

地方史、地方文人与地方性知识的互动:以《闽都别记》为例

□黄向春

[摘要] 《闽都别记》中有关疍民的故事是其中主要的一种族群话语的表达。在这些故事的背后,隐含着—个地方文人通过文字书写而创造地方史的集体记忆的过程。在这一过程中,疍民往往被表达为地方社会的历史“残余”,并在文字、仪式及日常生活的实践中内在化为地方性知识的组成部分,我们可以从其地方社会变迁的脉络中对地方史、地方文人与地方性知识的互动获得更多的理解。

[关键词] 《闽都别记》;疍民;地方史;地方文人;地方性知识

[中图分类号] G12.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-3887(2006)04-0038-07

The Stories of the Dan People Living along the Lower
Reaches of Min River in the Book Min Du Bie Ji

— An Example of Interaction among
Local History, Literati and Knowledge

HUANG Xiang chun

(Xiamen University Xiamen 361005 China)

Abstract In Min Du Bie Ji, the Dan people's stories are main expressions of ethnic group language. These stories have implied a collective memorizing process in which local literati created local history with writing. During this process, the Dan people are usually described as historical “remains” in local history which, by practicing writing, ritual and daily life, have become part of local knowledge. We can get a better understanding of the interaction among local history, literati and knowledge in the picture of the changes of local society.

Key Words Min Du Bie Ji; the Dan people; local history; local literati; local literati

据

傅衣凌先生的考证,《闽都别记》是一部清代至民国时期流行于福州民间的话本小说,此书的写作年代约在清乾嘉之际,是由当时福州说书艺人根据本地民间传说,并参考历史故事拼凑而成。作者署名“里人何求”,以傅先生之见,“以为本书既属话本,则非出于一人之手,故可不必详究作者为谁。”^[1](1-4)]现所见版本为清末宣统年间福州藕耕斋石印本。本书的叙述以唐末五代周氏族人的故事发端,详于开闽王氏,经宋元而迄于清初,内容极为庞杂。虽然此书属拼凑而成,时间观念不严谨,文字也欠雅驯,但书中保存的大量民间故事、神话传说和歌谣俗谚等口头文学材料,为后人研究福州地区的社会历史文化提供了丰富的材料。在《闽都别记》中,地方社会的族群分类是故事展开的一个基本背景,“北岭三姓”(畚)、“曲蹄仔”

(疍)是书中所描述的二类“特异”人群,而作者则是站在“汉人”的立场上来讲述故事的。这三者之间有非常明确的族群界线,这种界线不仅体现在居住方式、经济活动上,还体现在社会等级、行为模式、文化习俗,甚至包括道德品行上。他们之间既存在族群间的张力,同时又结成紧密的互动关系,并共同构成特定时空中完整的社会生态结构。在族群分类的背后,实际上反映了一整套地方社会的“游戏规则”,这套“游戏规则”既透露了地方历史中的某些片段,又强烈地影响和制约着人们的历史书写、记忆与实践,亦即它是一个地方史、地方文人与地方性知识互动的过程。以下笔者就书中所涉及的疍民故事,并结合其他文献及田野资料对此略作分析。

一、社会网络中的“异类”、“鬼”与“危险”

《闽都别记》中第一个具有完整情节的蛋民故事，出现在该书第一九回至二十回。^①这一故事对清代福州地方社会中蛋民（“曲蹄”）的身份、地位、营生及其在陆上人心目中的品行操守，作了很形象生动的脸谱化的交待，他们的“异类”色彩显然已植根于陆上人的内心深处，成为一种身份识别的“习惯”。正是在这一水陆交错世界与族群关系的历史“场景”中，该书第七一回至第七二回讲述的“鬼穿人皮变曲蹄婆”的故事，进一步展示了地方社会中更丰富的社会生活内容，而其主题——“曲蹄”与“鬼”的微妙关联性，则更是具有某种“文化隐喻”的意义。^②

这一故事，极易令人联想起《聊斋志异》中的《画皮》。属于劝喻警世小说中常见的“贪欢报”之类，本身并无特别新奇之处。但有意思的是，它通过鬼的化形对“曲蹄婆”的发式和服饰作了特征化的描述，呈现了神、巫、道、佛、普通岸上人与蛋民之间一种日常的社会关系的网络，并在来自于水中的危险（鬼怪）与蛋民之间建立了一种很直接的联系。

柳月私纳的少年“曲蹄婆”，“头挽苏州髻，身穿纱衫，下穿红纱裤，三镶鞋，面如桃花，身如杨柳”，而脱去少年皮囊变成的老妇“曲蹄婆”，则是“头挽田螺髻，白发皱面”，这些穿着打扮上的特征，既反映了水上人与陆上人的区别，又点出了水上人家的妇女不同年龄段或不同执业之间的差异。众人能以少年“曲蹄婆”的特殊角色作局，谋夺寺庙之财，柳月亦知自己所纳之人为少年“曲蹄婆”，可见，她们的穿着打扮是明显具有身份识别意义的，从发型服饰上来分辨不同的人在当地社会必定是一种“一望便知”的常识。“苏州髻”具体为何种发式，笔者未能找到可以描述的其他相关资料，但清人聂敦观《台江船》对台江船妓有“高髻垂肩袖宽广，红鞋八寸无人仿”之语。^[2]郭柏苍《竹间十日话》则说“曲蹄婆”“作半片髻以别田婆”，且“洲边、田中、湾里所称曲蹄婆，乃妓女托为卖渔嫂”。^[3]这些文字均记于清末，因此，所谓“苏州髻”、“高髻”和“半片髻”应是对相同或类似发髻的不同说法，加上“纱衫”、“纱裤”、“三镶鞋”或“八寸红鞋”的组合，就组成了操皮肉生涯的少年“曲蹄婆”的一种“职业套装”，有别于普通船妇的服饰——田螺髻和粗布蓝黑长裤。

关于福州地区水上人家普通妇女的装束，从民国时期留下的一些记载看，除土布衣裤稍有别于陆上人外，田螺髻是其最典型的、最具有识别性的一种发式。^[4]尽管这种发髻早已消失，但在螺洲，流传至今的关于螺女或螺仙的传说，却透露出了某些与蛋民相关的历史印迹。螺洲位于闽江下游南台岛东南端（今属福州市仓山区螺洲镇），南滨乌龙江（流经此地江面曰螺江），港汊环布，沙洲兀积，历来是乌龙江的重要渡口之一，吴、陈、林三族相继发家于此。螺洲与螺江的得名，均与一则流传甚广的螺女传说有关。螺女的故事最早见于陶渊明《搜神后记》。^[5]这一传说在民间有许多不同的版本，但基本上都以家喻户晓的“田螺姑娘”的故

事为主体情节。陶氏的记载并未提及具体地名，然而时过六百年后，乐史的记载却把此传说与一个具体的地名联系起来：“闽人谢端，少孤，于此钓得白螺，大如斗，归置瓮中，每日盘饌甚丰，后归见一少女美丽，曰：吾是白水少女，天帝哀君少孤，遣妾与君具膳，今既知之，当化去，留此壳与君。其后端于壳中常得米价，资其子孙，因名其处曰钓螺江。”^[6]其后的历代文献，如乾隆《福州府志》、同治《福建通志》、民国《螺洲志》及施鸿保《闽杂记》大体均沿袭此说。

然而，对于螺洲螺女庙与螺女传说的关系，清人林枫大不以为然：“……螺女庙，则缘谢端事附会之，非其地也。”^[7]从现存螺仙道渡口立“螺仙胜迹”碑推断，螺洲供奉螺仙大约始于明代。位于洲尾的螺女徐氏仙娘庙，始建年代不详，现存者为民国时吴氏族人重修。除了这一单独的螺女庙，螺洲天后宫后殿亦供奉螺仙之神，号曰“螺仙洲主”，其神像的头饰正是典型的田螺髻。据庙前所立二碑记载，陈氏创建此宫，父老传闻始自前明中叶，迨嘉庆丁丑年，陈若霖首倡捐廉，合族人而修葺之，至咸丰时已破败不堪，陈景亮因归途遇险而获神神佑，遂鸠工重修，“无侈前规，无废后睹……庙后三楹，中祀螺仙洲主，左右祀顺懿元君、珠疹夫人，仍旧制也”。^{[8][9]}可见，天后宫并祀螺仙，至迟自清中叶即已有之。从螺女的来历（水上）、装束（田螺髻）、名号（“螺仙洲主”）以及传说中自称为“白水素女”（与“白水郎”有关）等线索看，螺女的原型很可能就是蛋妇或蛋女之巫。源于蛋民的螺女神和螺女庙出现在吴、陈等“大姓”聚居的螺洲，表面上似乎显得有些“不合时宜”，但实际上却有其深刻的道理和缘由——这背后隐藏着一个螺洲最初的居民如何从蛋民转变其身份认同而成为汉人的过程，因出了道光朝刑部尚书陈若霖和末代帝师陈宝琛的陈氏家族就是一个很典型的例子。^③在螺洲居民转变身份及相应的宗族发展过程中，吴、陈等族逐渐控制了对神灵的祭祀和解释，而为了适应身份的转变，又附会了谢端与螺女的传说，并随之以其他说法来掩饰其跟蛋民有关的来历；与此同时，他们又在口传和仪式传统中隐约保留着某些蛋民身份的祖先记忆，螺女神的田螺髻也许就是这种记忆在神灵身上打下的烙印。

实际上，关于田螺髻的族群识别意义，福州民间还流传着其他一些传说。从这些传说的叙事模式中我们可以看到，为了在田螺髻与“曲蹄”之间建立一种“必然”的关联性，人们找到了一个很“自然”的、很“合理”的媒介——有

① 第一九回“素女庙题诗始和烟，乌龙江被浪难救灾”，第二十回“启文得交信报无到，青娘爱夫卦占有灵”，《闽都别记》（上），福建人民出版社1983年版，第119~125页。

② 第七一回“人幻荆棘恁好色子，鬼穿人皮变曲蹄婆”，第七二回“树精毁灭伤贪花肾，高奴除妖识乞丐仙”，《闽都别记》（上），福建人民出版社1983年版，第377~383页。由于篇幅较长，除带引号的句子为原文外，引文已经笔者删节，下同。

③ 有关螺洲陈氏的蛋民背景及其转化为汉人身份的过程，请参见：Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2002, 147~52.

关“地方史”的历史记忆。这在民国时福州文人林仁欢所记录的关于田螺髻的传说中有很生动的体现:

我们福州有梳“螺髻”的女界,在南台以下至马尾一带,常常都可见得……据说“螺髻”的妇女,是南蛮的一种,名叫“蜒户”,俗称“科题”,也有写作“脰月廐”,又有人称为“郭倪”。这种人由元时蒙古移来,当元朝盛时,人民多随军队随地移殖,所以各地都有蒙古的人民。这人民借着王室的势力,肆行无忌,遂结怨汉人。元末明初,朱元璋由山西征入福建,汉人趁时机报复,于是倡议驱逐,不许登陆地居住,因此便发生很大的战争。“蜒户”以田螺戴在头上为号,暗地谋刺汉人,但至终被汉人打败,只剩下两家,一姓郭,一姓倪,做木排随水走去。后来要求汉人许他们上陆,汉人答应他们,所以一到正二三月的时候,大小男女都上陆,沿家唱曲乞食。他们唱的歌曲,大都是怨骂汉人。到乞食回家时,将所乞的东西,极痛快地一一骂过:“某某东西,是我的儿子给我的。”“某某东西,是我的孙子给我的。”……后来汉人恐怕和本族相混了,所以强迫他们在装束方面,必须分别,他们不得已头上改梳螺形的髻。可是到现在他们早已忘记了,这种装束是受压迫的证据,他们还以为美丽!^[11]

林先生的记述可谓生动有趣,它们涉及了福州地区民间日常生活中一些最常用的称呼、熟语和族群分类上的各种习俗及特征性符号,这些“常识性”东西可能在地方社会的日常生活中并不需要加以解释和说明,但在经由文字的表达时却必须与“地方史”的话语联系起来,并在不同的背景下被不同的人赋予属于“地方性知识”的意义。尽管林先生并未说明这些说法的来源或者言说者的身份等情况,但从语气上看,这些记述应是结合了岸上人和水上人的说法以及作者自己的“历史知识”而整理出来的,它们至今仍在福州民间代代相传,闽江两岸乡间略有“文化”的老者,一般都能或详或简地讲述一番。岸上人把田螺髻看做是识别“科题”(即“曲蹄”)的标志,水上人也以之为族群认同的象征,地方文人则促成了这些说法的“经典化”,并都试图通过置之于地方社会的框架和历史记忆中去获得某种合理性的解释。而诸如《闽都别记》等能沟通文人雅士与乡野民众的地方文本,则在传唱与讲述中对之仪式般地加以一一演练,使之内在化为整个地方传统和民俗的一部分。

二、日常生活与身份认同的“常识”

“鬼穿人皮变曲蹄婆”的故事,暗示了清代在福州民众心目中疍民与“鬼”的联系,^①透露出弥漫于地方社会中的对“曲蹄”这一群体的戒备与警惕心理,同时也折射出他们与陆上社会的某种“非正常”的社会关系模式,这种关系的极端化就是他们被认定充当了介于“人”与“鬼”之间的双重角色以及给陆上社会带来混乱和危害的祸根(即所谓“局人钱财”及“害人身体”)。正因为他们具有“鬼”的身份象征和隐喻,因此他们往往被“岸上人”认为必须排斥在社区之外;^{[11][12] (P105-130)}而每年正月“曲蹄婆”上岸“讨米齐”、

“岸上人”诚心“施米齐”的传统习俗,^②也似乎具有通过年度仪式来操演和强调“内/外”、“陆/水”、“良/贱”等界域观念的象征意义。此外,他们给岸上社会所带来的“玷污”与“危险”,也多少被视为整个地方社会的结构与秩序本身的一部分。^[13]

其实,这种“非正常”的、“仪式性”的社会关系,多少是有其“日常性”与“民俗性”的根源和背景的,这又与他们所操持的特殊职业有密切关联。以下这则故事即对这种“日常性”和“民俗性”有更多的反映:

女扮男装之林庆云从处于夺位之乱的闽王宫中逃出,隐于马江曲蹄夏七船中避难。船帮之人见之,皆羡慕夏七竟有如此摇钱树。庆云闻之乃悟,此船乃勾引风流之处所,甚悔。某日船至台江道头装货,有二客下船,对酌间发现躲于后舱之庆云,欲唤出陪酒。庆云不出,二客骂曰:“不识抬举的东西!凡渔家子女,不待呼唤,该来接客才是,今叫反关门耶?”庆云应曰:“小生不是渔家之子,客官错认。”客曰:“是你船内人自说的,曲蹄仔自称小生,奇甚。”并言出题考之。庆云作诗应考,二客见之,又见其生得儒家气派,才知果是真才。因问缘由,庆云告之。客曰:“会台不知耶?福州之渔船即是秦楼楚馆,勾引人家之子女落局。会台此品貌不凡,必坠其局,须早离此,另寻安逸之处。”遂与夏七十二两银,命其即日起将船泊于僻澳,不许与人下货,待二人发货回来,再来接庆云去读书,以取功名,不再招惹是非。夏七夫妇甚喜,遂开船至鼓山下泊于僻浦不出。^③

这个故事,对“曲蹄”夏七夫妇的日常生活有很清楚的描述。他们的常泊港在马江,作为福州港的中心,马尾港繁忙的客货吞吐为船户带来了许多谋生的机会。自马尾而上至台江道头,水浅沙多,仅容小舟行驶,而自马尾至闽江入海口则水深江阔,可纳大船巨舶,所以福州与马尾的联络,多赖民船的转驳运送,这一状况自清末福州作为通商口岸对外开放之后尤为明显。^[14]夏七夫妇的日常生活便是在马江与人下货,往返于马江与台江之间,儿子在别人船上做工。船户们虽泊无定所,但他们的活动仍有一定的群体性,船帮即是船户的一种较为松散的组织。除了渡客运货的

① 据记载,有船妓名月香者,后来迁居陆上“旧麻尖”白面厝,就被人嘲弄为“水鬼爬上岸”。见吴舟孙、郭云展(1962年):《福州的娼妓》,见福建省政协文史资料委员会编:《文史资料选编》第二卷·社会民情编·新中国成立前史料,福建人民出版社2001年,第378页。

② 有关“讨米齐”的习俗,见郑丽生《闽广记》卷五。乞丐愿:“福州蟹妇,新年每三五成群至人家歌唱俗曲,乞赏米果,谓之‘唱糖徕角’,俗称‘曲蹄讨米齐’,即小康者亦如是,习俗相沿,以博吉利。”另见林厚祺:《福州春节忆旧》,福建省政协文史资料委员会编:《文史资料选编》第二卷·社会民情编·新中国成立前史料,福建人民出版社2001年,第95页。

③ 第一〇九回“纵火脱身月云分散,迎囚袭位逢朱解危”,第一〇一回“客爱才代买身存艳,仙赠谶咎寻伯见僧”,第一一一回“杀淫僧吞尽除民害,会皇叔庆云现本真”,《闽都别记》(上),福建人民出版社1983年版,第555~567页。

“正业”之外,若有机会或条件,他们难免会为生活所迫而另操“副业”,以补贴生计。于是,在船户与娼妓之间的不言而喻的关系,就逐渐形塑了福州地方社会之于这一群体的一种大众心理。因此,诸如“凡渔家子女,不待呼唤,该来接客才是”,“曲蹄仔自称小生,奇甚”;“福州之渔船即是秦楼楚馆,勾引人家之子女落局”等等,在那两位客商看来,都毫无疑问是众人皆知的生活“常识”。林庆云长期身处王宫大院,涉世未深,虽闻船帮之人说自己是“摇钱树”而有所惊觉,但终究因缺乏这些“常识”的耳濡目染而险些落了圈套。此外,故事中,“曲蹄”夏七夫妇的阴险狡诈、贪财怕事,林庆云的俊雅单纯,以及二客商的豪侠仗义,都具有鲜明的品行个性色彩,在一定程度上也可以说是福州地方社会三类不同社会角色及其相互关系的透射。特别是二客商对林庆云进行“验明正身”的方法和依据——内在的“能诗能文”及外在的“儒家气派”,尤其具有族群认同与识别的象征意义。

林庆云女扮男装,差点被“曲蹄”夏七当摇钱树,这个故事除强调了人们对“曲蹄”与水上娼妓关系密切的印象之外,还反映出清代福州流行“同性恋”这一社会事实。关于明清时期福州(包括整个福建)地区的同性恋现象,徐晓望、张在舟已有很深入的考述和分析,^{[15][16] (P89-723)}在此不作赘述。但值得注意的是,“同性恋”的“话语”是塑造个人身份和社会认同的要素,^{[17] (P67-82)}“曲蹄”天生就该操“贱业”,他们的船天生就是“秦楼楚馆”,诸如此类相当程式化的“常识”却是经长期社会分类的“知识积累”和“神话创造”的结果,也是族群界线在地方社会既定的权力结构中被不断定义的产物。^①结合下面这则故事,我们可以对此作进一步的分析:

临水夫人陈靖姑之侄孙陈大妹,自少不肖,宠爱渔妇卓三妈之养女赛亚仙,家财破尽,均被卓三妈赚去,无奈投入丐伙。亚仙自大妹一去,拒接别客。某日,亚仙看戏时在庙内得见病重之大妹,突入将之偎抱号泣,不肯回船。任卓三妈来打,仍抱大妹不放。众乡邻见此情形,即阻止卓三妈,问明缘故。亚仙与众说:“此人有数千家财在船中花得干净,母不一点怜悯,把他逐出,才至此地步。未见犹要寻之,既见着生死与共。算身价不过只用百余金,自十四岁赚钱起,今日何止四五千银,犹不足意?自今日起,母若见怜,即分些银钱与女儿为药来医大妹。若不怜,分毫不要,女儿空身出来,同他求化,医愈良人,同去谋生。如或身死,亦共之同亡,定不回去再接别人。”众闻之无不感叹亚仙有情,古今船下无双!卓三妈仍不容,众怒,骂之曰无情无义之老娼,共赞亚仙多情重义,硬要卓三妈与之从良,并为大妹鸠医药之资。亚仙日夜伺候,又请临水香火,大妹始得病愈,后搬回祖家下渡。大妹之弟鹿非欲拜谢嫂嫂恩义,亚仙急称“不敢以曲蹄婆占作人家之正室。”后经鹿非一再劝说,始答应留下。大妹自此夫妻和顺,兄弟友爱。^②

这是一个烟花女子重情重义、知恩图报的故事,这类故事在文学作品中也并不少见,但它的特别之处,是它的主角

赛亚仙的身份是“曲蹄婆”。“曲蹄婆”的身份决定了她们生来就可能被人视作烟花女子,即使不是专操贱业,在“待客之道”上也是理所当然要为上船之客提供性服务的,这一点在上一个故事中体现得非常明显。可以说,在《闽都别记》的成书年代,这在福州地区已是构成大众心态的一部分,并且成为不断滋生和强化“岸上人”与“水上人”族群边界的土壤。在这个故事中,渔妇卓三妈与赛亚仙是在台江揽客谋生的“曲蹄婆”,她们代表了大众心目中的那一特殊群体。但有些出人意料的是,两者的形象竟形成了鲜明的对照——前者冷酷贪婪,被唾骂为“无情无义之老娼”,而后者则以多情重义赢得了众人的同情甚至“古今船下无双”的赞誉。如此高的评价和待遇对“曲蹄婆”而言恐怕是绝无仅有的,而且她还得到了岸上人的认可和尊重,最终得以“曲蹄婆”的身份上岸做了“人家(岸上人)之正室”。这似乎让人觉得所谓“符号化”的德行品性的族群界线或许也有松动的可能。然而,值得注意的是,通过书中后文的叙述可知,这位极为难得的“船下无双”的女子,原来并非水生舟长的真正的“曲蹄婆”,而是一位被兄长卖给渔妇卓三妈做养女的乌龙江岸边人家的女子!这样的“安排”无论是有意或无意,都是颇为耐人寻味的。

三、族群话语与“地方史”的“残余”

对于清末福州台江船妓的景象,聂敦观《台江船》诗有很生动的描绘:

早潮初退暮潮长,台江日日船来往。渔妇明装弄双桨,以人为鱼常结网。颜色入青春,生涯托乌榜。船窗斜挂芙蓉幌,手提烟袋吹兰爽。高髻垂肩袖宽广,红鞋八寸无人仿。清歌乍度清弦响,弦声低脆歌声朗。谁家公子闻声荡,缠头一曲千金赏。一曲千金非偶儻,不如临江起屋移船上。^[18]

显然,诗中的情景与上文所述陈大妹及卓三妈、赛亚仙的故事如出一辙。除了集中于台江揽客、基本上游弋于南台江面的船妓,在自洪山至古田水口的闽江中上游江面上,因客货航运的兴盛,历来也是船妓的活动区域。海禁未开之时,福州西门外的洪山桥是商业航运的中心,为省内外之

^① 明人沈德符在谈及福建同性恋现象时言:“闽人酷重男色,无论贵贱妍媸,各以其类相结,长者为契兄,少者为契弟。……闻其事肇于海寇,云大海中禁妇人在师中,有之辄遭覆溺,故以男宠代之,而首蒙则遂称契父。”(《万历野获编·补遗卷三·契兄弟》)从这段话的两层含义可以看出,一是这类现象在地方社会是一种普遍的俗尚,不存在群体的独特性或族群差异;二是它的缘起与“曲蹄”并无多大关系——如果其发生原因的确与缺乏女性的长期海上生活有关,则更是如此,因为蛋民是“浮家泛宅”的,不存在妇女不可上船的问题,而禁止妇女上船是福建沿海地区陆居渔民和海商的普遍禁忌习俗,这正是两者族群认同和分类的最明显界线。

^② 第一四九回“鹿非至诚假女归祖,大妹破家渔妇重情”,第一五〇回“大妹苦留渔妇复业,鹿非求抽灵签遁游”,《闽都别记》(中),福建人民出版社1983年版,第85-90页。

交通孔道。官商行旅往来多半取道闽江上游，洪山桥设有接官亭，文武官员都在此迎送往来，吸引了许多妓船云集于桥下。施鸿保对福州船妓的情形有如下描述：“南台有一种船，其篷以板为之，前后有门，左右有窗，中有床榻几案，妙妓三五，随以应客，往还于洪塘水口间，名曰躺船。凡迎送官吏及富商大贾皆雇之，红灯绿酒，脆竹清丝，选梦征歌，销魂荡魄，不啻粤之绿篷、浙之红亭也。”^[18]清人张际亮则记此妓船为“花船”和“荡船”：“洪山桥往来水口诸船，有伎者曰花船，然殊无佳丽，惟与洲边、湾里诸姬久狎者，要之送水口，而于户部关前或洲边买舟，舟曰荡船，颇雅洁，而人亦多可观。然其行常迟缓，寻常洪山桥至水口以两日为率，此舟则需四五日矣。”^①直至福州开埠通商、海舶畅通之后，福州城市中心东移至南台，洪山桥的境况渐趋衰落，船妓亦多随之移舟台江。至道光间，台江船妓盛极一时，并形成了相对集中的分布地和独特的信仰习俗。

诸伎所居最著者，曰洲边、湾里（阁下亦有泊船为家者），其次曰尚书庙（操舟，多素足女，其习尤淫陋）、浦西（陆居）、洪山桥（仕商之来去福州者，多于此卸舟发棹），又次曰户部关前（舟居）、梅花套（舟居）、舍人庙（舟居）、沧霞洲（陆居）、三通桥（舟居）、灰炉头（舟岸杂居）、酒清巷（舟居）、白马桥（舟居）、落花绣（即老鸭洲，以竹木架屋，类舟居，水涨则浮动，曰排楼）、长亭（排楼）、西河口（舟居）、水口（舟居）。

九月重九日，诸姬家祭，神曰九使（或云即狗使），会城最多淫祀，有邪鬼主人奸私事，凡不能即遂者，祷之则应，而以狗头祀之。朱文正为桌使，始毁其庙。今虽稍载，然诸姬家尚有一种邪鬼曰狗使，凡祀此鬼之家，客与其家人狎，则迷恋不悟。^[19]

被称为“曲蹄”者何时开始涉足水上娼妓业，或者说水上娼妓何时开始被与“曲蹄”联系起来，岸上人对蛋船必定是“秦楼楚馆”的认识或思维模式又是何时定型的，已很难确考。明人谢肇淛曾对娼妓的历史作了概要考述，并称隶于官的乐户为“水户”。^[20]也许是受到乐户为“水户”的启发，清人张际亮以“地方史”知识为线索，巧妙地把“乐户—船妓—蛋女”联系在一起，形成了关于福州娼妓来历的经典之说。

闽之有乐伎，盖肇于唐代宗之世，至闽永和间而一盛，至宋嘉祐间而再盛。初，王麟与伪后陈金凤、侍人李春燕三月上巳修禊于桑溪，五月端午斗綵于西湖，皆以大姓良家女为宫婢，进迭奏之音，歌乐游之曲。及闽亡，宫婢年少者沦落为伎，世遂名之曰：“曲喜婆”（后音误为舸底，又曰诃黎，盖曲字闽音读如舸、诃二音，喜字读如底、黎二音）。骊履窄袖，犹唐宫人遗妆也。逮嘉祐间给事元绾建宁越门，门外两岸大半诸伎水阁，更历元明以至今代，其盛如一日。乾隆末，闽大吏多黠货，幕府宾胥所得赃私尽散于诸伎，于是重楼邃宇殆不减当年晶宫焉。嘉庆初，巡府汪君欲驱逐之，携挈老幼环泣巡府辕门，愿去愿赐在食，汪君难之，令竟寝。丙子秋，御使卢君奏诸伎或潜匿盗贼，时汪君方任总制，奉密旨再拟驱逐，有漏言者，诸伎已豫为之备。然是冬十一

月，诸伎所居洲边竟灾，明年新其宅。又五年，是为道光初元辛巳冬十二月，诸伎所居湾里亦灾，遂复灾洲边，盖自是诸伎乃衰矣。^[21]

把娼妓、“曲喜婆”与王氏闽国的历史联系起来，张际亮可谓是“始作俑者”。作为放浪形骸、纵情山水的一方名士，张际亮以自己的游历和对历史知识的谙熟，为福州的娼妓“追溯”出一段地方历史的渊源，也许是很言之有据、顺理成章的。但是，这种可以说是颇具地方文人雅士的历史想象和浪漫情怀的说法，并未成为被普通大众所共同拥有的“历史”，因为在民间（包括“曲蹄”）的历史记忆中，并没有这样一种说法的位置。闽王王麟与陈金凤、李春燕修禊桑溪、斗綵西湖以及宠幸归守明的故事，详见于明人徐燏所著《陈金凤外传》，在《闽都别记》中也是重要情节和内容的一部分。这个故事在福州一带民间也流传甚广，至今仍为好古者所乐道。一般而言，福州地区端午龙舟竞渡的习俗往往被认为与“斗綵西湖”之事有关，明清文人对福州西湖及其端午竞渡的题咏也多触及此景。^[22]（P105-106）但均未言及与船妓的关系。显然，在张际亮看来，“曲喜婆”之说是合乎逻辑和情理的——它在闽国“歌乐游之曲”的宫婢与当世被称为“舸底”、“诃黎”之间建立了某种“历史的延续性”。因此，张氏力主所谓“舸底”、“诃黎”等均为“曲喜”之讹，就不足为怪了。这一说法隐含了两层意味：一是“曲喜婆”具有与身俱来的贱民（乐伎）身份，二是“地方史”有了合理的续写者。其实，“曲喜”之说既不流行于民间，地方文士对之亦有不苟同者，《南浦秋波录》的重印者丁沧子即指其为无稽之谈：“曲喜、舸底、诃黎，皆臆说也。其字作曲蹄，缘渠辈终日盘坐舱上，其足多屈，故曰曲蹄。虽属方言，亦有征义。今衙署呈呈词皆准此。”^[23]此外，张氏以其博闻广见而提及越之丐户（江山船、建德船、九姓渔户）和粤东之珠孃，尽管他对于这些分布在不同地区的习俗相类者是否同属一类或是否有渊源关系没有作明确说明，但这种把他们相提并论的说法，无疑开启了人们的视野，对后人界定和“识别”一个特异的族群蛋民，或为各地的“异类”寻找其族群的“归属”产生了很大的影响。

张说的另一个值得注意的方面，也是最富意味的方面，是他的一种明确的观点：无论是舟居还是陆居，福州诸伎均属“曲喜婆”之列。这种观点与其说是一种证据确凿的“判断”，毋宁说是隐含于历史叙述背后的一种“应然”的“态度”或心理“倾向”。实际上，张氏所言“诸伎多闽著姓”，其中除了江、翁两姓为闽江中下游地区水上人家传统姓氏外，其余如林、陈、郑、王等姓在水上人家中则相对较为少见，加上有“家累钜万”者，这一情况表明诸伎的来源和成分可能很复杂，同时也反映出人们总是乐于把操皮肉生涯者都视作“曲喜”这一特异族群的心态。

① 张际亮（1798~1843），字亨甫，号松寥山人、华胥大夫，福建建宁人，道光十五年举人，曾肄业于鳌峰书院，为人狂放不羁，喜游历，有诗文名，著有《张亨甫全集》等。

据吴舟孙、郭云展的研究，福州船妓大部分是由江西迁来，与张氏及其他通行的说法有很大的出入：洪山桥的船妓由江西上饶而来，她们抱琴出行，沿途卖唱，经河口、崇安、建瓯，最后在福州洪山桥船上落户，在船上接客，过着烟波漂泊的生活。至海运初通，大桥头一带开始向商业区转变，南台沧霞洲出现了几家妓居，大部分是由洪山桥水上迁来。这几家妓居便是后来“清唱堂”和“白面厝”的前身。城市中心移至南台后，洪山桥的景况大不如前，船妓全部移居台江，除了一部分上岸投身“清唱堂”外，其余仍留居船上。自此福州娼妓有水陆两路，而人数也逐渐增多。除了“清唱堂”和“白面厝”，福州娼妓还有所谓“半开门”和“乌面”（即船妓“曲蹄婆”），她们的来历极为复杂，不同类型的娼妓之间也有很严格的等级区分、不同的身份认同和营业方式。洪山桥的船妓进入台江后，聚居于中洲梅花道一带，每家有一篷船两三只，妓若干，于夜晚营业。客人来时，老板呼妓出，妓擦亮火柴，以寸光显现容色，供客人挑选买舟。最初船妓只有七八家，后渐增多，被称为“乌面”，以别于陆上之“白面”。福州水上居民，以舟楫为家，靠摇渡捕鱼为生，生活极端困苦，备受压迫和歧视，自台江出现船妓营业，有些水上居民为生活所迫，也开始学操此生涯。^[23] (P368-392)

吴、郭所叙述的主要是清代至民国时期的情况，虽未作更久远的历史追溯，但在一定程度上反映出福州娼妓在地方社会生活中的复杂性和多面性。郭柏苍《竹间十日话》的记载也说明了这一点：“洲边田中湾里所称曲蹄婆，乃妓女托为卖渔嫂，故涉讼则穿猛裤，称渔婆。”^[3]由此可见，在清代“曲蹄婆”已经成为一种社会分类的符号，这种符号可以被不同的人利用并填充以不同的内涵，已经不是仅仅通过对其“族源”的追溯可以说清楚的了。因此，作为大体记于同一时代的“骊履窄袖，犹唐宫人遗妆”与“高髻垂肩袖宽广，红鞋八寸无人仿”虽然差异极大，但由于都是船妓的装束特点，在“船妓即为曲蹄婆”这样的符号“定义”或心态“定式”之下，族群边界之内的诸如外貌、装束等“特质”和“内容”就大可任人涂鸦了。在这个过程中，地方文人扮演了很关键的角色，在经典历史、正统文化与某种“地方感”的交互作用下，他们总是力图为“自己”及自己的群体以及“他者”及他者的群体在地方社会中找到各自的位置，并为之建立起历史合理性。

如果我们把《闽都别记》中有关“曲蹄”的描述综合起来，并与其他人群相对照，就可以得到一幅反差很大的、很概念化、符号化的历史图像——在道德品性上，“曲蹄”是自私利己、贪图小恩小惠、见利忘义；在待人接物上，他们冷漠无情、自我封闭、自我保护，不懂人情世故；在外貌服饰上，“曲蹄婆”梳苏州髻（少年）、田螺髻（中老年）；在人际关系和社会角色上，他们的子女“不待呼唤，该来接客才是”，不能“自称小生”，他们的船“即是秦楼楚馆，勾引人家之子女落局”；在社会心理上，他们与来自鬼怪世界的危险有关——而这些也就是清代福州地方社会人们用以识别“水/陆”人群、创造和维系边界以及建立身份认同的依据和素

材。从书中对不谙此道者（林庆云）的象征性惩罚并结合其他文献我们可以判断，在长时期的社会生活和族群互动中，这些概念和符号已逐渐成为清代福州地区民间所共享的“地方性知识”的重要组成部分。之所以能达成这种共享，除了有明清以来族群互动日渐频繁等方面的原因之外，地方文人建构“地方史”的活动，以及“地方史”知识通过口耳相传、评话说书、戏剧仪式等媒介在民间的传布普及，也是相当重要的方式和途径。^[24] (P15-19)

对于像《闽都别记》这样的文本，可以有不同的解读。我们可以把它作为一个窗口，去窥探“汉/蛮”之间族群互动的历史进程，或者去检讨有关族群、族性（ethnicity）、认同等概念、理论本身的架构及其在中国研究中的实践和适用度，但若置之于更大的地方社会的历史变迁及其文字书写、历史记忆与文化传承的脉络之中，我们或许可以对“族群”现象之于“文化”、“历史”的、以“族群”为表达但又超越“族群”本身的话语意义获得更深刻的理解，也可以对我们研究者自身的角色、限度，以及叙述者与被叙述者之间的距离有更清醒的认识。实际上，“地方史”的叙述者（“地方文人”）往往是在族群观念之下利用了这种距离来建构“地方性知识”体系的，而我们研究者要做的工作同样是在做一种“跨越距离”的“文化翻译”（cultural translation），吉尔兹（Clifford Geertz）已经告诉了我们如何有效和有限地去做这种“翻译”。^[25] [26] 与“异文化”一样，历史也是“阐释性”的——在某种意义上说，历史既是记忆的选择和实践过程^[27] 又是不断“翻译”、再“翻译”的过程。有了这样的思考，再回过头来看一个“koléang”的“说法”为何会有“曲蹄”、“科题”、“裸蹄”、“卢亭”、“郭倪”、“曲喜”、“胭月虎”、“舸底”、“河黎”等如此之多的“写法”，以及这些“写法”又为何都有地方史的“依据”和意义，就不难理解了。■

参考文献

- [1] 傅衣凌. 闽都别记. 前言 [M]. 福州: 福建人民出版社, 1983.
- [2] 郑丽生. 闽广记 (卷五) 聂敦观. 福州风俗诗 [C].
- [3] (清) 郭柏苍. 竹间十日话 (卷五) [Z].
- [4] 吴高梓. 福州垦民调查 [J]. 社会学界 (第四卷), 1930.
- [5] 陶渊明. 搜神后记 (卷五) [Z].
- [6] 乐史. 太平寰宇记 [Z].
- [7] 林枫. 榕城考古略 [Z].
- [8] 重修天后宫题捐碑 (嘉庆 丑年) [Z].
- [9] 重修天后宫碑记 (同治元年壬戌) [Z].
- [10] 林仁欢. 福州传说两则. 螺髻髻的由来 [J]. 民俗周刊 (第二期) [C]. 国立中山大学民俗学会福州分会, 1929.
- [11] Arthur Wolf. "Introduction, Religion and Ritual in Chinese Society" [M]. Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, 1974.
- [12] Stephan Feuchtwang. "Domestic and Communal Worship in Taiwan" [A]. in Religion and Ritual in Chinese Society [C]. 105-130.
- [13] Ma Y. Douglas. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of

- Polution and Taboo[M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1966
- [14] 林宣治. 福州马尾港图志[A]. 张遵旭. 福州与厦门[C]. 民国五年(1916)铅印本, 1984.
- [15] 徐晓望. 从《闽都别记》看中国古代东南地区的同性恋现象[J]. 寻根, 1999(1).
- [16] 张在舟. 暧昧的历程——中国古代同性恋史[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2001.
- [17] 宋怡明(Michael Szonyi). 胡田宝与清中叶同性恋话语[J]. 历史人类学学刊, 2003 1(1).
- [18] 施鸿保. 闽杂记(卷九)[Z].
- [19] 张际亮. 南浦秋波录(卷三·纪事)[Z].
- [20] 谢肇淛. 五杂俎(卷之八·人部四)[Z].
- [21] 张际亮. 南浦秋波录(卷一·纪由)[Z].
- [22] 萨伯森. 福州端午旧俗谈[A]. 福建省政协文史资料委员会. 文史资料选编(第二卷·社会民情编·新中国成立前史料)[C]. 福州: 福建人民出版社, 2001.
- [23] 吴舟孙, 郭云展. 1962 福州的娼妓[A]. 福建省政协文史资料委员会. 文史资料选编(第二卷·社会民情编·新中国成立前史

- 料)[C]. 福州: 福建人民出版社, 2001.
- [24] 黄向春. 《闽都别记》中的福建畚族[J]. 华南研究资料中心通讯, 2004(34).
- [25] 克利福德·吉尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈, 等译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [26] 克利福德·吉尔兹. 地方性知识——阐释人类学论文集[M]. 王海龙, 张家瑄译. 北京: 中央编译出版社, 2000.
- [27] 保罗·康纳顿(P. Connerton). 社会如何记忆[M]. 纳日碧力戈译. 上海: 上海人民出版社, 2000.

收稿日期 2006—05—16

[责任编辑 蒙本曼]

[责任校对 韦光化]

[作者简介] 黄向春(1968~), 男, 厦门大学人类学与民族学系博士。福建厦门, 邮编: 361005 电子信箱: xchuan@2004@126.com

(上接第 37页)

- in Modern Chinese History Conference[M]. University of Hong Kong June 11, 12
- Somerville Peter. 1992. Homelessness and the Meaning of Home: Rootlessness or Rootlessness? in International Journal of Urban & Regional Research 16(4): 529—539 [Z].
- Stack Carol. 1996. Call to Home: African Americans Reclaim the Rural South[M]. New York: Basic Books/Harper Collins
- Tiep J K. 1953. The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure [M]. London: London School of Economic and Political Science
- Wang C B. 2004. Re-establishing Networks: Capital Power and Identity in the Making of an Indonesian Chinese Community in Hong Kong [M]. Unpublished PhD Thesis: Hong Kong: the University of Hong Kong
- Wang G W. 2003. Mixing Memories and Desires: Keynote Speech given at the Second Conference of Institute and Libraries for Chinese Overseas Studies 13—15 March 2003

- Wong Siu-lun. 1999. "Deciding to Stay, Deciding to Move, Deciding Not to Decide" in Hamilton Gay G ed, Cosmopolitan Capitalists: Hong Kong and the Chinese Diaspora at the End of the Twentieth Century [M]. Seattle and London: University of Washington Press
- Zhuang Guo 庄国土. 2001. 華僑華人与中國的關係 ([Relationships between China and Overseas Chinese]) [M]. Guangdong gaodeng jiaoyu chubenshe Guangzhou

收稿日期 2006—02—14

[责任编辑 黄世杰]

[责任校对 蒙本曼]

[作者简介] 王苍柏, 香港大学亚洲研究中心博士后研究员; 电子信箱: wangcb@hk.hk 黄绍伦, 香港大学亚洲研究中心主任, 教授; 电子信箱: stwang@hk.hk