

隨筆·觀察

化：劃，話

——江西歷史文化考察紀行

● 張小軍

去年七月，筆者參加了一次師生和朋友聚會的田野考察。是次考察的熱門話題之一是「從化外到化內」，興奮點所在，乃是因為後面有一個頗大的關注：理解南宋至明清以來，一個所謂的「國家」是如何一步步達及嶺南，將一個「化外」之地變為「化內」之地的。就我理解，這是一個國家／地方、中心／邊緣、嶺北／嶺南、正統／非正統交織在一起的政治涵化過程，也是一個「從劃外到劃內」的地方社會之重整過程、一個「從話外到話內」的國家話語權力的建構過程。

一 大庾嶺的跨越：是誰攜帶了國家？

我們的第一段路程是乘車從粵北的韶關沿滇江西北行，在南雄縣的廣州會館和珠璣巷短暫逗留後，徒步翻越大庾嶺的梅嶺關進入江西。大庾嶺

是橫跨贛、粵、湘的五嶺山脈之最東一嶺，又「庾嶺多梅亦曰梅嶺」。三十年前，我參軍南下，就是從韶關行軍一個星期，翻越梅嶺關進入江西大庾縣的軍營。大庾嶺這條商路，為唐開元四年(716)丞相張九齡奉詔開鑿，這似乎是「國家」參與的最主要證據。那些跨越梅嶺關的商人腳夫，究竟有多少人在行路時想着國家、想着化內與化外？我的這種感受來自對三十年前的追憶，當年走在這條路上，既沒有「五嶺逶迤騰細浪」的感受，也完全沒有今天的思考和瀟灑，濕透的軍裝摻合着車輪捲起的「滾滾紅塵」，混雜着越在上坡越要高喊的「下定決心，不怕犧牲……」的語錄聲，此時誰還有心體會「當兵為國」的那個「國家」？但是伴着語錄聲的彌漫……抑或腳夫的山號、商人的鹽挑和士大夫的座轎，人們頭腦中的觀念，隨着軀體的翻越達及彼一方天地。

珠璣巷的虛構已經不是新的話

* 本次考察由江西師大歷史系、南昌大學歷史系、中山大學歷史系和香港科技大學華南研究中心共同主辦。本文曾得到中山大學歷史系劉志偉教授賜教，謹在此表示感謝！

題，多有學者論及，科大衛 (David Faure)、蔡志祥和劉志偉教授就在我們的行列中。珠江三角洲的許多大宗族都認為他們的祖先在更早的時候從中原南遷，翻越大庾嶺後，定居粵北南雄的珠璣巷，宋代因所謂的「胡妃之亂」(《宋史》記南宋度宗的胡貴嬪，因父事牽連而被度宗泣逐出宮為尼。傳說卻變成了胡妃潛逃出宮至南雄)，南雄居民被迫南遷，拿着官府的「路引」(通行證)，沿北江遷到珠江三角洲定居。按大衛和志偉教授的看法(參雜我對「劃」的理解)：珠璣巷的故事在明代前中期形成，它並非日本學者牧野巽以為是珠江三角洲大宗族在締結地域聯盟中想證明自己來自中原的結果，甚至不是一個關於宗族的傳說，因為在這個傳說形成的時候，珠江三角洲地區還沒有所謂的「宗族」。明初國家的編制里甲戶籍，是地方秩序納入王朝統治的最重要舉措，當時除了把地方軍事豪強控制的人口收編為軍戶，還收集無籍之人編入軍隊屯田，這主要是些被他稱而非自稱為「登戶」的本地土著。伴隨着廣設屯田和編制里甲戶籍，人們在他們墾殖的沙田附近定居下來，形成了三角洲上的村落，並引出了兩個重要的「劃」身份，一是能否入籍而享有入住權；二是民籍與地位相對低下的軍籍之差別。要想從「劃外」到「劃內」，就要洗脫登戶和軍籍，證明自己來自中原，並在明代以前已經是編戶齊民。珠璣巷的傳說，很可能是為說明自己的中原身份而非原居民「登戶」的一種編造。至於明中期以後的「宗族」建構，不過是人們繼續借用這個傳說增權自身，將自己與國家、中心、正統聯繫在一起罷了。

南雄的廣州會館，是清代廣州商人的聚集之所。之所以設在這裏，據

說因為此處是水陸貨運的中轉樞紐。從江西來的貨，在這裏轉入滇江水路。從《南雄縣志》看，這段江過去叫東江，其上游有多條水匯進，其中源出梅嶺的一支稱長圃水，後與東裕水一起入滇水，再匯入東江。在現今的珠璣村，鄉民說這裏的河段已經淤塞，過去有划龍舟，端午游神「龍船菩薩」，如今已經改用稻草紮成的草龍舟代替水龍舟。我突發奇想，猜測那個「珠璣巷」，古時也是水陸轉運的中轉地，因此人們記住了這個地方，就好像山西洪洞縣的大槐樹。其實，這個在很多族譜中記載的地方，直到道光四年(1824)的《直隸南雄州志》中，還找不到它的所在。而如今的珠璣巷，已經洋洋灑灑地大興土木，將一個理想的象徵變成「現實」。從胡妃和太子的故事，到今天政府興建的「宗祠一條街」，再看村裏所謂「古巷」兩旁民居上紛紛掛出的幾十所「某氏宗祠」牌匾，令人感悟到國家和百姓之間，存在着自覺不自覺相互追逐的模仿和彼此哄抬的創造。這，就是從化外到化內的國家建構之真諦？

二 流坑：從建築的自然美學到政治美學

村落建築，一直是我的興趣所在。同行的劉丹是學建築的，她似乎特別執着於建築美學，這啟發我思考鄉村建築的美學原則。我至今仍然在問：美學的原則是否村落建築的基本原則？如果有建築的自然美學，是否也有建築的政治美學？

流坑的村落規劃據說為明萬曆年間由流坑人、南京刑部郎中董燧所設計和規劃，布局仿照城邑的里坊制

度，有七橫一縱的八條大巷。科大衛博士縱論流坑的建築格局，從生態、神廟位置和七橫一縱的不規範，提出一個據他自己說總比沒有假設好的「壞假設」，具體的記不清了，只得到一個印象：學者的想像力有時也要走在證據和資料之前。鄭振滿教授私下提到流坑的城外還有一房，與他姓雜居，不入城裏七房主流。志偉猜測這房原來可能是與董氏有依附關係的「雜姓」，後來從主家改姓董，再進而歸入董姓宗族；振滿則「想像」是該房曾與小姓通婚，後被趕出城來，因為董氏族譜中明確禁止與小姓通婚。流坑這情形很像我曾研究的陽村，余家在城外的一房不被城內四房接納，還被指為畚族。可見雖然村隔千里，人們的行為卻有某種文化上相似的深層結構。

流坑的建築充滿了士大夫氣，這在《千古一村》一書中有詳細描述，就像一間民居中的雀、鹿、蜂、猴壁雕，明顯暗喻了「爵祿封侯」的士大夫觀念。流坑是個董姓單姓村，現存的五十多所宗祠，多為祠、居合一的形式，很有特色。洪生教授曾經論及房與巷的對應關係和家族組織的整合與鄉紳；邵鴻教授就社區中的「會」和竹木貿易與宗族有過十分精彩的探討。雖然可能因資料不足而未能盡興，我們仍然希望更多了解諸如神、社與房派之間的關係，祠堂的地理分布與街巷和村落權力之間的關係，以及董燧對村落設計和規劃前的宗族和村落建築背景及其後的影響。又在流坑鄉間，能夠在居所立祠的與那些沒有（或者不能）立祠的人們之間，究竟有甚麼異同呢？

流坑的廁所，不知算不算建築的一部分，我暫時無意染指「士大夫的廁

所」這樣一個論題。不過在流坑諸多裝飾華美的明清建築中，看不出廁所的所在。據我的經驗，住宅中沒有專門的衛生間，通常小解有小桶，大解有大桶。留住糞便，等於留住了肥料，留住了糧食和作物。廁所主要是劃在戶外的公廁，一方糞池，上面架上木板，與我三十年前在大庾見到的同類設施幾乎一模一樣，只是那時的多只有兩條長板。這境地令幾位生手不敢踏足。記得當年行軍至梅嶺關附近，曾經踏上一座依山而架、有四層樓高的「懸空廁」，木板的吱嘎聲令人肝兒顫，穢物據說是用來餵下面塘魚的。至少在這樣的建築中，完全失去了美學。假如失去美學的含義即是失去人性，我在這裏是特別同意的，因為這樣的廁所純粹是個動物性的表達場合。一旦跨入這類「公共空間」，華美的歷史感覺會驟然起變。記得文革中曾經有甚麼詩，甚麼歌的，借知識青年的口唱出「糞土飄香」一類的話。但這種生理的嗅覺能否在革命之中起變化，我是始終懷疑的。雖然我並不認為嗅覺是個純粹的先天品性，但是它與我們身邊一類香之間的強烈反差，即使有一個後現代的解構器官，恐怕也是適應莫及的。

三 排運：地方經濟、資源和權力

這次行程，幾乎一直沿江而行。在廣東一段，是珠江水系的北江和滇江；進入江西後，則基本未離贛江水系。水、木、排和由此引出的商人、村落，似乎成為是次考察的紅線。不過，當你看水、木、排時，最終看到的還是人，是信仰或宗教、宗族和

會、社……最終是一個個資源和權力的控制體系。

在贛南貢江邊的七里營，歷史上這個體系的中心公共空間是萬壽宮(祭祀許真君)，用神廟作為公共空間是不奇怪的，特別是在雜姓的村落。我感到有趣的是正殿牆上挖開的五個售飯窗口，令人想起50年代的公共食堂，那是人民公社的集體公共空間。貢江沿岸，不同姓氏有他們自己的小碼頭，形成了另一個權力系列，邵鴻教授向我們介紹泡竹編纜的石灰池，粗大的竹纜如何紮縛丈厚的木排，令我直覺那厚重木排下面的厚重權力。在建築風格上，七里營的廟宇封火牆帶有客家翹角的風格。仙娘古廟是現在的老人中心，劉丹一眼看出正殿與前面天井和戲台有拼接的痕迹。戲台上的文昌閣好像也是一個「嫁接」。從外面不同造型的封火牆，你多少可以體會一種歷史沉浮中的權力交替、轉移和拼接。贛州博物館韓館長介紹說，贛南人認同自己是客家人不過是最近一些年的事情，這其實有兩個相反的過程：一是歷史上移民從贛南進入廣東和福建直至沿海的遷移過程；另一是「客家」的稱呼或標籤從閩、粵反傳到贛南的過程。特別是這些年，「客家人」不再是歷史上那樣不能高呼的身份，而已成為一個值得炫耀的名稱。不過，我終究分不清在贛南客家人和閩粵客家人之間，哪一方是化內，哪一方屬化外。

贛中烏江邊的流坑，神、社、宗族的體系重疊交錯，大宗祠遺址令人有一種矗立在圓明園大水法前的感覺，殘舊的莊嚴和空間的凝靜更加重了歷史感。我們又爬上彰義房巷口的碉樓，體驗上面儼神廟的威嚴。當年面對敵人，猙獰的儼面之神似乎有保

佑和壯膽的心理作用，不過從歷史看，它仍然不能使流坑避免多次滅頂之災。流坑的竹、排貿易，與宗族(包括軍戶和民戶)、會之間的關係，洪生和邵鴻兄已有多篇心得。就我而言，在流坑的感覺好像陽村的一種翻版，生態、歷史、貿易、宗族、宗教、社境等等，交織在一個狹小的空間。我的最直接收穫是看流坑的一座明墓。墓主是蕃昌公妣，葬於正德戊寅年(1518)。我的一篇文章正在討論從陽村墓葬看南宋以來的國家觀念，如何一步步達及(或者被「化」入)鄉間。明代的造墓，可能與建祠是同步的，從另一個角度反映了明中期華南社會的變化。流坑的明墓和陽村的風格幾乎一致，相對清代盛行於華南的椅子墳，我稱之為亭子墳。直感上，它更接近在墳塋起祠堂的家廟風格，卻是在體制外模仿國家的舉措。在千里之外發現同類墓葬風格，多少為我的文章「壯行」。

緊鄰鄱陽湖的吳城鎮處於贛水和修水的交匯處，曾經是一個南北水路上重要的貿易商鎮。幾十個本地和外省的會館說明這裏曾經是一個跨地域的商業重鎮。江西的主人和許檀教授都曾涉足這裏的研究，社、廟、葉氏宗族等之間的關係，至少從《南昌府志》的〈吳城圖〉、《新建縣志》的〈吳城鎮圖〉和《吳城葉氏族譜》、《竹枝詞》等資料看，是相當有趣的。由於連日降雨，鄱陽湖水位高漲，鎮裏部分地方被淹，據說此時的水位還比前年少了七八米。這真是一個歷史的諷刺：當年的「裝不完的吳城，卸不完的漢口」的竹木集散地，是以剝奪植被為代價的，今天卻要年年面對因水土流失而招致的水患。真是人算不如天算！

最近讀《伐木者，醒來！》，其中引北美印第安人的一首詩歌：「只有當最後一棵樹被刨，最後一條河中毒，最後一尾魚被捕，你們才發覺：錢財不能吃！」我突然生出一個念頭：刨樹形成的市場經濟能否形成資本主義？引伸之，一種靠簡單掠奪資源的經濟行為即使帶來市場經濟，能否實現所謂的現代化？在一個早期商業興起的社會，沒有伴隨工業化與現代化的交通工具，竹木的貿易方式，已經是一個毀壞資源的巨大錯誤，特別是當排運不僅是木排運輸本身，它還要作為承擔從上游運輸商品貨物到下游的功能時。人類學家施堅雅(G. William Skinner)曾經這樣描述中國的砍伐：

自古以來，中國的建築物一直以木材作為基本的結構材料。不僅住宅和店鋪，而且城市的公共建築——如宮殿和衙門、學校和考棚、轅門和鼓樓、會館和棧房——都用木製的柱和梁構成骨架。……此外城市工業生產所需的木炭(包括燒製磚瓦)，人們生活所用的燃料，以及繕寫公文案卷、文人筆記、商品說明書等所必需的紙和墨(用松木炭製成)都是以木材為原料，為此砍伐破壞了中國的森林植被。由於核心地區的森林資源很久以前就被破壞殆盡，所以至晚清，城市消費的木材主要取自區域邊緣的山地。……從這個意義上講，核心地區城市的發展抑制了邊緣地帶城市的充分發展。

雖然我對他的觀點不盡贊同，但是砍伐的事實終究存在。伴隨着掠奪性的砍伐，社會的發展之樹也遭攔腰砍斷。當幾百年的砍伐過去時，那情形是十分慘烈的：參天大樹變成了生命荒蕪的一片紅土……

四 教學：實踐的田野和 田野的實踐

考察的最後一站是廬山腳下的白鹿洞書院，旅遊化的氛圍，令我愈發有一種遊客之感，雖然曾被反覆告誡這不是旅遊。邵鴻教授在車上已經要我們留意體驗何謂「洞」。白鹿洞初時有名無洞，山洞為峒，在福建《平閩十八洞》的傳說中，峒被官府視為賊人的出沒之所。身臨其境看，白鹿洞書院地處一片四面環山的凹地。山洞的「白鹿洞」只是後來(明嘉靖)的創造。在白鹿洞上的思怡台，看見兩隻據說去年特地從深圳引進的白鹿，「升化」後做成了標本，因為潮濕霉爛，其中一隻已經「鹿失前蹄」。刻意的創造一直令白鹿洞書院有一種官學和正統之感，失去了通常是遠離官方的「峒」感。其實，朱熹當年知南康軍，面對白鹿洞書院一片廢墟，曾感歎「老佛之居以百十計，其廢壞無不興葺」，而儒者之地卻「一廢累年不復振起」。淳熙六年(1179)，陸九淵之兄陸九齡訪朱熹，請教如何做小學規矩，朱熹答「只做禪院清規樣，亦自好」。儒家並非當時的官方文化，主流的國家宗教是佛教，而朱熹是反佛的。按照一些學者的看法，當時還存在着書院與科舉的矛盾，反映新儒家先修身、齊家、再治國平天下和舊儒家三綱五常以綱常為先的矛盾、士人與政府的矛盾，進而是民間社會和國家的矛盾。因此，白鹿洞書院應當不是官方的表徵，而是一個相對中心話語的「話外」之地和朱熹這個地方官的「鄉學」空間。十餘年後，連朱熹自己也因為慶元黨禁而避難漂泊於閩東、閩北的鄉間，最後落病歿於建陽的考亭。只是元代以後國家的支持，儒學的話語才被從「話外」拉到「話內」。

是次名為歷史文化考察，實為田野考察。中間曾經引出一些教學法的討論，雖有離題之嫌，我卻覺得頗為有益。對學生來說，它們好像處在老師們的「話外」，而「話內」幾位朋友——志偉、春聲、振滿，以及江西地界上洪生、邵鴻教授——的中心話語，甚至連我們這些曾為教師，卻是歷史外行的一類，也多只能聆聽。收益自然是很大的，至少我已經習慣這樣一種學習方式。對這些熱心學術而且水平頗不一般的朋友，只要一說到他們的領地，啤酒加通宵的論學已經是家常便飯。不過，好像「從化外到化內」不是一個國家單向的擴展一樣，話內的老師也不可能靠單向的灌輸使學生就範。所謂「悟性」，不僅是知識的積累和嚴謹努力的治學態度，更有着思維方法上的覺悟。我一直相信，人類學的長期田野訓練還是不可多得的，當你吃透過一顆「梨子」，會多少有些經驗品悟其他「梨子」的滋味。整體的教育制度和社會環境對「悟性」的培養也都是重要的影響因素。無論如何，如果多一點實踐的田野和田野的實踐，相信從「話外」到「話內」，對於這些用心的學生，當是一個並不複雜的過程。

從史學的角度看，如果把田野研究比作鄉學，它今天依然面對着上千年正統的官學知識體系。官學對歷史的建構和「鄉學」對歷史的重構，加上如今偽西學的誤導，可能使學生有一種夾縫中的困惑。浮躁的物欲大潮更令起伏的心浪不能與鄉野共振。這其實怪不得老師、怨不得學生；興歇自然，有靈則通。我還是不得不欣賞明代朱節這句毫不入世且「喪失革命鬥志」、但卻有幾分清高骨氣的詩句：

一洗塵心天地闊，倚雲閑坐對危峰。

一周的考察很快過去，因為懸殊的溫差，已有些疲勞的軀體終於在廬山着涼、瀉肚乃至發燒。下廬山去白鹿洞書院的盤山路，晃暈了一顆尚在思考的大腦，歷史的感覺有些進入了一種「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」的廬山眩霧狀。不過，從化外到化內這個命題，依然在腦海中縈繞。至少比起「國家與社會」那樣簡單的二分模式和國家自上而下擴展到地方的看法，這是一個動態的、有心嘗試立體全息觀察的新視角。正如志偉教授一再傳意的，不可將這樣一個命題僵化甚至模式化，停留在簡單的「化外和化內」的敘述表面。概念的作用是幫助思考和理解，而不是作為答案或結果。重要的還是了解深層的社會關係和制度的動力機制，以及鄉民、士紳和政府如何以豐富多彩的方式共同參與的「化」。「化」的實踐聯繫到「話」和「劃」，前者體現了國家的象徵話語如何建構，包括珠璣巷的傳說、士大夫的建築風格、白鹿洞的正統表述和明中期一時間鋪天蓋地的「宗族語言」等等，要害是對國家中心話語的模仿和再生產；後者表現在南宋以來華南地方秩序重整中這樣那樣的「劃」，由此劃出了珠江三角洲的民籍、軍籍、入住權；劃出了華南的畬、瑤、客家和疍家；劃出了諸多宗教與信仰；劃出了宗族及械鬥，最終是一個在劃來劃去中「化」出來的地方社會和國家。

張小軍 香港中文大學博士，北京清華大學社會學系副教授。著有《社會場論》及論文多篇。