》，12-9-355。
- (4)《伪汕头市商会：一九四六年至一九四九年（解放前）关于暹商运输业商业同业公会改选理监事组织章程名册会员申报入会退会登记职员调训及推沛出席市商会代表等问题文书材料》，12-9-484。

4、汕头往新加坡槟城船票档案：卷名，全宗号-目录号-案卷号。

- 《伪汕头市商会：一九三八年关于处理奸商抬高往新加坡槟城等地客票价格华侨商国抽签购买船票等文书材料》，12-9-235。

芒市西山弄丙村景颇族喜丧研究

蒋潞杨（云南民族大学云南省民族研究所）

绪论

一、选题缘由

丧，“亡也。从哭从亡。”也就是说，丧是失去亲人，是一种悲伤的事项。出生与死亡是两项重要的人生礼仪，前者是生命的诞生，是开端；后者是生命的终结，是结束。死亡对于人类来说是无法避免的，出生、成长直至死亡是人类生命的循环。自古以来，事死如事生，事亡如事存，人们围绕“丧事”形成了一整套礼仪文化。中国几千年来形成的丧葬礼仪，一方面是让逝者安息，另一方面要让生者安宁，整个丧葬礼仪的仪式过程是沟通生者与逝者的桥梁，是念祖怀亲的结点。这个结点，不仅是生者和逝者的物质联系，更是两者之间的精神联系。通过丧事，足以揭示出中国人生死观的深层内涵。丧葬礼仪历史悠久，在不同的历史时期有不同的形式。在氏族社会时期，“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。”原始社会时期，人们深受宗教信仰的影响，灵魂不死的观念逐渐产生，形成了对逝者进行土葬形式的丧葬礼仪。之后，人类开始崇拜鬼神，葬礼也随之变得越来越复杂，从“弃尸”到“野葬”继而才出现掘坑而葬。随着社会的发展以及宗教的形成与发展，丧葬礼仪的形式及内容越来越复杂和丰富，不同的地区、不同的民族都形成了一套自己的丧葬礼仪文化。丧葬文化成为我国传统文化的重要组成部分。

按照中国人的传统观念，死亡可以分为正常死亡和非正常死亡，正常死亡就是生物体由于衰竭而自然死亡，非正常死亡就是非自然因素导致的死亡，比如车祸等。而在正常死亡中，逝者高寿并且人丁兴旺，这样的丧事就被称为喜丧。关于喜丧，《清稗类钞》“丧祭类”载：“人家之有丧，哀事也，方追悼之不暇，何有于喜。而俗有所谓喜丧者，则以死者之福寿兼备为可喜也。”老北京人谓“喜丧”为“福寿全归”，“全”在这里是圆满的意思。通常，在喜丧当中，丧葬仪式总会包含各种各样的丧葬歌舞、戏曲表演，所谓“情动于中而形于言，言之不足，故磋叹之；磋叹之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也”。根据现有资料记载，丧葬活动中出现成熟的戏曲演出是在明朝初期，周旋《疏稿》有云：“臣闻，苏松与京成富豪之家，……丧事举行，器陈美饰，祭列珍奇，张乐娱尸，掇戏。”然而，丧葬演戏的历史可以追溯到更早时期，而丧礼上的歌舞奏乐也出现得很早。由此观之，“喜”与“丧”的结合，往往是由音乐和舞蹈联系在一起的。

二、文献综述

（一）关于丧葬的研究

国外学者关于丧葬的研究，其中对仪式的研究已经形成了比较成熟的范式，最早对仪式的研究侧重对古典神话和仪式的研究。之后的社会结构功能学派，侧重的是仪式行为的社会属性，关注仪式对社会组织与社会生活的推动作用。关于仪式过程的研究，有著名的“过渡礼仪”理论，认为丧葬仪式更多的是一种分隔仪式，应该将葬礼置于人生礼仪的完整过程中去进行分析，从而深刻挖掘葬礼的内在结构模式。关于仪式的象征研究，关注仪式过程中象征符号的意义及解释的意义。

在《仪式与社会变迁：一个爪哇的例子》中，格尔茨以爪哇东部小镇莫佐库托的一个葬礼为个案，讨论了葬礼中止背后的社会文化动因。格尔茨认为“仪式并不仅仅是个意义模式；它也是一种社会互动形式”，文中被中断的葬礼个案“不过是某种形式的边界冲突、解体 and 再整合企图的一个缩影；这些边界冲突、解体 and 再整合企图是当代印度尼西亚社会特有的现象。这个丧葬仪式似乎导致社会分裂而非社会整合，导致人格紊乱而非心病治愈。”¹关于景颇族喜丧的研究，也需要关注随着社会的发展、人口的发展当地族群的宗教文化与思想观念的变化。

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干指出泛灵论关于死亡与葬礼的观点是：“死亡似乎也是由于灵魂与身体之间的分离而造成的。在这种情况下，身体已经不能再恢复活力了，所以也就形成了灵魂无限分离的观念。一旦身体遭到破坏——葬礼的目的就是加速这种破坏——灵魂分离也就最终完成。”“灵魂转换原初仅是能够为人的身体提供活力的简单的生命本源，现在却根据自身所能产生的作用的重要程度，转变为精灵、善或恶的鬼神，甚至是神祇。既然是死亡带来了这种神圣化过程，那么人类已知的最初膜拜就应该是对死者和祖先灵魂的膜拜。因此最早的仪式就应该是葬礼；最早的祭品就应该为是满足死者需要而供奉的食品；最早的祭坛就应该是坟墓。”涂尔干认为宗教是由“神圣与凡俗”两种既界线分明又相互独立的部分所组成的整体，而“死亡并不具有神圣化的作用。正因为死亡在一定程度上导致了灵魂与凡俗事物完全的和最终的分离，所以说如果灵魂已经具有神圣性质的话，那么死亡可以强化这些性质，却不能创造这种性质。”²

中国民族学/人类学学者对丧葬的研究受到西方结构功能主义的影响，带有较深的功能论的印记，并且主要是应用阿诺德·范·盖内普的“过渡仪式”和特纳的“阈限性”理论对丧葬仪式进行挖掘和分析。

杨庆堃就是典型地从功能主义的角度分析丧葬礼仪的社会功能，他指出：“……在

1 [美]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，纳日碧力戈等译。上海：上海人民出版社，1999年，第192、169、187页。

2 [法]爱弥儿·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译。上海：上海人民出版社，2006年，第3、42、62、65、77页。

中国传统社会秩序中，个人非常依赖家族的影响来寻求社会、经济帮助……为了保持个人的家族群体仪式，通过某些仪式不断追忆群体的共同祖先，强化共同祖先的所有子孙的血缘联系，以便使有血缘联系带来的社会责任传递下去”，他认为丧葬仪式的功能“有助于保持群体对宗族传统和历史的记忆，维持道德信仰，群体的凝聚力借此油然而生。通过所有家族成员参与的仪式，家族不断地强化自豪、忠诚和团结的情感。”³

郭于华对传统丧葬仪式的社会功能和结构也进行过系统的分析，她认为传统的丧葬礼仪具有社会团结功能以及整合社会的作用，其实现途径主要有：一是丧葬礼仪过程中亲属、家族和社会集团的聚集；二是丧葬宴席与家族、社区关系的协调；三是葬礼规模与家族实力的显示；四是丧葬仪礼与人伦关系的重新确认和巩固；四是丧葬仪礼与道德仪式的传导灌输。⁴

（二）关于景颇族的丧葬研究

学术界关于景颇族（克钦）的研究，最著名的学者是利奇，他对克钦人的研究是通过历史的和动态的视角反思了社会科学中的“社群”、“文化”和“仪式”等核心概念。利奇认为仪式活动和信仰是一套非言语的象征体系，可以被理解为社会秩序的象征性表达形式。⁵

国内王筑生教授对景颇族的研究与利奇形成了对话，其通过对中国景颇族的田野研究，阐述了景颇人如何在社会主义和后社会主义中国框架下协商他们的认同，对利奇的摇摆模式提出质疑。⁶其出版的《景颇——云南高原的克钦人》这一英文论著，将云南省德宏州盈江县的一个景颇村寨“大寨”作为田野点，结合作者多次到德宏景颇族地区的田野调查，分析了景颇族在婚姻、家庭、宗教信仰、跨境交易以及原住民发展等问题，被誉为“对于社会人类学以及东南亚北部人类学具有极为重要的意义”，打破了学术界将缅甸作为克钦人研究的主要区域这一现状，将我国景颇族研究推向了一个前所未有的高潮。⁷

何翠萍是台湾中央研究院民族学研究所的景颇文化研究专家，其文章《仪式的空间脉络与脉络化》以作者在云南景颇族地区做研究收集到的丧礼材料为基础，对人类学在做仪式研究时，如何做空间脉络与脉络化研究的方法与理论意义做介绍和讨论。⁸

关于景颇族丧葬习俗研究大多数都是将其作为景颇族文化的一部分或宗教信仰的

3 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年。

4 郭于华：《死的困扰与生的执著——中国民间丧葬礼仪与传统生死观》，长春：吉林人民出版社，2006年。

5 埃德蒙·利奇：《缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究》，北京：商务印书馆，2012年版。

6 王筑生：《社会变迁与适应：中国的景颇族与利奇的模式》，载《中国社会科学季刊》，1995年第13期。

7 Zhusheng Wang. 1997. *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*. Arizona State of America: Southeast Asian Studies Monograph Series Arizona State University.

8 何翠萍：《仪式的空间脉络与脉络化》，载《非物质文化遗产保护与研究中的田野调查方法》第168页。

一部分进行介绍,专门论述景颇族丧葬习俗的著作比较少,笔者查阅到的有陇川县景颇族发展进步研究会编撰的《景颇族丧葬文化研究》,该书从景颇族丧葬文化活动的程序、景颇族对人类生死定律之说以及景颇族丧葬活动送魂献词、景颇族丧葬文化内涵四个方面对景颇族丧葬文化进行论述,此书偏重于对丧葬礼俗程序性的整理和介绍,对其的理论分析和文化解读比较浅。⁹另外,刘扬武的《尊卑分明的景颇族丧葬舞》一文认为,景颇族的丧葬方式根据死者的死亡原因和社会地位分为土葬、火葬和天葬,其中土葬是最尊贵的丧葬方式,这三种丧葬形式显示出景颇族社会中的尊卑之分。¹⁰石锐的《景颇族原始生死观浅析》一文中指出,景颇族的生死观念是生-死-鬼,鬼是介于生与死之间,鬼是沟通生和死的桥梁。¹¹高志英的《铎的流动与茶山社会建构》通过对当代景颇族茶山支系中的铎的研究,指出铎借助婚丧仪式,进行着跨越家族、族群与国界,跨越生与死的双向环状流动,发挥着世俗与神圣双重功能,在茶山地方社会建构中扮演了重要角色。¹²

(三) 关于喜丧的研究

有学者认为,喜丧通过丧葬演戏、歌舞等形式突出“喜”。“丧葬演戏只有在老喜丧中才会具有浓重的娱乐色彩,它之所以能够在夹缝中生存至今的原因,更主要地在于其具备一系列民俗、文化功能,包括歌颂亲人品德和业绩、感情宣泄、教育、惩戒,以及驱邪、超荐的宗教功能和解决现实问题的功能等。”¹³有学者认为喜丧是我们民族乐观精神的集中体现。“在我国很多地区,都有‘老喜丧’的说法,它一般指为花甲以上的老人寿终正寝所办的丧事,又称‘白喜事’、‘喜丧’,与结婚合称‘红白喜事’。老喜丧之所以喜,究其根由,与自古以来的灵魂观念以及由此产生的祖先崇拜和对死亡的体认有关。面对老人的故去,人们倾向于清晰、或朦胧地认为:‘死亡不是一种终结,而是一种新的开始’。这种观念是多种思想影响的结果,其中最主要的是儒家和佛教思想的影响。儒家以人丁兴旺为最大的孝,同时,祖先崇拜的观念又认为,死去的祖先能够保佑后代,使家族子孙绵延不绝,所以老人的死亡就成为一种能够带来更多生命的新的开始。佛教中的死也不是一种结束,而是人们投胎转世的一种手段。按照佛教的观念,死亡是这一生的结束,同时又是下一生的开端。既然是一种新的开始,老人寿终正寝应该看作喜事,与其让老人悲凉凄怆地离开,倒不如把丧事办得热闹些更让死者宽慰。这种观念指导下的丧葬活动,当然不会全部以‘戚’的面貌出现,相反,聚众喜乐的色彩可能会

9 陇川县景颇族发展进步研究会编撰:《景颇族丧葬文化研究》,芒市:德宏民族出版社,2008年版

10 刘扬武:《尊卑分明的景颇族丧葬舞》,载《社会科学战线》,1985年第4期

11 石锐:《景颇族原始生死观浅析》,载《云南民族学院学报哲学社会科学版》,2002年第6期。

12 高志英:《铎的流动与茶山社会建构》,载《民族研究》,2013年第4期。

13 孔美艳:《民间丧葬演戏略考》,载《民俗研究》2009年第1期。

更浓重。”¹⁴

喜丧与戏曲文化紧密相连，“在丧葬用乐的发展过程中，道家齐生死的思想介入使丧葬的精神氛围发生了重大的变化。齐生死观念动摇了儒家孝子应该尽哀、重礼尚孝的准则，也给民间丧葬提供了另一种思想观念，即丧事实为喜事。‘白喜事’之起源今已无从确考，民间对死亡通达的认识或许早于庄子，但就文字记载而言，如果说对死亡的认识从丧事转变为喜事需要一种全新的思想的话，那么道家的死亡观正好提供了一种思想资源”。¹⁵

第一章 田野点概况

一、自然地理环境

芒市，傣语为“黎明之城”，位于云南省德宏傣族景颇族自治州东南部，东经 98° 01′—98° 44′，北纬 24° 05′—24° 39′ 之间。国境线长 68.23 公里。截止 2010 年，芒市总人口为 390766 人。¹⁶芒市是个少数民族聚居的县级市，是傣族和景颇族聚居的地区，其次还有德昂族、傈僳族、阿昌族等少数民族。¹⁷西山乡因地处遮放坝西部山区而得名。西山位于芒市西南部。距芒市 64 公里，距 320 国道 18 公里。地处东经 98° 01′ 20″—98° 18′ 15″，北纬 24° 13′ 05″—24° 23′ 20″ 之间；属中切割中山区，最高海拔 1741 米，最低海拔 820 米，平均海拔 1120—1200 米，贯穿中部的红丘河山谷切割密度大，山地大向阳坡，平均降雨量 1400—1653 毫米，年平均气温 19℃，系低热暖坡山地。东南面与遮放镇相接，北面与五岔路相接，东面与三台山相接，西面与陇川隔江相望。西山乡辖弄丙、邦角、芒东、毛讲、崩强、营盘 6 个村民委员会，40 个自然村，48 个村民小组。辖区总面积 257 平方公里。辖区原属少数民族“直过区”，有景颇族、汉族、德昂族 3 个民族长期居住。景颇族人口占全乡人口的百分之九十以上，是我国景颇族聚居人口最多和比例最高的乡镇。¹⁸西山的景颇族大部分是载瓦支系，有少量的浪速和茶山。丙村委会以驻弄丙村而得名，弄丙是傣语，意为鸭子塘。弄丙村委会位于西山乡中部偏东，辖 14 个自然村。村公所驻地海拔 1480 米。现有 669 户，2880 人，辖弄丙、中心、拱外一、拱外二、红丘一、红丘二、跌撒、吕折一、吕折二、回龙、芒岗一、芒岗二、新寨、权么 14 个村民小组。¹⁹弄丙村委会中 7 个景颇族小组的粮食作物主要是水

14 孔美艳：《民间丧葬演戏略考》，载《民俗研究》2009 年第 1 期。

15 陈建华：《丧葬习俗与戏曲文化传播》，载《内蒙古大学艺术学院学报》2012 年第 2 期。

16 数据来源于 2010 年第六次全国人口普查。

17 德宏傣族景颇族自治州志编纂委员会编：《德宏州志 综合卷》，芒市：德宏民族出版社，1994 年第 1 版，第 459 页。

18 德宏傣族景颇族自治州志编纂委员会编：《德宏州志 综合卷》，芒市：德宏民族出版社，1994 年第 1 版，第 480 页。

19 德宏傣族景颇族自治州志编纂委员会编：《德宏州志 综合卷》，芒市：德宏民族出版社，1994 年第 1 版，

稻和玉米，支柱产业是甘蔗种植，此外，还种植橡胶、烤烟、咖啡、茶、坚果等经济作物，但数量不多产量不大。

二、族源与历史

景颇族是古代居住在中国青、藏、川、滇高原广阔区域的氏羌族群后裔的一部分，他们很早就沿着金沙江、澜沧江、怒江上游南迁，进入伊洛瓦底江上游南迁，进入伊洛瓦底江源头地区。其历史与藏缅语族群的历史紧密相关，汉晋时期中国史书记载滇西的民族如“僇”、“昆明”、“哀牢”等，或多或少地都与他们有渊源关系。唐代樊绰《云南志》记载的“裸形蛮”与“寻传蛮”中的一部分与他们有更直接的渊源关系。“景颇”是本民族的自称，由景颇、载瓦、喇期（茶山）、浪峨（浪速）、波拉五个支系组成。傣族称他们为“亢”、怒族称他们为“阿普巴”，清中叶以来，汉文多用“山头”记载他们。中华人民共和国建立后，根据本民族的意愿统称景颇。载瓦是本民族中人口最多的支系，分布于芒市、陇川邦瓦、盈江盏西和支那等地。²⁰

第二章 弄丙村景颇族的观念体系

一、观念信仰中两个世界的并存

景颇族认为，灵魂以鬼神的形式存在于另一个世界。他们的观念中鬼神种类很多，最主要的有“毛南”（mau nat）、“布南弄”（bunangnung）、“直同”（zhitung）、“宁苏”（ningsu）、“省”（sen）等鬼神，这些鬼神在景颇族的大型祭祀活动“龙尚”（lum shang）中都要进行祭拜。“龙尚”就是祭祀寨神的活动，祭祀活动中祭拜的这五个鬼神都是掌管寨子区域内各种事项的。

传说在人类诞生的时候，开始分民族时，人们信仰神，景颇族与其他民族分家的时候，首先分钱，钱是平均分给每一个民族的，汉族作为老大哥比较狡猾，让景颇族用花篮子背钱，以前的钱是银元，用篮子装钱就会漏财，而汉族自己则用麻袋背钱。汉族老大哥让景颇族背着钱先走，结果银元漏下来汉族就跟在后面捡钱。所以，后来汉族人比景颇族有钱。分鬼的时候，景颇族吸取教训，就用箩筐背鬼走在后面，而汉族用花篮背鬼走在前面，汉族走在前面，汉族背的鬼就漏下来，景颇族就将其捡起来放在自己的箩筐里。所以，后来景颇族的鬼比汉族的多。我们董萨念的鬼有：天神、地神、山神、水神、火神、土神等等。最大的是天神，载瓦语称“毛南”（mau nat）。载瓦语称鬼为“南”

第 480 页。

20 中华人民共和国地方志丛书《云南省志 卷六十一 民族志》，昆明：云南人民出版社 2002 年第 1 版，第 481 页。

(nat)。“毛南”(mau nat)是天神的意思,天神是最大的,可以管所有事项。²¹

其一,“毛南”(mau nat),即天神。景颇族载瓦支系认为,“毛南”(mau nat)是最大的鬼,称之为天神,统领灵魂鬼神世界中所有的事项。“毛南”天神是一对夫妻,丈夫称为“木先”,妻子称为“崩配”。这一对天神在景颇族人的祭祀活动中是不可或缺的,祭奉它们,是为了让其保护人们建立起来的房屋和种下的庄稼而不受危害,使人们能够安居乐业。

传说,这对“毛南”天神夫妻威力很大。在天宫里,“木先”只要发现地球上有人狂妄自大和违反天条的人或者物,就会动用天斧将其劈开,行使自己击劈地球上事物的权力。而“崩配”是天宫中专门负责兴风作浪的天神,她一旦发现地球上有人触犯天条的人或者物,就开始兴风作浪,摧毁物种、毁坏人们的房屋和庄稼等。²²

其二,“布南弄”(bunangnung),是山官家的家堂鬼,属于前世中非正常死亡的人的灵魂。这种鬼神最先是在山官家里祭祀的,后来山官将其移入“龙尚”(寨庙,祭祀村寨各种神灵的地方)进行祭祀。由于在载瓦语支地区,排姓山官区分为“龙准”和“崩洼”两个氏族,不同山官家里供奉的神灵也不一样,所以“龙尚”中祭祀的山官家的家堂鬼也不同。但都是景颇族的祖先经过占卜,认定后先在官家进行祭奉,后来又移入“龙尚”,并且能对后代进行护佑的魂灵。山官将自己长期祭奉在家中的魂灵移至“龙尚”进行祭祀,其目的一是让属于自己的神灵巩固和增强自己的统治权势;二是为自己辖区内的民众在生产生活中得到护佑;三是抵御外敌入侵。

载瓦语支“龙准”地区的山官家堂鬼是“布南弄”,传说,这个鬼是景颇族在迁徙过程中,山官没有出生的儿子,排行老二,当时流产时婴儿还没有成形,后来董萨占卜看出这个婴儿是男孩,并且通过占卜得知这个鬼魂很想回到山官家里,所以山官就将其供奉在家堂里面。后来,“布南弄”(bunangnung)就成了景颇族不得不献祭的大鬼。传说很久以前,族人没有献祭它,族人出征打战总是屡战屡败,族人种的庄稼等各种作物也得不到丰收,族人当中流传的疾病也相当多。族人祭祀了它之后,出征胜利、庄稼丰收、没病没灾。因此,族人将“布南弄”(bunangnung)誉为元帅、领帅。载瓦语支“崩洼”地区的排姓山官家堂鬼是“早闹”,也是山官的妻妾流产的男婴。传说当时排姓山官在率领各部落群体迁徙和与异族的抗争过程中,没有把妻妾的流产婴儿处理好,就给后代族人们留下了这个魂灵,如果后人们将其祭供得好了,对族人就有益处,如果祭供得不好,则会给族人带来不幸。²³

21 访谈人:来马腊遍,男,景颇族载瓦支系,1941年生,芒东村木艾二小组,董萨,访谈时间:2015年1月12日。

22 访谈人:何勒准,男,景颇族载瓦支系,1954年生,芒东村木艾小组人,西山乡政府工作人员,访谈时间:2015年8月20日。

23 访谈人:何勒准,男,景颇族载瓦支系,1954年生,芒东村木艾小组人,西山乡政府工作人员,访谈时间:2015年8月20日。

其三，“直同”（zhitung），即景颇族载瓦人的山神。之所以要祭奉“直同”，是因为它可以护佑人类和牲畜，保护人们的生命财产，使“龙尚”辖区内的人们避免受到各种鬼神和疾病的危害。

“直同”（zhitung）是对我们景颇族的繁衍和发展起过关键作用的鬼神。我们景颇族有这样一个传说故事，天上的造物主对地球上人们的狂妄而感到不满，对人们不能充分利用各种植物而感到不安，因此他告知景颇族中的两姐弟制造一个巨大的木鼓“挣讲”，之后将天潭决开，地球就顷刻间变成大海。两姐弟（姐姐叫“阿那仓南”，弟弟叫“阿古仓彪”）看到地球被洪水淹没，便钻进木鼓，躲避了洪水的灾害。九天九夜之后，两姐弟从木鼓中出来，发现地球已经变成废墟。“直同”是地球中幸免绝难的一个神灵，它发现地球中有两姐弟幸存下来，暗中打算要两姐弟打破姐弟关系、建立夫妻关系，并且为此设置了许多圈套。两姐弟果然中计了，他们两个到河里用野茅草叶捕鱼后，打破了姐弟关系，没过多久姐姐就生了一个孩子。“直同”将姐姐生的孩子杀死，将尸体剁成碎块，抛撒在“九岔路”上。几天后，这些碎块每一块都演变成了一个人、一个民族，地球上的人就是这样繁衍发展的²⁴。

其四，“宁苏”（ningsu），即不干净的邪物。“宁苏”是一种恶鬼，它专门在人间制造麻烦，会引起人们之间的嫉妒之心从而使人们相互仇恨，并且还会让人们打架斗殴。景颇族载瓦人之所以要祭奉“宁苏”，是因为要祈求这一鬼神不要在人间制造事端，避免人间的矛盾、争端与仇恨，使族群内部团结和谐，使村落安定有序，这样才能实现共同发展和共同富裕。

其五，“省”（sen），即水神、水鬼。“省”就是专管全村寨人饮用的水的水神，包括管水的山神。

景颇族也有天地、阴阳二元对立的宇宙观，在他们的观念里，阴间里面所有的东西都与阳间相反。他们认为，人去世之后，就到达另外一个世界，载瓦语称为“木送控”（misumkung），意思就是谁都没有去过的地方。“那是一个相当恐怖的地方，在喜马拉雅山的另一边，那个地方荒无人烟，整个地方都是沼泽地，人是无法立足的，只有山雀和老鹰等野生动物存在。那里的万事万物与我们人生活的世界是相反的，那是一个将月亮当作太阳的地方，将乌云当作天地的地方，我们的白天是他们的黑夜。那是一个泥潭一样的地方，那里的蚊子有鸡那么大，蚂蟥有牛角那么大，那个地方全是沼泽；在那个地方，稗子拌着沙子当饭吃，蒿子当作房子的柱子，蕨菜叶子当作屋檐。”²⁵

二、两个世界的联系与沟通

24 访谈人：何勒准，男，景颇族载瓦支系，1954年生，芒东村木艾小组人，西山乡政府工作人员，访谈时间：2015年8月20日。

25 访谈人：祁勒堆，男，景颇族载瓦支系，1948年生，邦角村湾丹小组人，“西早”董萨，访谈时间：2015年8月19日。

景颇族载瓦人观念中人与鬼的二元世界是对立统一的，一方面两者之间有着明显的界线和不可逾越的鸿沟；另一方面，在某种特定场合下，两个世界需要通过特定的仪式进行联系与沟通，从而维持两个世界秩序的稳定。正如涂尔干所言：“神圣事物总是某种超凡脱俗的东西，凡俗事物不应该也不能够与之接触，否则自己就不可能安然无恙。当然，这种隔绝状态也不等于说两个世界根本不可能得到沟通；倘若凡俗世界与神圣世界全无联系，那么神圣世界也就毫无裨益了。然而，如果我们要想在两者之间建立这种微妙的运作关系，还必须审慎行事，必须求助于某种或多或少有些复杂的初入仪式，除非凡俗事物肯于抛弃自己的特征，借助某种方式或在某种程度上成为神圣的东西，否则，这种联系就不可能建立起来。总之，这两大类别不可能既相互接触，又独善其身。”²⁶

很久以前，景颇族还居住在喜马拉雅山的时候，那里就有鬼的存在，景颇族人就在那里念鬼，所以那个时候就有董萨了。当时念鬼的时候要用竹筒盛酒。并且要用芭蕉叶子包裹着竹筒才可以念鬼，等到念完以后就把酒放在献鬼台上。之所以要用叶子包酒筒，是因为对鬼要礼貌，人与鬼之间要相互礼貌。²⁷

景颇族的董萨就是连接鬼神世界和现实世界，实现两个世界沟通和对话的神职领袖，是景颇族的祭司。“董萨”一词是景颇语音译，所有能念鬼、会做献祭活动的人，都统称为董萨。在景颇族早期历史阶段，由于族群的迁徙及族群的原始宗教信仰，所以产生了宗教祭司董萨。在景颇族人的观念中，一个村寨必须要有山官和董萨才能立寨安家。董萨是鬼神对人类现实生活支配的体现者，人们通过董萨可以博取鬼神的欢心或者安抚鬼神的愠怒从而获得现实生活中的安稳。葬礼当中的祭司是“西早”董萨，载瓦语称为（“song beng zao”）。芒市西山乡的“西早”很少，祁勒堆是整个西山乡最资深的“西早”。

我家祖祖辈辈都是董萨，可以计算的话，我是第九代董萨了。其实九代以上还有董萨。父亲他们念经的时候，我就跑去听，老人们讲历史的时候，我就记录下来。董萨的知识越传越少，但是我们后来的董萨自己新增加的内容也有。我的父亲有三个儿子，我是老三，最后三个兄弟中只有我成为了董萨。我们有一个不成文的规定，一代之间只能有一个人成为董萨，因为如果有几个董萨，相互竞争被视为是一种不礼貌的表现，并且别人会笑话我们，说我们兄弟之间相互抢饭碗、相互诋毁对方，所以从相互尊敬的角度来说，一家人中的一代人只有一个董萨。我的二哥以前也会念经，但是由于我师已经在做董萨了，所以二哥就拒绝成为董萨，二哥成为了“强壮”，现在我的三儿子跟着我开始学习董萨。我有四个儿子，都住在西山，已经分家了，我跟小儿子住在一起。我也是

26 [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译。上海：上海人民出版社，2006年，第47页。

27 访谈人：祁勒堆，男，景颇族载瓦支系，1948年生，邦角村湾丹小组人，“西早”董萨，访谈时间：2015年8月19日。

打算将董萨传给老三，因为他记性好。我师家祖祖辈辈传下来的董萨，都是传给老三，除了记性好之外，也是由于个人对此感兴趣。²⁸

景颇族载瓦支系每逢重大的节庆或者人生礼仪中重要的时期，都要举行或大或小的仪式活动，请董萨来主持特定的仪式，念诵特定的经文，实现人与鬼二元世界的沟通与交往。目瑙纵歌、“龙尚”和葬礼是比较隆重的且极具代表性的两界交往之仪式仪轨。

“龙尚”祭祀的过程是：先由董萨念经，与鬼神进行沟通，告诉它们今天我们全寨子的人都在这里祭拜他们。然后由董萨的助手“强状”指挥大家杀猪、杀鸡、杀牛等牺牲，将祭品煮熟后按规定摆放好，董萨又开始念经，告诉鬼神给你们的祭品都已经准备好了，你们要好好保佑我们全寨子的人平安，生产生活顺利，家家户户没病没灾。敬献水鬼，是中午十二点就开始了，先由董萨在水井边摆放好的祭品前念经，告诉水鬼我们今天来给你送东西了，然后村民开始擦洗水井、打扫水井边的卫生、铲地除草等等，然后“强状”就杀鸡将鸡头砍下来交给董萨看鸡头卦，预测来年的雨水是否充足。春季“龙尚”祭祀的时候要用鱼，是因为要向诸鬼神祈求风调雨水，鱼是最适合也是最受鬼神喜爱的祭品，鬼神们看到我们把鱼献给它们，会很高兴，保佑我们播种顺利、雨水充足。秋季“龙尚”祭祀的时候，全村的年轻人都要把村里的道路修整好，把全村的桥修补好，把村里的卫生打扫干净，全村整整洁洁地杀猪宰牛敬献给鬼神，感谢它们保佑我们获得丰收。²⁹

三、生命周圈的完整和中断

当地人是这样界定喜丧的：逝者生前有第三代及其以上子孙者，除了在寨子外意外死亡其他无论什么死亡原因，这样的人死亡就属于“应该死”的，其葬礼可以称之为喜丧。他们认为，有孙子辈的人无论年龄大小都已经成为真正意义上的“老人”了，他们的人生已经完整了，他们去世要遵循一整套特有的喜丧礼仪。四十岁与八十岁的人去世，只要家里有从他们开始计算的直系第三代人口，丧葬就没有什么区别，就算年龄很大（七十、八十甚至九十上百岁的人去世）只要他们家里没有直系第三代人口，也不能算是老人去世，丧葬礼仪的规格就比较低。因为在他们的观念中，家族人口世代更替和延续十分重要，上下三代，可以代代相传。家里有直系第三代以上人口的老人去世，葬礼排场会更大、场面会更加隆重。因此，景颇族载瓦人观念中的喜丧还可以根据家庭里直系子孙的代际关系分为“大喜丧”和“小喜丧”。

与“应该死”的喜丧不同，“不该死”的丧葬还分为泪丧和凶丧两类。当地人是这

28 访谈人：祁勒堆，男，景颇族载瓦支系，1948年生，邦角村湾丹小组人，“西早”董萨，访谈时间：2015年8月19日。

29 访谈人：董勒弄，男，景颇族载瓦支系，1986年生，营盘村崩洞小组人，龙江糖厂职工，访谈时间：2015年8月20日。

样界定泪丧的：一是已婚并且育有子女但没有孙子孙女的男女，除了在村寨外面意外死亡的一切死因，都算作是泪丧。二是未婚男女青年的突然离世。在家庭中，年轻人是最重要、最强悍的力量，家庭中的强势力量去世极大地破坏了家族中子孙的延续。三是没有子嗣的中年男女去世，其人生就更不完整，葬礼就更加简单。四是未成年的孩子，尤其是没有满月的孩子，未满月的孩子在当地人眼里还没有成为一个真正的生物人，未成年的孩子还没有成为真正的社会人。对于第一种类型的泪丧，当地人认为这样的逝者要么是年岁还不够高寿还不够满，还没有达到自然定律的标准。因此，他们被认为是“不该死”的。他们来到人世间的事情还没有完成，他们的生命周期还没有走完就中断了，他们的子女还没有成家立业生育后代，他们人生的价值和意义还没有完全得到体现。所以，这样的死亡会令人感到悲痛和惋惜。对于余下的三种泪丧，当地人对逝者的形容是“竹笋夭折”。这样夭折的现象发生，或多或少是由一些必然因素所导致的，在西山乡毒品对人生命的危害极大，弄丙村委会的跌撒小组在二十世纪九十年代初是毒品泛滥最严重的村寨，当时村里的青年男女大量吸毒，感染艾滋病而亡的案例比比皆是。

当地人是这样界定凶丧的：一是在村子外面发生各种意外死亡的，包括车祸、传染病等；二是由于触犯了鬼神而遭到报应死亡的。当地认为，只要属于凶丧的都要火葬，并且在村子外面发生凶死现象的，不能将尸体抬进寨门，只能在村寨界线之外的地方将尸体火化之后才能带进村子安葬，逝者生前的所有用品都需要尽心焚烧。当地人认为，凶丧死亡的人会变成恶鬼，如果没有处理干净会给村落和家庭造成极大的伤害。

景颇族载瓦人特别注重家里的代际延续，推崇人丁兴旺，三世同堂，所以提出了四个不同等级的丧葬礼仪程序规定，并且要遵循：“不该死的，就不能死、不要死”的历史法则。第一等级的丧葬礼仪程序是针对“大喜丧”的，每当“四世同堂”的老人寿满福终时，人们就会以最隆重的丧葬仪式进行哀悼，高歌狂舞，犹如庆祝战争胜利。第二等级的丧葬礼仪程序，是对“小喜丧”进行的，葬礼要举行“布滚戈”丧葬舞蹈以及“格锐”祭棚。第三等级的丧葬礼仪程序，是对应泪丧中的前三种类型进行的，活着已经是花甲，但不见孙子辈的人存在者，连“布滚戈”丧葬舞蹈也不能进行。但要根据在出殡、送魂等程序中前来帮忙人数的情况，主人家会根据具体情况，按需要宰杀猪和牛来招待亲戚朋友。第四等级的丧葬仪礼程序，是与泪丧中的第四种类以及凶丧相对应的，这种情况下逝者是需要进行火葬，并且基本没有杀猪宰牛等传统祭祀程序，只是请“西早”董萨来念经驱鬼叫魂，将逝者的灵魂与生者分开，避免生者遭到恶鬼的打扰而不得安宁。

远古，天上、人间歌舞升平，一派和谐详民、极乐盛世。大地上的人类为了更加长寿和富有，曾向太阳宫的太阳王索要长生不老的太阳神药和财富。太阳王便赐福说：“大地上的人类，到子孙满堂、长寿白发，脚杆像石头一样坚硬、白牙变红齿时才能死去。人间食用的稻谷高粱红穗，要像马尾巴一样丰盛密茂，又大又长，使人类更加富有兴旺。”后来，太阳王派太阳宫里的要员下凡到人间召集仙界传达旨意，恰逢变色龙的儿子“格

退荣”死亡。变色龙正处在极度悲伤时，聆听到太阳王的旨意，为何人类非要长命百岁才死？心术不正、心怀鬼胎的变色龙在向人间传达太阳王旨意时，就心不在焉地随口说成：“白发、黑发可以一起死。”从此，人类出现了“波波波章要亚西”的自然定律，即“黑白参半”的死亡现象，甚至出现了白发人送黑发人的悲壮情景。³⁰

第三章 弄丙村景颇族的喜丧仪式

弄丙村景颇族载瓦支系喜丧的仪式过程主要有报丧、念诵指路经（载瓦语称“龙总”）、献祭、守灵、下葬、叫魂等。其中，喜丧的标志就是守灵的过程中必须跳丧葬舞蹈。景颇族的丧葬舞蹈有“荣洞戈”、“布滚戈”（又名“咚叮舞”）和“金寨寨”，这三种丧葬舞蹈都是喜丧才必备的程序。

关于杀牲献祭的传说：很久以前，景颇族的一个先祖天天在一个山坡上砍地准备做旱谷地。先祖不知道要给山神和岩鬼献送祭祀礼物，所以，头天砍好的地，第二天又长满了青草绿叶。试了几天，天天如此。一天，先祖在橄榄树角坐着乘凉，突然一条蛇从他身边越过，他把蛇一刀砍死。过了一会儿，又有一条蛇采集各种树叶来到被他砍死的那条蛇旁边为它敷药治伤。过一会儿，两条蛇一起爬走了。先祖学蛇采集了绿草青叶，回家去了。走到半路，看到一只青蛙死在路上，他拿出绿叶在青蛙嘴上塞了一点，过一会儿青蛙爬起来，慢慢跳着跑进水塘里去了。快到家时，有见路边一只大黄狗死了，他又拿出草药在狗的嘴里喂了一些。过了一会儿，狗的两只脚动荡起来了，接着慢慢地爬起来围着他转，后来跟着他回家了。从此，人间有起死回生的长寿药，人们称是太阳神药。先祖把这付仙丹妙药种在房前屋后，见病就治，人类健康的多了起来，起死回生、人间兴旺发达起来了。后来，驯化动物、饲养牲畜禽类方面又发展了起来。一时乎，房前屋后的仙丹妙药被牛踩死，被猪拱死、被鸡啄死，无形中仙丹妙药又失传了。人们恨这些家禽、牲畜，但不养又不行。因此，每当人们死亡时，就杀这些牲畜陪葬，纪念亡灵。最终演变成各种各样的丧葬祭祀活动。当人去世后，在猪、牛祭品尚无法祭献时，“西早”董萨和“强仲”祭品师在棺材上把一只小鸡杀死，并活剥鸡毛后将其悬挂在火塘之上，以示最先的亡灵无名祭品。³¹

关于丧葬舞蹈的传说：远古，人类不会死，也不会跳丧葬舞，只有太阳宫里才会举行丧葬舞。一天，妇女们到山林里去找柴火野菜时，看到一只花脸红眼黑雕死了，就背回家里用簸箕罩好，向太阳宫报丧及邀请指导丧葬舞会。太阳宫选派了一位舞师和一位

30 陇川县景颇族发展进步研究会：《景颇族丧葬文化研究》，芒市：德宏民族出版社，2008年第1版，第139-140页。

31 陇川县景颇族发展进步研究会：《景颇族丧葬文化研究》，芒市：德宏民族出版社，2008年第1版，第140-141页。

助手前来组织丧葬舞会。太阳王听到人间的大镗声，就问：“昨天晚上人间什么死了？有大镗声传来？”两位舞师只忙着领舞没有注意尸体。太阳王让他们两个继续去人间组织跳丧葬舞，吩咐：“舞师领舞时要跳出欢快摇摆的风格，助手跟跳时要跳出东张西望认真查看的样子。只有这样人类才会喜欢。”第二天晚上，两位舞师按照太阳王的旨意进行领舞，领头的舞师用夸张的步履跳动时，将盖在中间的簸箕踩翻了，跟在后面的助手看清了簸箕下面的死尸是一只花脸红眼黑雕。两位舞师回天宫后如实禀报，太阳王听后进行了认真的思考。后来，当大地上的人类向太阳王索要神药财富时，太阳王审时度势地指出：“人间社会要净化，人类要新陈代谢、更新换代，人间才会有发展。子孙满堂的男女老人可以死……”³²

关于丧葬祭祀的传说：从前有一对孤儿，老大叫达奈干，老二叫达奈糯。兄弟俩的家产只有一头牛，分家的时候牛分给了弟弟，老大则从牛尾巴上抹下一只牛虱子。从此，老大将牛虱子放在竹笋壳上养着、看着，逢人就说：“别乱，别动，我在忙着看牛呢！”一天，达奈干一边“看牛”，一边逛到了一家正在织筒裙的姑娘旁边，那位姑娘口渴，请求他进屋帮忙拿水筒，并答应帮他照看“牛”，但由于姑娘转眼看筒裙的瞬间，“牛”被她家的公鸡吃掉了，达奈干要求将那只公鸡赔偿给他，姑娘答应了。达奈干抱着大公鸡来到另一个寨子，恰逢吴日曩奶奶去世，寨子里的老人就邀请达奈干在逝者家过夜。半夜三更之后，达奈干看见那几个老人睡得像个半死人，就悄悄爬起来将自己的公鸡杀吃掉了，并把鸡毛撒到逝者嘴边。天亮后，人们起来看见这个情况，一致认为逝者吞吃了达奈干的公鸡，达奈干要求以逝者的尸体作为赔偿，老人们同意了。达奈干抬着吴日曩奶奶的尸体到下一个寨子的路口边放着，在一个竹筒里放着一只狗蜂“嗡嗡”作响后，天黑前叫来几个寨子的人，说自己的奶奶病了，在呻吟，需要借住一晚，当地人同意了。深夜时，达奈干悄悄地砍了几棵竹子盖在老人的尸体上，又偷偷将寨子里人家的牛一家一家放出来吃路边的青竹叶，结果，将尸体踩的稀扒烂。天亮后，人们见状很同情达奈干，一位寡妇带头赔给他一个大镗，寨子头人决定让牛多的人家每家各赔偿一头牛，就这样达奈干获得了一大群牛。他传话给弟弟来一同将吆着牛，敲着大镗回家。突然牛停下不走了，镗也敲不响了，达奈干突然想到可能是吴日曩老奶奶在作怪，便和弟弟说回家要给吴奶奶举行隆重的丧葬仪式，话音刚落，牛群自己走动了，大镗也敲响了。回到家后，达奈干给吴奶奶杀牛祭祀，组织跳丧葬舞蹈等一系列丧葬程序。达奈干是景颇族丧葬文化的创始人。³³

参考文献

32 同上，第 144 页。

33 陇川县景颇族发展进步研究会：《景颇族丧葬文化研究》，芒市：德宏民族出版社，2008 年第 1 版，第 147 页。

(一) 外文译著

- [1] [法] 爱弥儿·涂尔干, 渠东、汲喆译. 宗教生活的基本形式. 北京: 商务印书馆, 2013
- [2] [法] 阿诺尔德·范热内普, 张举文译. 过渡礼仪. 北京: 商务印书馆, 2012
- [3] [英] 克利福德·格尔茨, 韩莉译. 文化的解释. 南京: 译林出版社, 1999
- [4][英] 维克多·特纳, 黄剑波、柳博赞译. 仪式过程: 结构与反结构. 北京, 中国人民大学出版社, 2006
- [5][英] 维克多·特纳, 赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译. 象征之林——恩登布人仪式散论. 北京: 商务印书馆, 2012
- [6] [美] 杨庆堃, 范丽珠等译. 中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究. 上海: 上海人民出版社, 2007
- [7][英] 埃德蒙·利奇, 杨春宇、周歆红译. 缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究. 北京: 商务印书馆, 2012

(二) 中文著作

- [1]褚建芳. 人神之间: 云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序. 北京: 社会科学文献出版社, 2005
- [2]朵示拥汤. 景颇族源流史话. 芒市: 德宏民族出版社, 2013
- [3]国家民委主编. 景颇族简史. 北京: 民族出版社, 2008
- [4]国家民委主编. 景颇族社会历史调查(一)(二). 北京: 民族出版社, 2009
- [5]郭于华主编. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
- [6]郭于华. 死的困扰与生的执著——中国民间丧葬礼仪与传统生死观. 北京: 中国人民大学出版社, 1992
- [7]黄彩文. 仪式、信仰与村落生活——邦协布朗族的民间信仰研究. 北京: 民族出版社, 2011.
- [8]和少英. 逝者的庆典——云南民族丧葬. 昆明: 云南教育出版社, 2000
- [9]陇川县景颇族发展进步研究会编撰. 景颇族丧葬文化研究. 芒市: 德宏民族出版, 2008
- [10]刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [11]梁永佳. 地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- [12]彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京: 民族出版社, 2007
- [13]祁德川. 景颇族原始宗教文化研究. 芒市: 德宏民族出版社, 2012

[14]瑞丽市中缅边境文化交流协会编. 景颇族历史文化研究. 芒市: 德宏民族出版社, 2014

[15]费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005

(三) 期刊论文类

[1]陈华文. 在生存与再生之间——论灵魂信仰与丧葬文化. 浙江师大学报(社会科学版), 1998 (2)

[2]刀洁、和少英. 金平傣族的民间信仰探析. 云南师范大学学报(哲学社会科学版), 2006 (5)

[3]高丙中. 民间的仪式与国家的在场. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2001 (1)

[4]高志英. 铎的流动与茶山社会建构. 民族研究, 2013 (4)

[5]和少英. 金平傣族的丧葬习俗及其灵魂观述论. 民族研究, 1992 (2)

[6]黄彩文, 吴晓琳. 村寨仪式与村寨共同体再生产——对一个佤族布饶村寨的个案研究. 西南边疆民族研究, 2011 (2).

[7]黄彩文. 民间信仰与社会变迁——以双江县一个布朗族村寨的祭竜仪式为例. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2009 (4).

[8]何翠平. 仪式的空间脉络与脉络化. 非物质文化遗产保护与研究中的田野调查方法, 2008 (168)

[9]李怀宇. 景颇族宗教教育概述. 中央民族大学出版社(哲学社会科学版), 2003 (1)

[10]刘扬武. 尊卑分明的景颇族丧葬舞. 社会科学战线, 1985 (4)

[11]彭兆荣. 人类学仪式研究评述. 广西民族研究, 2002 (2)

[12]彭兆荣. 仪式叙事的原型结构. 广西民族大学学报, 2008 (5)

[13]石锐. 景颇族原始生死观浅析. 云南民族学院学报(哲学社会科学版), 2002 (6)

[14]吴晓琳. 仪式、超自然知识及社会整合——翁丁佤族叫魂活动的人类学阐释. 思想战线, 2008 (34).

[15]张宇. 西双版纳傣尼人的丧葬等级制及其变迁. 民族研究, 2010 (1)

“强大”的“弱者”：

中原豫东南农村回汉族群的建构与再现

闫志丹（香港科技大学人文学部）

论文摘要：

本文透过“族群”理论视角，关注中原地区豫东南农村在不同的历史情境下所发生的回汉族群关系的建构过程，特别探讨从集体化时期到改革开放以来，豫东南农村所遭遇的政治、宗教和经济环境变迁对回汉族群边界互动的影响，及随之产生的回汉族群身份认同的再呈现。

新中国成立后的少数民族识别运动和宗教改革政策欲使“回族”与伊斯兰教分离化，将“回族”（或“回民”）形塑为身处汉族主流社会、需要被帮扶的弱势群体。同一时期开始的社会主义改造和集体化运动剧烈改变着豫东南农村的社会组织结构，当“阶级”话语占据着社会群体关系表达的大舞台之时，民族纷争却也不时出现。据地方档案显示，这些纷争多以包括家畜养殖和食用在内的经济资源的争夺为起因，继而导致以信仰为由的民族身份的对立。

改革开放所带来的农村市场经济活跃、农村劳动力大量外流和农村宗教的复兴是考察当代回汉族群关系重塑的主要脉络背景。本文认为，在农村市场资源的重新分配中，“回”成为当地人从事某些贸易活动时的一种有效社会动员机制：一方面，回汉群体关于职业分工的集体记忆在国家力量的引导中被重新激发，促使“回”重新获得在牛羊肉屠宰业和餐饮业有利的控制权；另一方面，“清真”被赋予更多的地方化意涵，当地人在使之具备“卫生”、“安全”等意义的同时，亦不断强化猪肉禁忌以应对现代化所带来的食物多元对“清真”的冲击。据此本文论证，“回”族群在“清真”贸易这一经济领域的表述和实践，不仅表达着族群主体的权力关系和利益诉求，而且引导和创造着回汉族群的认同。

与此同时，伊斯兰教背负着“恐怖主义”污名化，在国家政府、地方政治精英和宗教知识精英的彼此角力下逐渐复兴，却也发展出两种不同路径：一种是被国家认可为回族的人们努力通过维持伊斯兰节日等仪式向社区内的他者展示自己“像回民”的生活实践，另一种则是不被国家认可为回族的人们通过编纂族谱、构建历史记忆、学习伊斯兰知识以期获得社区以外的官方认可。

综上所述，本文基于观察、访谈和档案等材料，尝试分析一个豫东南农村里回汉族群关系在国家、市场、仪式和信仰等不同语境下的不断互动，解释在现代化进程下社会资源和社会群体的流动中，回群体被塑造成为“强大”的“弱者”的过程和动因。

章节介绍:

第一章为导论部分, 引入研究问题并做文献回顾。以“买牛栓羊”的故事带入文章将要讨论的问题: 在豫东南农村, 回汉民的边界是如何被表现的? 当地人在什么语境中将回汉差异强化, 什么语境中将其无意或有意地弱化? 回身份被汉民标签化为“会做生意”、“霸道”、“抱窝子”, 而回民则将自己的特征表述为比汉民“干净”。所有这些具有区分他我的表现在当地脉络下所被赋予的意义及这些意义的获得过程, 是文章着重考察的内容。以人类学的参与观察为主要研究方法, 当地社会群体日常生活中于市场买卖、婚姻安排、医疗、教育、人生礼仪、节日仪式等方面的观念和行为实践、口述史、访谈、地方文本、官方档案等都被纳为文章的讨论材料。在西方学界对于族群的研究中, 族群往往被视为一种过程而加以考察, 而非一种存在于自然界的静止、具形的客观实体; 正因为此, 没有哪一种人在一出生就具备了某一种族群关系, 也没有哪一个文化特征从一开始就是划分人与人之间己类与另类的标志。具体来说, Fredrik Barth 提出族群边界理论, 他强调族群的核心在于文化的、社会的和经济的边界标识之间的交错互动, 而不在于社会群体所具备的文化特征本身。基于此, 社群间关系的互动成为许多研究的重点。Thomas H. Eriksen 论证道, 在很大程度上, 族群正是在人们日常互动中的社会生活里被创造与再创造出来的, 族群的出现及其意义是与社会境况、际遇以及人们处理生活中的需要与竞争方式有关。然而, 族群不仅仅是一系列的社会关系, 也有一些研究成果强调族群关系形成中的主观认同。例如, Edmund Leach 在对克钦人的研究中指出, 克钦人的族裔集团具有主观构建的性质, 也就是说主观的归属意识在族群形成过程中起到关键作用, 而体质和文化的特征只是人群用来表达主观认同的工具, 而不是定义一个人群的客观条件。王明珂亦提出, 民族是一个人群主观的认同范畴, 而不是一个特定语言、文化与体质特征的综合体。人群的主观认同(或族群范围), 由界定及维持族群边界来完成。而这个主观民族范畴的形成, 是在一个特定的政治经济环境之中, 人们以共同的自我称号及族源历史, 来强调内部的一体性与设定族群边界排除他人, 并在主观上强调某些体质、语言、宗教或文化特征。一些西方人类学家也将族群理论应用到对中国少数民族的研究中, 其中 DruGladney 对中国回的研究对本文最具参考价值。Gladney 的一大贡献在于认为在中国回族的形成过程中, 国家政策和政府力量给予了重要的动员, 国家希望通过边缘化他者(包括回在内的少数民族)来强调汉自身内部的一体性。(Stevan Harrell 在将中国的少数民族政策叙述为社会主义文明化工程时也持此观点。)以上述研究的理论视角为基础, 本文将回族群的豫东南农村的建设视为一个历史过程, 从“回教”到“回民”, 从社会中的少数群体到“精明”“团结”的“强势”民族, 本文要探索的正是这些类别被建构的过程和它们含义变化的过程。相比于过往关于回的研究, 本文更多想要展示的是地方社会对新中国成立后国家少数民族政策的灵活应对能力, 尤其是近些

年来当地人如何对自我身份加以操纵，并开始自我回民化的过程。

第二章着重介绍田野点。本文的主要田野点颍河村隶属于河南省淮阳县，地处黄淮冲击平原，并紧邻淮河的支流大沙河。从盛清时期开始，颍河就因水路运输而成为当地重要的商品集散地，商业繁盛，形成了地方上有名的集市。如今，颍河村是颍河镇政府所在地，人口达到五千余人，其中一千余人被国家认可为回族，其余则为汉族。虽然行政上颍河村被划分为十个村民小组，但是当地人依然习惯依照解放前地方社群地理区分的集体记忆将村民的居住位置划分为“东头”、“西头”、“南门”和“北街”。在生计方式上，现如今他们主要依靠在本地经营买卖和外出打工赚取收入，有一部分家庭依然耕种土地，但因为人均土地面积极少（每人三分地）而无法构成家庭经济的主要来源，许多人将土地租给其他单位或个人，从中收取少量的经济补偿。城镇化进程中当地大量劳动力外流是研究豫东南农村社会变化时必须关注的脉络知识，其所带来的一大影响便是农村市场资源的再分配，颍河作为“老集”的优势地位在与周边“新会”的竞争中日益式微，然而，回民对牛羊肉贸易的垄断却暂未受到冲击。在如今当地人有关他类和己类的日常修辞中，颍河人习惯称自己为“街上的”，表示他们是居住于颍河集市上的人，暗指会做生意、营生门路多，而来自颍河镇其他辖下村庄的人则被他们称为“乡里的”，是多数只能以种地为生的人；而在“街上的”人群中，“回民”则成为汉族人对身份证上的民族成分为回族的人的称呼，并认为他们具有“聪明的”、“团结的”、“生意人”等特征。“回民”与“汉民”在居住地、建筑风格和日常用语中体现出最显性的区别。

第三章尝试探讨1949年以前回商在豫东南地区的流动及颍河地方社会的组织形式。对于回在河南省内的大规模定居的历史，目前学界普遍认为最早可追溯到元代，并认为元代河南的回回人是从中亚而来，是成吉思汗西征时从中亚带回的俘虏，忽必烈将他们安置在全国各地进行屯田，河南便是元军一个重要的屯田区。穆德全将这一过程概括为“从中亚俘虏或金发来的回回人变成军士兵丁，又变成军屯户，最后又入了社，成为农村中的一个行政组织所属下的‘社员’，固定在河南的土地上，使回回人在农村生了根，这种军农合一制的演变，就形成了回回人散居全省、又聚居在屯田区的某一个点内，这个点，随着回回人之入社而形成了回族的样子”。然而，回回人于元驻豫的历史并不能在颍河的发展印记中得到印证。马姓是颍河回民中人数最多、来此定居最早的家族，根据清真寺记事碑和地方档案推测，他们迁至颍河的时间最早为明中叶、最晚不迟于清中期。当地流传的关于马姓祖先在颍河定居和发迹的传说告诉我们马姓人依靠沙河水路从事染布生意在此地站稳脚跟，之后购置土地维持财富。（回商逐河而商、继而依河定居的历史在周口镇于清中叶空前繁盛的讨论中亦可窥见一斑。）而在马姓来到颍河之前的至少两百多年前，雷姓人在明初就来此居住，根据《雷氏家谱》的记载，雷姓家族中的子弟一方面通过参加科举进入国家官僚权力系统，另一方面积极加入到修城墙、建村庙、设义学等地方事务，使其在地方上的实际权威和经济地位不断巩固。在当地人的记忆中，

截止到 1949 年之前，来自雷马两家的地方精英一直担当着地方政治、经济和社会事务管理人和协调者的角色。需要提出的是，当时的许多庙宇具备推行礼仪教化的作用，如在村礼仪公所举办的以推行儒家道德为内容的施讲活动中，当时自称为“回教”的人们共同参与而非认为其与回教信仰互相冲突。

第四章介绍“回族”在新中国成立后的形塑过程。1949 年以后，土地改革使颍河基层社会的组织结构发生翻天覆地的变化，向中国共产党负责的地方官员取代地方士绅成为掌握地方社群政治、经济和法律运作的权威人物。与此同时，国家推行的社会主义改造使许多原本从事饮食业、皮革业、屠宰业的“回族”商贩遭遇了由商转农这一生计方式上的演变，由此被激化的社会矛盾（如被“汉族老大哥”教授农业生产技能、活牛宰杀前需要得到政府部门批准等）以回汉民族矛盾的形式爆发，动员着普通民众对回与汉族群边界的塑造。此后推行计划经济的数十年中，“争取农业增产”成为豫东南农村政府工作的重点，牲畜养殖因而高度政治化，猪、牛的饲养成为维持这一时期农业生态链的重要一环——牛成为农业生产重要的生产工具，其饲养权和所有权亦为政府所有；猪则作为家庭收入的重要来源和农业积肥的原料生产者，直到 1980 年代仍被个体家庭普遍饲养。同时，所有的宗教活动作为“迷信”而遭到禁止；“回族”被纳入政府统战体系，而与伊斯兰教信仰逐渐分离化。因而，改革开放前的政治运动、少数民族政策及宗教政策互相联结，共同改变着社会群体的生产劳作关系（例如禁止宰活牛），“回族”没有选择余地的成为“落后的”、需要接受社会主义改造的、和伊斯兰信仰脱离的少数群体。

第五章论述当代颍河食物政治与族群认同之间的关系，具体想要说明，在颍河，“清真”不是一个共识性的概念，而是经由宗教制度、国家政策和当地人三方互相影响、互相渗透而产生的用以表述族群身份的一种妥协性知识，而且，这种知识本身是一个历史建构的过程，只有联系当地改革开放之后社会和经济变革，才能理解为何当今清真和猪肉禁忌被表现为回汉族群的最强硬边界。作为结论，本章认为：第一，颍河的个案告诉我们，对于回群体而言，饮食中的猪肉禁忌固然重要，但是除了不吃、不看、不听、不说与猪相关的知识以外，回将自身群体更多时候与羊肉的生产和消费勾连起来，也就是说，羊肉是回民制造和维持其族群边界的至关重要的物质载体。回民和汉民在这一象征媒介上表现出来的区别不在于吃或是不吃，而在于吃何种方式处理的羊肉——用当地人的话讲，是吃“宰的肉”还是“杀的肉”，而“宰”与“杀”的区别正是颍河当地回民所理解的“清真”与否的差别。因此，“清真”——而非猪肉禁忌——才是回汉民用以区分他我群体的一种关键知识。第二，在颍河的文化脉络中，“清真”代表的不仅是一种饮食规范，更是一种族群身份。在当地的话语体系中，“清真”的反义词是“汉族”。在近三十年来政府对“清真”官方管理的政策强化之下，“清真”越来越等同于回的身份以及背后所隐涵的因为有相似的理念和实践而可划归为同一群体的归属感。第三，在

自由市场需要新鲜安全的食物的情况下，“清真”被赋予了更多安全、健康、卫生的意涵。经营饮食业的回民通过强调他们所遵守的教法的严格性和规范他们的宰牲行为来操纵着“清真”意义的建构，这么做的结果是，一方面“清真”概念为从事饮食业的回民商人带来了更多的经济上的收益，另一方面也刺激着回主体的族群意识，促使他们更自觉地将回汉边界建立起来。第四，在全球化背景下，食物和人员的快速流动共同挑战着原本稳固的回民社区对“清真”的认识，即那套基于宗教制度而产生的统一化标准。于是，一个形式上看似灵活、但实质上却为其群体内部成员带来道德压力的认可模式——“清真”的民间认可便得以形成了。当那些没有办法依照官方认可和宗教制度认可的“清真”要求行事的成员在追究自己身份的时候，这部分人的回民自觉意识就更加清晰和更加强烈了，所以，通常他们会说：“我是回民，当我做不到的时候，我只有想办法尽可能清真”。最后，让我们再回到猪肉禁忌的问题上来。这个问题之所以非常值得讨论，是因为：一方面，猪肉话题是最容易引起回汉双方争议的战场，无论回汉都通过对猪肉的想象来降低对方的地位或品格——回民认为自身不会食用这种肮脏的食物因而比汉民具有更纯洁的优越性，而汉民则通过传说故事将回族的祖先虚构为低等的动物；另一方面，针对猪肉禁忌所表现出来的回汉关系的张力正是回汉族群边界明晰化过程的印证，这种张力的形塑不但与现今汉民社会礼仪秩序建构中猪肉的普遍参与有关，还应该被放入到一个更久远的历史脉络、从上一章计划经济时代的牲畜养殖的社会政治语境中去审视。

第六章延续前文的讨论，继续论证职业分工与族群性的关系。改革开放以后，伴随着政府计划经济转为市场自由经济，颍河的饮食业、牛羊屠宰业和皮革业由集体化经营转变为个体化经营，当地许多回民重新以家庭为单位开始从事这三类行业。在后期发展中，牛贸易和皮革业分别因经营成本的增加和政府政策的调整等因素逐渐式微；而羊贸易和饮食业，尤其是羊贸易，逐步发展为由回民高度垄断的职业。本章分析羊贸易链条上各个角色的经营特点、面临的困境和应对的方法，并以此为基础论证，在建立和巩固羊肉商业网络的过程中，一方面，羊贸易各环节的彼此联系性促使社区内的养羊户、宰羊户和收购羊废料的商人们凝聚起来，形成一个组织紧密的、被当地汉民称为“回”的本土社会；另一方面，商人们运用“回民”的族群身份将自己和贸易伙伴动员起来，抵御风险，营造口味，亦为他们提供做生意所必需的信誉和合法性。“回”族群在羊贸易这一经济场域的表述和实践，不仅表达着族群主体的权力关系和利益诉求，而且引导和创造着族群认同。本章小结强调：第一，尽管羊只频繁失窃已经使养羊业变成一个比以往更加不稳定的职业，但颍河的生态关系和经济利润合在一起，共同维持着颍河人对养羊业的偏好。无论是为了规避羊只被盗的风险，还是为了给羊只争取更加丰富的饲草或更加广阔的放牧空间，养羊户都需要和其亲友邻居维持团结友好的人际关系，因此被汉民称为“回回窝”的社区得以维持。第二，宰羊户和养羊户的亲密联系大大节省了他们

采购羊只的时间成本,也为保证他们屠宰的羊只都是健康的、鲜活的提供了可能。另外,即宰即卖的羊肉销售模式也是他们在实践上制造清真意义的另一种方式。第三,对于养羊户和宰羊户来讲,羊只和羊肉的交易不仅为他们带来经济上的价值,而且在其他方面还有着一般意义上的社会价值,这包括保证了其从业者留在家乡以便于照顾家庭、对市场空间的稳定占有彰显了其垄断霸权等。第四,对于消费者来说,羊肉在颍河的文化脉络中被表现为一种权力的象征物。能够购买和享用羊肉的人,被视为在其家庭和社区享有权力的人。羊肉不仅具有营养方面的用途,还在治疗个人疾病和联系回的姻亲关系上被赋予重要角色。第五,国家和政府始终对羊贸易链条上的这些行业施加政策上的调控和引导。即便是在改革开放后的这段时间里,因为不同的经济目的,政府时而鼓励和扶持畜牧业,时而又抑制皮革业。但是,所有的这些影响都是在“发展民族经济”的语境下进行的,这些职业从业者的“回”的民族身份被突显出来。因此,国家和政府力量无疑在展现回的民族文化个性和形塑族群认同的过程中发挥着重要作用。综上所述,现如今羊贸易产业链在当地的生态条件、国家力量和集体记忆的互相推动下被有效地建立和维系起来。一方面,羊贸易各环节的紧密联系性促成了一个勾连密切的本土社区,即回的社区的形成;另一方面,置身于羊贸易的回民商人们也经历着一个由被知觉的存在到一个有意识的存在的发展过程,他们巧妙地运用回的族群身份将自己和贸易伙伴动员起来,抵御风险,营造口味,亦为他们建立做生意所必需的信誉和合法性。因此,羊贸易的过程不仅仅是一个回族群主体在表达自身权利关系和利益诉求的过程,还是一个将回与汉区分开来的过程,进而引导和创造着回汉的族群认同。

第七章以 2013 年开斋节的仪式为切入点,分析其中表现出来的“不好看”、“信的不真”等规范颍河回民伊斯兰信仰和行为模式的地方常识,以此揭示近二三十年伊斯兰教在中国大陆正经历的复兴过程如何使颍河回民卷入到“回民化”的体验之中。当地回民对“回民化”的态度不一,有人自然接受、亦有人私下违背。本章论证,宗教性的习得无疑推动着回民群体对自身族群身份的觉醒和建造,然而,当大多数人都未能按照宗教要求做到信仰与实践的严格统一、并对此不一致做出反省和产生愧疚感的时候,回族群的身份认同意识便从另一个面向开始其生产和加强的过程。颍河回民对待“回民化”的案例说明,族群意识的建立与宗教信仰的形成相伴而生,但是两者并不互为前提和成立条件,亦是说,在颍河建构起来的回民群体并非是一个在伊斯兰信仰上获得一致性的同质体,这群人起初因国家推行的少数民族划分政策而获得回的身份,近些年在伊斯兰复兴过程中因选择相信自己是回民而推动自我的“回民化”,包括信仰上向伊斯兰靠拢或者行为上实现节日和仪式的实践。在文化上,一套关于如何做回民“不好看”的话语建立起来,它成为当地人审视回民行为的社区约束力量;在此话语中,颍河社区内的每一个人可以根据自己的经验和想象充当评判者的角色,而每一位自我认同为回的人则成为被裁判者。吊诡的是,个别与伊斯兰信仰相悖的现象却秘密地躲避着“不好看”的审

判。在颍河回民化的过程中，国家民族和宗教政策对伊斯兰教传播的引导和干预、清真寺及阿訇在社区权威的式微、个人在婚姻信仰等场域选择权的增加等种种因素共同造就着“我如何做一个回”的群体实践。

第八章提出一个“出教”庄——苏堂村“回归”回民村的例子，揭示当地重建伊斯兰信仰和再表现回民身份的另一种不同路径。苏堂村是位于颍河村西北不足两公里远的一个近邻村，从2000年开始，苏堂村村民试图通过编纂族谱、强化历史记忆、建立清真寺等手段来尝试完成他们民族身份由汉至回的变更。本章将对苏堂村村民争取回民身份的过程进行详尽阐释，并且将此动态的发生与颍河村村民恢复和维持伊斯兰传统的实践相比较，以此说明在当前豫东南农村，回族群的制作和操纵在社会动机、动员模式、干预力量和显现后果等方面的不同可能性。近十余年，豫东南农村重修族谱、重建家族的趋势兴起，在此过程中，苏堂村民通过追溯血亲关系发现他们的祖先是回教徒，由此当地村民、附近清真寺和阿訇共同开始了向国家争取回身份的过程。将当地人如何理解、定义和实践回族群放入到地方文化传统变化的历史过程中考察，是本章叙述的重点。

第九章，全文结论。

田野资料选录：

一、政府档案

《县委统战部：关于统战工作的总结和对清真寺的调查表》1953 年

淮阳县委的统战工作分为四大部分：一是工商工作，二是民族工作，三是传记工作，四是宗教工作。

关于回民工作：

“情况：一、我县回民计一九一二户、九五七九口人，分布在一二三四六七九十一十二区及城关镇，在二十五个村四十六个村范围内居住，较为集中的是在城关、一、六、七区，人数为 1000-3000 人；其次在三、九、十二区，人数为 300-500 人；第三在二、四、十、十一区，人数为 100 人以上 300 人以下。二、全县分十七方（原十八方，因王*回民移居新陈庄、加入方李庄、方内故现有十七方），十六个阿衡一个以玛姆，除一区刘庄阿衡是老派外，其余都是新派。三、回民生活思想情况。由于过去受封建统治的压迫和大汉族之歧视，在经济政治上没有地位，在文化上较落后，因此在生活上困苦，思想上较落后固执。虽则自解放以来政治经济有了地位，生活得到改善，文化有所提高，但因历史遗留下来的毒素未得彻底肃清，所以在民族关系上还存在着不团结现象，对其风俗习惯和宗教信仰还未得到足够的重视和尊重，加之大改时对其清真寺未予以适当照顾，因此则在清真寺土地和风俗习惯方面还存在着不少问题。

民族工作：民族政策的宣传和贯彻，“一般说在民族关系上尤为好转，例南关原来回汉关系非常破裂，‘大都是汉民猪跑到回民家中发生冲突’，过去曾始终未得到解决，但经过这几次的宣传教育，双方已*到互相尊重其风俗习惯，首先是汉民将猪该圈的圈起（个别未圈），回民抱着说服解释的态度不出口伤人，回汉团结非常对，如汉民一位老大娘反映说‘毛主席领导的真好，过去咱的猪跑到他家去，祭宅神、黄土漫地还不愿意，现在跑到他家，他只将他赶出来，对说圈起，觉悟真提高啦，就这咱为尊重人家的风俗习惯也得将猪赶快圈来，自后未闹过什么冲突和矛盾’。又如三区翰林楼汉民为了尊重风俗习惯过去喂猪现在已不喂，同时过节杀鸡都到寺内请阿訇宰杀，团结也教好。”

“但对清真寺土地及回民共同义地‘埋人用’，正在研究解决。”

“（干部们）通过学习基本上认识到少数民族的落后性以及特俗的风俗习惯，同时也认识到少数民族在历史上收到的压迫和歧视，政治经济文化上的落后。虽各民族都得到解放，但还存在着事实不平等现象，同时也认识到大民族主义及过去的压迫歧视和污辱都不应在今天社会内存在，于是检查了过去的错误，提高了思想认识，在工作中对少数民族都有了新的气象，‘如淮专王主任过去对少数民族很冷淡，同时过去曾污辱少数民族，弄猪肉填人家嘴内’，但通过学习提高思想认识后，则对少数民族亲热重视，表现有回民灌酒听说是回民则亲自即时去给他灌，在有回民干部的单位，则对其风俗习惯

由轻视转向尊重，一般对***都给予适当照顾。”

民族工作中存在的问题：

不尊重风俗习惯的现象，“如三区翰林楼小徐庄为过六月初一，在学校杀猪，还闹出意见，现已解决。”

“对回民清真寺土地及公共义地计有七个寺要求土地，城内和北关要公共义地，则未很好处理，‘现正待研究解决’。”

通过回民干部解决回汉纠纷。“主动团结上层的阿衡和社头。”

《淮阳清真寺及阿訇情况调查》1953年

九区颍河镇颍河村清真寺，阿訇戴保真，寺经济情况：地30亩，收粮2400斤（出租），房九间；阿訇从属：妻、女、男一、外甥二，海里氏派二，八口；经济无要求。

颍河寺，第九区颍河镇，乾隆三十二年修建，老方新派，土地十二亩，每年收入2400斤，以此做寺内开支，别无收入，经常做礼拜人数二十人，社头十二人，阿訇一人，海里氏二人。

《淮阳民族代表会议总结》一九五五年十二月

分清敌我：“（一位阿訇）说‘天下回回是一家’，那与蒋介石美帝国主义能一家吗？与地主能一家吗？就是父母、子女，要是思想上不一样了，他要是反革命了，你就不能与他一家。”另一位阿訇（北关马孝廷）说：“今后要注意，不能随便叫住寺。谁知道谁是啥人。”代阿訇说：“今后清真寺要变成天罗地网。”

有汉民干部说：“不愿意到回民村去，因为回民难缠，”后来认识到自己是大民族思想，愿意到回民村，因为不去“他们自己一辈子也提不高”。

笔者按：回民对自己被标以“落后的”、“少数民族”的标签是反抗的，不认可自己是“被同情的”、“需要被帮助扶持的”。很多回民不满意被政府贴给自己的标签，正是这种标签化加大了回汉的矛盾，特别是回民对汉民群体的抵触和排斥。例如：

有几个回民打鹌鹑了，冯支书（汉民）批评他们了，当时有回民说：“汉民也打鹌鹑啦，你光批评回民啦呀，那今后还是打。”马芳贵阿訇说：“今春汉民帮助回民春耕拉犁时，回民还有人骂，‘尻他娘几十年没帮助，俺也不是耕庄稼了吗，咱们不去拉犁。’”
“从以上材料看，回民是存在着严重的排外保守思想的。”

“马孝廷阿訇说：‘我不承认少数民族落后，就是大民族主义思想看起来真是诚信诚意地帮助’。”

“通过实例对比分析了宰杀耕牛的危害，扭转了重商轻农的思想。一区沙庄沙振山说：‘沙庄沙应其今年春天宰牛三十多头，现在没啥吃的。’马阿訇说：‘要想根本上改变落后，搞好农业是根本办法’，又说：‘当社农不比牛屠户强吗？出来满身油乎乎的，’

《中共淮阳县委关于一九五六年到一九六七年农业增产规划》

“为解决牲口饲草不足，一九五六年在沿沙河五〇里以内的农村推广烧煤，并提倡

农业社根据本社饲草需要利用村头废地沙荒种植苜蓿、茭草。”

“为了完成上述指标，必须大力开展五变运动和积极推广先进增产经验：一变旱田为水田。二变沙碱地为良田。三变瘦地为肥田。积极开展群众性的积肥运动。一九五六年要求所有耕地全部施肥，每亩施肥 5000 斤，一九五七年每亩施肥 6000 斤，1962 年每亩施肥 8000 斤，一九六七年每亩施肥 1 万斤以上。肥料来源主要是大力开展以养猪为主的积肥运动，做到猪羊有圈，人有厕所，大力领导群众压绿肥、积尿肥、换五土、挖坑泥、单积草木灰、组织城粪下乡。积极生产饼肥和稞粒肥料，发展大豆、花生根瘤菌，农场和有条件的农业社可试制稞粒肥料。四变低产为高产，推广优良品种。五变耕作粗放为精耕细作。积极推广新式畜力农具，逐步实现农业机械化。马拉收割机、马拉喷粉机。”

“大力开展积肥运动，提高肥料质量，改进施肥技术，保证农业生产。”

一大力开辟肥源，抓好 1 压绿肥：当前温度高、水源足、青棵多、沤肥快的有利时机，要求每个村庄或生产队，新挖两个大粪坑，每坑一次积肥 25 车，20 天出一次，40 天共积肥 226900 车。2 大力推广烧煤节约秸秆，除留足牲畜饲草以外，要求每户四十天节约的柴草沤成一车肥，共能积肥 136959 车。3 积廐肥，全县有牲畜 76160 头，要求 40 天内每头积肥一车半，共积肥 114240 车，因此必须做到勤出圈、勤垫土，保持圈内清洁，达到既肥又卫生的目的。4 养猪积肥：现有猪 22073 头，每头积肥一车，共积肥 22073 车，要求养猪必须打圈垫土，不仅积肥多，且能支援国家工业建设，增加社里收入，并要求在现有基础上，达到乡有公猪，户有膘猪（少数民族除外），社有母猪和群猪，给今后积肥开辟广阔道路。5 经常积好人尿粪。这一肥源潜力大，肥效高，我们应突出的去抓好，每人每天积半斤……因此必须整修厕所，修建瓦甕式尿池或沬尿池、栽尿缸等，防止肥效流失。6 起五土。7 积干灰。除上述肥源外，可大力扫秆子，背垫土，开展私人积混合肥料。

二、个人访谈

2014 年 1 月 21 日，农历腊月二十一，穆阿訇、马阿訇、笔者三人闲谈，地点：清真寺内

穆阿訇：我昨天去淮阳沙庄清真寺参加的这场葬礼，亡者是全国闻名的一位阿訇的父亲。去参加他葬礼的光阿訇就有三百多位，更别说慕名而来的群众了，很多从西安、山西、云南、驻马店等一些地区的很多人都慕名而来。比如说，qq 动态上一说李阿訇的父亲归真了，大家就都看到了，一般你有个啥事情，在 qq 说说上一传，大家不都知道了。所以昨天去参加仪式的人很多都不是被邀请，而是自愿去的。愿意去的都欢迎。这么多人参加一个人的葬礼，这样的事情很少发生，都是冲着他为主奋斗的威望，很多人都是看着他的面子去的，有的人千里迢迢赶来，也不为钱，也不为利，一般去不上礼，

就是去给亡人“站个纸纳兹”，对于我们穆斯林来说，为亡人站纸纳兹比一切都重要，最好的一件事情，就是为亡人做一个祈祷。昨天是人山人海，沙庄清真寺大殿内大殿外都挤满了人。昨天来的非常多阿訇，都是知识很深的，周口本地的阿訇都排不上趟儿，演讲的竟是外地阿訇。本身伊斯兰教对演讲有很多的回赐，阿訇把古兰经圣训里的知识，讲给大家。

按照伊斯兰教的规定，亡人不停，前面走后面就得赶紧挖坑埋，但到咱这儿都是停三天，按照汉族的规矩了。伊斯兰教说，亡人奔土如奔金。等三天是为了亲朋好友能到齐，不一定非得三天，停时间长家人伤心也受不了。

我在郑州念了七年轻，回民一般都是两天，头一天归真第二天就埋了。下葬前，向真主做朵阿以祈祷，为亡人求饶。到下葬那一天，要洗，要站，都要比较有教门的人。直系亲属，旁系亲属，邻居，外人，但必须是穆斯林。即便教门不好，到白事的时候依然要按照伊斯兰信仰走。

前几天宗教局开会，在会议上讲，在咱中国，回民是信伊斯兰教，传播要在族内进行，他的意思是，回民的丧葬就得按照这个方法办，即便他没有信仰。另外，这次宗教局开会强调不可以对未成年人传教，包括回民自己的孩子，说因为未成年的小孩子思想不健全，不能对其灌输宗教思想，他们要求只能对成年人宣讲。当时这个话在会上一说，一个阿訇的脾气就上来了，跟宗教局的人吵，说现在本来孩子们吃猪排吃啥的都有，你还不让我们办暑假寒假学习班，他将来长到一二十岁的时候谁还管得了呢？民族宗教局的人全都是回民，包括市宗教局的最高领导也是回民。政府这叫以回治回，本身是回族，讲这些话好讲，要是汉族讲这些话呢，才没人服呢，知道吧。其实宗教局这些人都是没有信仰的，《古兰经》《圣训》他们也不明白，他们只是贯彻国家政策，有时候上边的政策到他那儿，他又变了，他约束的又紧了。宗教局组织阿訇开这种会，一年要好几次，这些内容都是必不可少要讲的，真正了解这些内情的人也都是这些阿訇，站在第一线的人。我们开会的核心内容，是团结回汉两族的关系，不惹出事端。

在会议当中，很多次提到的是清真食品的问题，因为清真食品是很多次引起回汉冲突的原因，也是引起矛盾最严重的一件事情，你是不知道，类似的事情在各地都是非常多非常多，这个事情基本上在每次会议当中都提到。现在规定太不严了，本身清真食品像宰鸡场、肉联厂，这些贴清真标签的食品加工厂，他们的厂长都是非穆斯林，这就容易出问题。按照规定，食品加工厂要挂清真牌子，必须至少一半以上得是穆斯林，必须得有穆斯林人员在里面担当重要职务，比如监督员一类，但是现在很多厂里面根本就没有。

街上很多卖小吃的，都挂清真牌子，但是他们对阿訇最坦诚了。就像烤面筋那个你知道吧，上次我买他的烤面筋，我准备买她的鸡排，她跟我说：“阿訇，这个你不管吃。”我就心想，你挂着清真牌子，那别的穆斯林买，你会不会也这样跟他们说呢。反正她不

坑阿訇。他们对阿訇还是有一个最基本的尊重。这些知识是阿訇宣扬给他们的，如果他们连阿訇都坑，心里是绝对过意不去的。

马阿訇：你判断这个食物能不能吃，就看你心中的价值判断，如果你认为这个东西在可以接受的范围之内，就可以吃。比如麻虾，一部分人认为它可以吃，一部分认为不能吃，到底能否可以吃呢？这时候教法上说了，这时候要看你内心的判断，你认为能吃就能吃，你认为不能吃，就是非法的。

街上一般的群众在买这个东西的时候，会不会首先判断这个食物的合法性问题呢？不会的，因为他们不来清真寺学习，就没有这些知识，连自己的信仰都没有，别说伊斯兰教的这些禁忌了。有的群众认为只要是鸡肉、牛肉，不是猪肉都行。（穆阿訇打断说，像马阿訇说的这种情况比较少见了，一般还买选购清真牌子的肉类，只是清真的来源渠道就不能保证了，现在这种还是占多数的）（马阿訇接着说，）俺近门的一个人上“骨里香”那儿给俺买了一只鸡子，（穆阿訇说，我的个主啊，骨里香是汉族啊），近门的人说这也是清真，我问他怎么清真啊，你在哪儿买的？他说骨里香，我说骨里香不是汉族吗，他说骨里香不卖猪肉，这是清真的。我说那不管吃。清真的必须得是阿訇宰的，像你买这个就不叫清真的。

穆阿訇：清真的食品必须要有明显的清真牌子。如果你想研究回汉的区分，不吃猪肉只是回汉万分之一的区别，它并不代表伊斯兰，但很多人认为不吃猪肉就是伊斯兰。

马阿訇：你像在外边，很多人吃不清真的鸡腿，认为也是清真的。并不是万不得已要吃，外面现在也有很多清真餐馆，他们吃还是因为不了解，没有学习什么是清真的东西。外面到处都是兰州拉面。

穆阿訇：西北那边的教门还是比较好的，还是可以信任的。像西边他们学习伊斯兰的知识比较多。

马阿訇：颍河的回族，好多信仰都没有了，他们也不来寺里学习。回族的男子娶了汉族的女子，受女子娘家封建文化的影响，下一代小孩子难免会受到影响，所以穆斯林信仰汉化的厉害。他们选择汉民的女子，也是因为选择配偶的时候，回民对象太少。

穆阿訇：另外，我在颍河呆这两年，我发现，他们选择配偶很多都不是父母的意思，都是年轻的男女双方自己谈的，这个对于年轻人来说，他们本来信仰已经非常淡化了，他们也就不在乎对方是不是回族，只有我喜欢他，他愿意就可以了。

马阿訇：其实回族要是都是内部通婚，男女数量也就能平衡，但是男孩找了汉族女孩，男孩数量就少了一个，女孩想嫁回族男孩，就找不到了，越来越不平衡。至于说，同姓不能通婚，这是一种老封建，认为因为是“爷们儿”。伊斯兰教教法说几服以后就能结婚，但是老传统自己的爷们儿自己家族不能结婚。

穆阿訇：我的看法是，根据现在年轻人对现实社会的认识，都认为婚姻自己不能被民族所制约，认为这是一种封建做法，一种弊端。我小时候，我看到回汉不能通婚我也

觉得不满，我想凭什么不能结婚呢，我想娶谁就娶谁，因为我在电视上经常看到男女感情受阻挠的时候，就觉得很愤慨。他们没有信仰在心中提醒他们。

马阿訇：伊斯兰教并没有禁止和非穆斯林结婚，但关键是你信仰得一致。比如你吃猪肉，我不吃猪肉，容易产生矛盾。

2013年6月25日，农历五月十八，访谈雷*礼，地点：雷*礼家（部分）

我1935年出生，7岁上学，“河南省立颍河完全小学”，在过去的山西会馆，一到六年级，每个年级三四十个人。这之前的过去是私塾，念孔孟。山西的商人来此做生意，称为晋商。山西人讲生财有道，我们学校大礼堂后面是关帝庙，非常威武，国民党时期还有和尚在里面。会馆，山西商人在一起开会的地方，我们上学的时候已经不在。我没见过山西商人了。那时候内战战乱，日本人投降后，国民党没有完全败完，共产党政权还没有建起来，四几年的时候开始出现土匪，三几年社会还平和点。内乱的时候没有商人了，但是有和尚。

山西人开的油坊和酒馆，生意在这里很有名，方圆二三十里都知道。这里做生意的外地人主要是山西人。一解放人就不在了，解放后被遣散回山西。

我父亲上的私学，我家谱不在，不记得我是第几门。后来的是洋学校。过去私塾开办在雷家祠堂和庙宇，有钱的把老师请到家里。拿粮食给老师，一年几斗麦。40年左右蒋介石建立学堂。我上学还升国旗，学生们站一块念《总理遗嘱》，建国大纲，“以志于国民革命，其目的在求中国自由平等”。每天早起集会每天都要读，读完升国旗，青天白日旗。那时候科目语文、常识和数学。私学念《三字经》、《弟子规》、《千字文》，这些都是启蒙教育。回忆那个时候也不错。我们的老师都是国家派来的，学生都是方圆十来里的孩子。交个书籍费，不多，一般家庭都可以上。像我年龄，挨边邻居十来个孩子都能上，也不像现在政策考察户口，那时候也没有户口。我们上学都有女生了，开始缠放脚，政府发动学生，把妇女的缠脚布一挑，要是不放，罚。在新街唱戏，民间娱乐，逢年关秋后唱戏，一般拿粮食请，大家一起兑粮食。唱《寡妇改嫁》，豫剧曲子，宣传民国政策。颍河一个“知名人士”，颍河雷九少，他不出头，下个贴就可以了。面子事，街上做生意的人看到雷九少的贴就会捐钱，拿多拿少都好。秋收之后，年关，正月十五都唱。十里八里都来看戏。过去地方不像个集镇，笼络不了人，还得有威望的人来组织，过去和现在也不一样，有大队支书。东头有雷九少，西头有“马老四”，这几个有名望的人一商量，神节鬼节就组织活动。天早了，求神，下雨了要还愿，给神唱戏。人多戏就搭在地里。

过去回汉两教非常融洽，组织活动两边会商量。马老四的儿子在国民党政府做文化股股长，都是有名望的人。

唱着戏的场合，我们这些小孩就拿着棍子去看谁没放脚，没放我们就拿棍子把缠脚布给挑起来，还要罚你钱，罚他的家庭给学生做桌子板凳。过去“大脚蛮子”都没人要，

从清朝开始都要缠脚，三岁四岁开始缠。为什么叫“大脚蛮子”，“蛮子”是指南方人，南方人不裹脚，他们种稻田，裹了脚陷进去怎么办，所以因地制宜。咱们这女的都裹脚，女的不干活，也干活但很少，干不了重活，下地的很少。放脚的时候不习惯，强制性的。怕脚大了没人娶怎么办，这是封建礼仪，不好铲除。

民国三十一年发生饥荒，国民党颍河镇政府发打油完的香饼给饥饿民众。当时大旱，咱这当地饿死的人还不多，逃难的多。最悲惨的，颍河十字街过去建的是萨拉阁，里面拜的有神，人车在底下过去，大的，像城门子一样。小孩儿养活不起，放在那，愿意要抱走不愿意就扔在那。我家的生活条件也不富裕，但够吃。那时候四口人，一个奶奶，父母两人，加上我。没种地，在街上做生意，开的粮行。群众在那里卖，给几个佣钱，这里有称有斗，公平。卖不掉搁这。很多人没地，就买粮食。开了三间房子，在颍河集北边，过去三官庙地。过去三官庙好的很，比现在大的很。前边是大卧碑，记载历史，里面敬刘备、张飞、关羽。

山西会馆里的和尚叫蒋本亮，解放后被枪毙了，说他在那个窝点勾结土匪。山西会馆是聚会的场所，敬关公，讲“仁、义、财”。酒馆开在离学校一百米的对方。那个酒，从来不掺假，烧酒。方圆几十里都知道，老板叫赵复兴，后来解放他的酒厂收归公社集体所有，他的孩子叫他回家了，回来要财产也没要成。很多笑话。去赵复兴那里灌酒去，你这不是赵复兴的酒不好喝，你重新买，兑点坑里水，说这酒好。酒就是好。赵复兴解放时回了山西，55年供销社才收回来。

我在小学上到二三年级，47年国共打仗就停办了，老师跑了，校长是共产党的地下工作者。这段时间没有政府，土匪兴起。街上闹土匪厉害，有钱人被抢。我家经济一般，被土匪闹过好多回。要给他们准备多少钱，或者给他们买把枪。那时候有几亩地、有生意的，都有枪，长枪短枪，最好的是二八枪。

49年，上了一年私学。老师来家里，是礼教公所的主事，我们叫他孙当家的。礼教公所宣传礼仪道德，劝公劝婆不生气，孝道，男的不喝酒不吸烟。逢一个斋期进去宣传，有一个庙，前面敬四大天王，后面是释迦摩尼。我跟着学《百家姓》，学了不久，解放后学校又恢复了。我又回了学校。上五年级。科目和国民党相似，增加了政治。这期间我家一直做粮坊生意。之后去淮阳上了淮阳一中，刚由共产党成立。

1949年解放的时候，国民党的镇公所，我在北头住，挨着镇公所。八路军打镇公所，那时候八路军武器也不好，劫持了国民党的一车武器。48年刘邓大军过沙河，那时候很规矩，他们来也没吃的，向群众借面，我母亲给他们挖面，那时候我兄弟小，尿上面了，我吓坏了，以为要打他，俺老母亲叫他赶紧出去，但是他们也没打他。刘邓大军过河没有停留，国民党在后面跟着，他们搭浮桥，我们西头上学山西会馆的钟鼓二楼和戏楼都拆了，群众的门板都弄过去，用来搭浮桥。

当时新站很多庙，关爷庙、礼教公所、三爷庙、祖师庙、火王庙、人祖庙。老百姓

随意烧香，初一十五。刘邓大军没有拆这些庙，他们过河离山西会馆近，从南门搭浮桥过。

解放前，回汉两家关系还不错。十字街以东是汉民，回民卖肉不过十字街，他们卖牛羊肉，饮食，生意不放在东边做。老清真寺都在，58年才扒掉，还是那个老地方。以前清真寺回民斋期在那里活动，死人那里净身。解放前，他们生意、居住都在西头。我们叫它“回（子）回巷”，就是从十字街河沿再往西边，也有汉民，但是很少，当时百分之八九十都是回民。58年以后发生了改变。

参考文献（部分）：

英文文献

- Ahern, Emily M., 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- , 1974, "The Power and Pollution of Chinese Women." In Wolf Arthur P. (ed.), *Studies in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 269-290.
- Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Blake, C. Fred, 1981, *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Blake, Janet, 2000, "On Defining the Cultural Heritage." *The International and Comparative Law Quarterly*, 49(1): 61-85.
- Cheung, Siu-woo, 1996, "Representation and Negotiation of Ge Identities in Southeast Guizhou." In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Melissa Brown (ed.), Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 240-273.
- , 1998, "Miao Rebellion and Discursive Construction of Ethnic Identities." *The Bulletin of the Department of Anthropology*, 53: 13-56. National Taiwan University.
- , 2003, "Miao Identities, Indigenism and the Politics of Appropriation in Southwest China during the Republication Period." *Asian Ethnicity*, 4(1): 85-114.
- , 2012, "Appropriating Otherness and the Contention of Miao Ethnicity in Southwest China." *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 13 (2): 142-169.
- Choi, Chi-Cheung, 1994, "Reinforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau". In *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, David Faure and Helen Siu (eds). Stanford: Stanford University Press, 104-22.
- Diamond, Norma, 1995, "Defining the Miao: Ming, Qing and contemporary views". In

- Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Stevan Harrell (ed.), Seattle and London: University of Washington Press, 92-116.
- Dreyer, June Teufel, 1976, *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in The People's Republic of China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Engels, Frederick, 1985, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Middlesex: Penguin.
- Faure, David, 1989, "The Lineage as a Cultural Invention: The case of the Pearl River Delta." *Modern China*, 15(1): 4-36.
- Fenton, Steven, 2003, *Ethnicity*. London: Polity Press.
- Feuchtwang, Stephan D. R., 1974, "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Wolf Arthur P. (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- , 1982, *An Anthropology Analysis of Chinese Geomancy*. Taipei: Southern Materials Center, Inc.
- Freedman, Maurice, 1965, *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.
- , 1971, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.
- , 1979, "Geomancy." In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, selected and introduced by William Skinner. Stanford: Stanford University Press, 313-333.
- Gillette, Maris Boyd, 2000, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gladney, Dru C., 1987, "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity." *Journal of Asian Studies*, 46(1): 495-532.
- , 1991, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- , 1994, "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identity." *Journal of Asian Studies*, 53(1): 92-123.
- , 1998, *Ethnic Identity in China: the Making of a Muslim Minority Nationality*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace College Publishers.
- , 2003, "Islam in China: Accommodation or Separatism?" *The China Quarterly* (174): 451-467.
- , 2004, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*. London: C, Hurst & Co.

- , 2008, "After Uighur Attacks, Understanding Muslims in China." US: National Public Radio. (August 14, 2008) See at:
<http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=93587280>
- , 2009, "Islam in China: state policing and identity politics." In *Making religion, making the state: the politics of religion in modern China*, Yoshiko Ashiwa and David L. Wank, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Harrell, Stevan, 1996, "Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them." In Stevan Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle and London: University of Washington Press, 3-36.
- , 2001, *Ways of being ethnic in Southwest China*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Hong, Emily, 1992, *Creating Chinese Ethnicity: Subei people in Shanghai, 1850-1980*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Howard, Peter, 2010, "The Rise of Heritage." *Asian Anthropology*(9): 1-27.
- Jing, Jun, 1996, *The temple of memories: history, power, and morality in a Chinese village*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaup, Katherine Palmer, 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Khan, Almaz, 1996, "Who are the Mongols? State, ethnicity, and politics of representation in the PRC" In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Melissa J. Brown (ed.), Berkeley: Center for Chinese Studies, Institute of East Asian Studies, University of California, 125-159.
- Lipman, Jonathan N., 1987, "Hui-Hui: An Ethnohistory of the Chinese-speaking Muslims." *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 11.1, 2: 112-130.
- , 1990, "Ethnic Violence in Modern China: Hans and Huis in Gansu, 1781-1929." In Jonathan N. Lipman and Stevan Harrell (eds.), *Violence in China: essays in culture and counterculture*. Albany: State University of New York Press, 65-87.
- , 1997, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Liu, Tik-sang, 2003, "A nameless but active religion: An anthropologist's view of local religion in Hong Kong and Macau." *China Quarterly* (174): 373-94.
- , 2008, "Custom, taste and science: Raising chickens in the Pearl River Delta Region, South China". *Anthropology & Medicine*, 15(1): 7-18.

- Lowenthal, David, 1985, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Ma, Jianxiong, 2009, "Local Knowledge Constructed by the State: Reinterpreting Myths and Imagining Migration History of the Lahu in Yunnan, Southwest China". *Asian Ethnology*, 68(1): 111-129.
- , 2012, *The Lahu Minority in Southwest China: A Response to Ethnic Marginalization on the Frontier*. London and New York: Routledge.
- Mullaney, Thomas S. 2011, *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Pillsbury, Barbara, 1975, "Pigs and Policy: Maintenance of Boundaries between Han and Muslim Chinese". In B. Eugene Griessman (ed), *Minorities: A text with readings in intergroup relations*. Hinsdale Ill.: Dryden Press, 136-45.
- , 1978, "Being Female in a Muslim Minority in China". In *Women in the Muslim World*. In Lois Beck and Nikki Keddie (eds.). Cambridge: Harvard University Press, 651-73.
- Prasenjit, Duara, 1996, "De-Constructing the Chinese Nation". In *Chinese nationalism*, Jonathan Unger (ed.). New York: M. E. Sharpe, 31-55.
- Smith, Joanne N., 2002, " 'Making Culture Matter' : Symbolic, Spatial and Social Boundaries Between Uyghurs and Han Chinese." *Asian Ethnicity* 3(2).
- Smith, L., 2006, *Uses of Heritage*. London and New York: Routledge.
- Tapp, Nicholas, 2002, "In Defense of the Archaic: A Reconstruction of the 1950s Ethnic Classification Project in China." *Asian Ethnicity* 3 (1): 64-84.
- , 2006, "Geomancy as Idiom or Resource: The Hmong and Others". In *International Workshop on Remaking Traditional Knowledge: Knowledge as a Resource*, Christian Daniels (ed.). Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 41-64.
- Van, Gennep, A. 1960, *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago.
- Rubie S. Watson and Patricia Buckley Ebrey, (eds.), 1991, *Marriage and inequality in Chinese society*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, James L. and Rawski, Evelyn S., (eds.), 1988, *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press.
- Watson, Rubie S. and Watson, James L., 1997, "From Hall of Worship to Tourist Center: An Ancestral Hall in Hong Kong's New Territory." *Cultural Survival Quarterly*, 21(1): 33-35.

- Watson, James L., 1982, "The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960". In *Popular Culture in Late Imperial China*, Johnson David, Nathan Andrew J., and Rawski Evelyn S., (eds.), Berkeley: University of California Press, 292-324.
- Weber, Max and Smith, Anthony, 1997, "What is Ethnic Group?" and "Structure and Persistence of Ethnicity." In *The Ethnicity Reader: nationalism, Multiculturalism and Migration*, Monserrat Guibernau and John Rex (eds.) Cambridge: Polity Press: 15-32.
- Wolf, Arthur P., 1974, "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Studies in Chinese Society*, Wolf Arthur P. (ed.), Stanford: Stanford University Press.
- Yan, Yunxiang, 2003, *Private life under socialism: love, intimacy, and family change in a Chinese village, 1949-1999*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- , 2006, *Girl Power: Young Women and the Waning of Patriarchy in Rural North China*. Hong Kong: South China Research Center, Division of Humanities, The Hong Kong University of Science and Technology.
- , 2009, *The individualization of Chinese society*. New York: Berg.
- Yang, Mayfair Mei-hui, 1999, *Spaces of Their Own: Women's Public Sphere in Transnational China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

中文文献

- 白壽彝，2000（1940），《中國回教小史》，銀川：寧夏人民出版社。
- 答振益主編，1995，《中南地區回族史》，烏魯木齊：新疆人民出版社。
- 丁明俊，2006，《中國邊緣穆斯林族群的人類學考察》，銀川：寧夏人民出版社。
- 丁萬錄，2001，〈20世紀回族研究成果述略〉，《西北第二民族學院學報》4：53-58。
- 高占福，1997a，〈中國回族研究的历史軌跡（上）〉，《回族研究》1：6-15。
- ，1997b，〈中國回族研究的历史軌跡（下）〉，《回族研究》3：15-23。
- 費孝通，1999，《中華民族多元一體格局》，北京：中央民族學院出版社。
- 範可，2006，〈“民族風格”與建築表現——以閩南一個民族鄉的形象塑造為例〉，《福建省社會主義學院學報》1：50-57。
- 馮客，1999，《近代中國之種族觀念》，楊立華（譯），南京：江蘇人民出版社。
- 虎有澤，1997，〈禮縣回族地域內婚調查發微〉，《回族研究》28（4）：85-88。

- 胡云生, 2007, 《传承与认同: 河南回族历史变迁研究》, 银川: 宁夏人民出版社。
- 梁方仲, 1983, <元代屯田制度简论>, 王仲荦主编, 《历史论丛第三辑》, 济南: 齐鲁书社。
- 梁永佳, 2015, <中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运>, 《社会》35: 161-83。
- 廖迪生, 2007, <把风水变成文物: 在香港新界建构“文物话语”之个案研究>, 廖迪生、卢惠玲编《風水與文物: 香港新界屏山鄧氏稔灣祖墓搬遷事件文獻彙編》, 香港: 香港華南中心, 香港科技大學, 1-27 頁。。
- , 2014, <传统、认同与资源: 香港非物质文化遗产的创造>, 文洁华编《香港嘅广东文化》, 香港: 商务印书馆(香港)有限公司, 200-225 页。
- 马健雄, 2003, <从‘保匪’到‘拉祜族’: 边疆化过程中的族群认同>, 《历史人类学学刊》2(1): 1-32。
- , 2013, 《再造的祖先: 西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》, 香港: 中文大学出版社。
- 马晓军, 2009, <适应与创新——伊斯兰教在河南的地方发展>, 《青海民族研究》20(4):30-32。
- 馬雪峰, 2007, 《近代民族主義背景下的社群建構: 以雲南回族爲例》, 博士學位論文, 北京大學。
- , 2008, “西方學術界有關回族穆斯林的研究: 一個簡單的回顧”, 丁克家、馬雪峰著, 《世界世界中的回族》, 銀川: 寧夏人民出版社, 1-9 页。
- 马艳, 2012, 《一个信仰群体的移民实践——义乌穆斯林社会》, 北京: 中央民族大学出版社。
- 穆德全, 1985, <河南回族分布的历史渊源>, 《史学月刊》155: 41-46。
- 奈良雅史, 2014, <游走在“回族”与“穆斯林”之间的宗教性——以云南省昆明市回族社区为例>, 《宗教人类学》(第五辑), 北京: 社会科学文献出版社, 324-340 页。
- 水镜君, 1996, <浅谈女学、女寺的兴起与发展>, 《回民研究》21:51-59。
- 蘇敏, 2010, 《製作“清真”——魯西南回民的儀式、經濟與地域網絡》, 博士學位論文, 香港中文大學。
- 王明珂, 1997, <华夏边缘: 历史记忆与族群认同>, 台北: 允晨文化实业股份有限公司。
- 许檀, 2003, <清代河南的商业重镇周口——明清时期周口商业城镇的个案考察>, 《中国史研究》97: 131-143。
- , 2005, <清代河南朱仙镇的商业——以山陕会馆碑刻资料为中心的考察>, 《史学月刊》6: 93-100。
- 杨大庆, 丁明俊, 2001, <20 年来回族学热点问题研究述评>, 《回族研究》: 4: 53-58。
- 杨文炯, 2007, 《互动调适与重构: 西北城市回族社区及其文化变迁研究》, 北京: 民族

出版社。

杨志玖，2003，《元代回族史稿》，天津：南开大学出版社。

楊志娟，2000，〈族群認同與民族的界定——以回族為例〉，《回族研究》4：4-8。

袁士明，1989，〈淮阳县加强“清真”牌照管理〉，《中国穆斯林》5：35。

張兆和，2004，〈中越邊界跨境交往與廣西京族跨國身份認同〉，《歷史人類學學刊》2(1)：89-133。

---，2010，〈楊漢先關於黔西苗族身份認同的書寫：近代中國邊緣族群以漢語文表述我族身份認同的個案研究〉，《民族問題研究》6：27-39。

地方文献、档案及其它：

淮阳县地方志办公室，1999，《淮阳县志》。

淮阳县地方志办公室，2001，《淮阳县回族志》。

马坚 译，2003，《古兰经》，北京：中国社会科学出版社。

《穆斯林少年六大美德》，颍河清真寺内部资料。

《穆斯林的信仰》，颍河清真寺内部资料。

《伊斯兰礼拜入门》，颍河清真寺内部资料。

《中共淮阳县委案卷文件》（1949-1984），藏于淮阳县档案馆。

《淮阳县人民政府案卷文件》（1949-1984），藏于淮阳县档案馆。

《中共商丘地委案卷文件》，藏于商丘市档案馆。

驻马店地区地方史志编纂委员会，2001，《驻马店地区志》，郑州：中州古籍出版社。