

**2012年度
京都大学・南京大学社会学人類学若手研究者
共同ワークショップ報告論文集**

2012年度
南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛报告书

The Proceeding of Nanjing University - Kyoto University Sociology and Anthropology Workshop, 2012

中山大將 福谷彬 編

2013年1月

**2012年度
京都大学・南京大学社会学人类学若手研究者
共同ワークショップ報告論文集**

2012年度
南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛报告书

The Proceeding of Nanjing University - Kyoto University Sociology and Anthropology Workshop, 2012

本論文集について 关于报告书	1
从移民—殖民研究到“跨境”研究：从萨哈林岛看东北亚 中山 大将（北海道大学斯拉夫研究中心）	4
从麦粒到菜叶：江苏永忠村的社会变迁 王 华（南京农业大学社会学系）	10
Knowledge among Nanyang Chinese and the Role of Newspapers Ryoko SAKURADA (GCOE, Graduate School of Letters, Kyoto University)	21
地方化的空间：大行与亳州的互构 傅 琦（南京大学社会学院人类学研究所）	27
The Folklore of the Sacred Forest in Okinawa, Japan Meari HIRAI (Japan Society for the Promotion of Science)	39
仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例 胡 艳华（南京大学社会学院人类学研究所）	42
关于朱熹的社仓法：朱熹的哲学和他农村政策的关联 福谷 彬（京都大学大学院文学研究科）	50
济宁市煤炭开采的影响以及采煤区农民的抗争 李 德营（南京大学社会学院）	54
ワークショップを終えて 尾声 巫覡（京都大学大学院人間・環境科学研究科）	62
報告要旨 摘要 翻訳：中山大将・巫覡	66
執筆者 执笔者	73

本報告論文集について

本冊子は、2012 年 9 月 21 日に中国南京大学仙林キャンパス社会学院（河仁楼）で行われた、「2012 年度京都大学・南京大学社会学人類学若手研究者共同ワークショップ」の報告論文集である。

2010 年の夏に京都エラスムス計画により、中山大将、櫻田涼子、平井芽阿里、福谷彬ら 6 名が南京大学へ派遣され、2 ヶ月間当地で中国の学習と、李徳営と巫（当時：南京大学外国学部所属）を含む南京大学社会学院の院生との共同調査を行った。その成果は、『京都エラスムス計画 2010 年度中国社会研究短期集中プログラム成果報告—南京市・江蘇省南部の都市と農村—』（2011 年）にまとめられている。

2011 年の夏には再度京都エラスムス計画により、中山大将、櫻田涼子 2 名が南京大学へ派遣され、一ヶ月間の中国語学習と南京大学社会学院院生との共同調査を行ったほか、『京都大学・南京大学若手研究者共同フォーラム』を行った。京都大学からは中山、櫻田、両名が報告を行い、南京大学からは王華ら 3 名が報告を行い交流を行った。巫はこの際に通訳を担当した。この成果は、『京都エラスムス計画 2011 年度中国社会研究短期集中プログラム成果報告—京都大学・南京大学若手研究者共同フォーラム報告論文集—』（2011 年）にまとめられている。

2012 年は京都エラスムス計画による派遣はなかったものの、有志が計画を立て、2010 年以来協力を得ている張玉林教授と提携し、再度ワークショップの開催を実現した。時局柄、事前に中国国内で調査を行っていた中山が北京で国籍を理由に宿泊拒否を受けるなどの事態も起きたが、開催の是非を声にする者が誰ひとりいなかったことは、両者の強固な信頼関係を表わしている。

本報告論文集では、報告時の言語そのままに報告論文を掲載しており、その多くが中国語である。ただし、中国語に精通しない読者のためにも、巻末に日本語要旨を掲載している。また、通訳として同行した巫が、ワークショップにおける質疑応答を中心に、ワークショップでの議論の概要を日本語と中国語でまとめている。これらに目を通して、日中の若手研究者の趨勢と交流の一端を知っていただければと望む。

国際ワークショップと言え、英語での交流が重視されるが、本ワークショップではあえて使用言語を自由にし、各論文の様式も執筆者の専門分野に準じ、あえて不統一のままにしてある。アジアにおいてアジアの言語で交流することには大きな意義があると考えている。日中は言語・文化的に多くのことを千年、二千年の時間をかけて共有しており、特に漢字を媒介に多くのことを理解、あるいは誤解し合える関係にいまなおあることは忘れるべきではないであろう。また、英語での報告も交えることで、現代東アジアにおける日中英各語の関係を考える機会を得ることができるであろう。

来年度も同様の交流を地道に続けて行けることを願っている。報告者やコメンテーターとして参加して下さった教授陣はもちろんのこと、ワークショップ開催、本報告論文集作成にあたって、常に惜しみない協力をくださった張玉林教授（南京大学）と、平田昌司教授（京都大学）に感謝の意を表したい。

中山大将 福谷彬
2012 年 12 月 1 日

关于报告书

本论文集为2012年9月21日在中国南京大学仙林校区社会学院（河仁楼）举行的“2012年度南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛”的报告书。

2010年夏天中山大将、樱田凉子、平井芽阿里、福谷彬等六名日本年轻学者通过“京都伊拉斯谟计划”被派往南京大学进行汉语进修，并与李德营、巫靓（当时南京大学外国语学院硕士研究生）等南京大学的学生进行了共同调查。其成果收录为《京都伊拉斯谟计划2010年度中国社会研究短期集中项目报告书：江苏省南京的城乡》（2011年）。

2011年夏天中山大将、樱田凉子再次通过“京都伊拉斯谟计划”被派往南京大学。这一年除了进修汉语、共同调查外，还在南京大学举行了“南京大学—京都大学社会学人类学博士论坛”。京大的中山、樱田以及南大的王华等三名博士研究生进行了报告。其成果收录为《京都伊拉斯谟计划2011年度中国社会研究短期集中项目报告书：南京大学—京都大学社会学人类学博士论坛》（2011年）。

2012年虽没有人被派往南京大学，但有志者与一直协助“京都伊拉斯谟计划南京派遣”的张玉林教授商量，最终实现了今年的论坛。然而，今年的论坛恰逢中日局势紧张，报告者之一的中山大将在论坛开幕前进行调查时，曾因是日本人，在北京被宾馆拒绝入住。但即便是这样的情况，论坛依旧顺利举行，由此印证了双方深厚的信赖关系。

本论文集中每位执笔者都按照报告时的语言撰写了论文，因此大部分为中文。对于论文的格式，我们也没有统一要求，而是尊重每位执笔者专业领域的论文书写格式。作为翻译参加本次论坛的巫靓用日语及汉语整理了本次论坛讨论部分的内容。对于不精通中文的读者，卷末附有日文摘要。我们希望通过这样的方式，让更多的人了解中日年轻学者的研究以及交流。

对于“南京大学—京都大学社会学人类学博士论坛”，我们一反国际论坛的惯例，没有严格要求与会者使用英语进行交流。这是因为我们相信在东亚使用东亚语言交流的重要意义。在过去的一千年、两千年中，中日等东亚的国家拥有着许多关于语言 and 文化的共同记忆，至今我们仍因汉字相互地理解抑或是误解。因此，从语言的角度来讲，这次的论坛也为我们提供了一次重新思考东亚语言的机会。

最后，我们向报告者、与会的教授们以及在论坛的举行及报告书制作方面给予大力协助的张玉林教授（南京大学）、平田昌司教授（京都大学）表示衷心的感谢。我们期盼明年这一论坛的继续。

中山大将 福谷彬

2012年12月1日



2012 年度
南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛

时间：2012 年 9 月 21 日 下午 14:00—17:30

地点：南京大学仙林校区 社会学院（河仁楼）

报告人、所属、报告题目

中山 大将（北海道大学斯拉夫研究中心）

从移民—殖民研究到"跨境"研究：从萨哈林岛看东北亚

王 华（南京农业大学社会学系）

从麦粒到菜叶：江苏永忠村的社会变迁

Ryoko SAKURADA（GCOE, Graduate School of Letters, Kyoto University）

Knowledge among Nanyang Chinese and the Role of Newspapers

傅 琦（南京大学社会学院人类学研究所）

地方化的空间：大行与亳州的互构

Meari HIRAI（Japan Society for the Promotion of Science）

The Folklore of the Sacred Forest in Okinawa, Japan

胡 艳华（南京大学社会学院人类学研究所）

仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例

福谷 彬（京都大学大学院文学研究科）

关于朱熹的社仓法：朱熹的哲学和他农村政策的关联

李 德营（南京大学社会学院）

济宁市煤炭开采的影响以及采煤区农民的抗争

主持人：张玉林（南京大学社会系教授）

翻译：巫靓（京都大学大学院人间环境科学研究科）



从左向右：巫靓、杨渝东、张玉林、中山大将、李德营、福谷、王华、平井芽阿里、樱田凉子、胡艳华、杨德睿、傅琦、范可、朱安新、褚建芳。（略尊称）

从移民—殖民研究到“跨境”研究：从萨哈林岛看东北亚

中山大将*

1、日本帝国和人口移动研究

日本在帝国主义时期就人口迁移政策方面，主要有以下三条⁽¹⁾。一是将农村劳动人口转移至城市以及工业部门的国内劳动迁移政策；二是将日本本土人口转移至殖民地的殖民政策；三是向海外转移人口的移民政策。其中，第二条和第三条属于人口越境迁移。由于通过这两条政策离开日本本土的人通常是由于无法在日本本土获得土地、工作或粮食，因此这两条政策通常伴随着一个“不可逆”的前提，即这些人不会再回到日本。

二战后，日本的人文社会学者通常从两个角度对日本越境迁移史进行研究，即殖民地史和移民史的角度。在相当长的一段时间内，他们的研究继承了战前移民政策的大前提，即认为这些人不会再回到日本。然而近年，无论是殖民地史研究抑或移民史研究，都对以上前提提出了质疑。在殖民地史研究方面，有学者提出不应区分“殖民”和“移民”。在移民史研究的方面，有学者提出应扩大“移民”的概念。随着由殖民地回到日本本土，或是由一个殖民地迁移至另一个殖民地的移动不断受到关注，“移民”、“越境”等专有词汇也逐渐被广泛使用。

2、越境和“跨境”

然而，“越境”这一概念却存在着一定的局限性。比如，“越境”通常会忽略国境等“界线”的变化，或是忽略个人复杂的社会地位及生活的变化。对此可以总结为“界线”的固定化及移动主体的固定化。

为了克服以上“越境”观点的局限性，近来日本北海道大学的斯拉夫研究中心提出了“跨境”这一概念。左近幸村在他的著作《近代东北亚的诞生》中将移动的双向性作为“跨境”的一个特征⁽²⁾。而岩下明裕将某一地域因国界线的变化而受到多个国家及文化的影响称为“跨境化”⁽³⁾。

对此，笔者在综合以上两位学者对“跨境”定义的基础上，对“跨境”进行了新的定义。即不伴随任何移动而产生的“越境”称为“跨境”。换言之，跨境是由于国界线的变化，而非移动所产生。只讲概念似乎还太抽象，具体举例说明的话，萨哈林残留日本人就是跨境者的一个典型。虽然今天住在跟昨天同样的屋子里，但事实上却处在了与昨天完全不同的国家。

3、萨哈林残留日本人的产生

萨哈林岛⁽⁴⁾的历史很复杂，自 19 世纪末期至二战结束，萨哈林岛的领属不断在俄罗斯帝国和日本帝国之间摇摆。

1875 年根据桦太千岛交换条约，萨哈林岛全部归属俄罗斯帝国。而 1905 年朴次茅斯和约之后，萨哈林岛北部归属俄罗斯帝国，南则归属日本帝国，这即是日本的殖民地“桦太”。

* 北海道大学斯拉夫研究中心，日本学术振兴会特别研究员 PD（京都大学博士[农学]）。

当时南部除部分自愿残留者以外，俄罗斯人大部分被遣返回大陆，日本人和朝鲜人先后从日本本土及朝鲜半岛迁移至南萨哈林。1920年布尔什维克在北萨哈林建立新政权，但一个月后日军占领北萨哈林。1925年，根据日苏基本条约，北萨哈林归属苏联，日本人及朝鲜人撤出北萨哈林。1945年苏联军占领南萨哈林，日本人被遣返至日本本土，苏联人从大陆迁移至萨哈林岛⁽⁵⁾。

那么，为何会产生萨哈林残留日本人呢？1945年8月苏联军占领南萨哈林，数据显示当时的南萨哈林约有38万日本人、2万5千朝鲜人、2千少数民族以及200名左右的外国人。截至1945年8月23日，大概有9万日本人及朝鲜人转移至北海道避难。之后有约2万4千名日本人及朝鲜人依靠自己的力量迁移至北海道。1946年12月至1949年7月期间，有27万左右的日本人被遣返至日本本土。但事实上截止1949年7月，仍约有2万3千朝鲜人和部分日本人残留在萨哈林。根据笔者的调查⁽⁶⁾，1949年8月南萨哈林约有1千4百名日本人。这之中，一部分是苏联需要的技术人员，一部分是被苏联逮捕的军人及普通民众，一部分是朝鲜人家庭中的日本人。事实上，最多的也是最后一种。

为什么日本人会在朝鲜人家庭里？对此，日本政府认为这些日本人是1945年8月到1949年7月期间跟朝鲜人结婚的日本女性。日本帝国战败，朝鲜人是“战胜国民”。日本政府认为这些女性是抛弃了日本，跟“战胜国民”朝鲜人结了婚。

然而据笔者的调查，这并非事实。残留日本人之中，有很多女性战前就已经跟朝鲜人结婚，并且孩子很多。另外，在日本帝国期间，虽然父母都是日本人，但当了朝鲜人的养子的日本人也不少。1905年到1945年8月约有1万名朝鲜人从朝鲜半岛、日本本土以及远东迁移至南萨哈林，他们与日本人一起工作学习生活。

1945年8月以后，南萨哈林的年轻日本男性很少，其主要原因是由于年轻日本男性之前都被送往了战场。而相对而言，年轻朝鲜男性则较多，这是因为战争期间约有1万5千名朝鲜人作为劳动力被强制从朝鲜送往了南萨哈林。因此出现了很多日本女性与朝鲜男性结婚或再婚的现象。由此可见，这些情况并非“战后”出现的，而是在“帝国”这一背景下产生的。

4、萨哈林残留日本人的归国及其家属

很多萨哈林残留日本人在冷战期间一直作为朝鲜人在苏联社会的生活着。他们中绝大多数数的残留日本女性使用了朝鲜姓或朝鲜名，原因是她们的丈夫或父母是朝鲜人。在冷战期间萨哈林没有日本人团体。苏联对朝鲜人实行了少数民族政策，但却完全忽视了日本人。

1956年，根据日苏共同宣言，日苏两国实现了邦交正常化。萨哈林残留日本人希望回到日本，因此向驻莫斯科日本国大使馆发出请求。结果共计约9百名残留日本人回到日本。与此同时，约有1千5百名朝鲜人作为残留日本人的丈夫或孩子也回到了日本。根据笔者的调查，有五名日本人在冷战期间从萨哈林迁移至朝鲜民主主义共和国，这些没有选择回国的日本人也通过各种渠道试图与日本的家人取得联系。

1986年，苏联经济改革开始了，后冷战时期到来。1989年，苏联政府开始准许外国人进入萨哈林岛，日本本土的日本人可以访问萨哈林。当时访问萨哈林的大部分是记者或者以前

曾住在萨哈林的人。残留日本人通过与这些日本人的交流，组成了日本人团体，开始了归国运动。

1990 年以后，日本人和朝鲜人成功实现了归国。萨哈林残留日本人中约有 40 位回到了日本。她们中有的与丈夫一起回来，有的是在朝鲜丈夫死后才回到日本。

对于萨哈林残留日本人的孩子来说，事情似乎又变得不太一样。这些孩子既不会日语，也不会朝鲜语，一直以来都是作为一个俄国人生活着。对于年老的母亲要住到一个陌生的国度里，他们充满了担忧。在考虑到与家人的关系上，一些残留日本人永久地放弃了回国。当然，有部分人持不同想法，他们将父母的归国作为“移居国外”来考虑，并以此为契机在日本开公司的人也有。而另一方面，因不能适应新环境决定回萨哈林或者企图自杀的人也有。

约有 3 千 5 百名朝鲜人在 1990 年以后回到了大韩民国。根据笔者的调查，他们之中有 38 位是残留日本人。这之中有一对兄妹最让笔者印象深刻，他们的父亲是朝鲜人，母亲是日本人，最终哥哥回到了日本，妹妹却回到了韩国。

5、从萨哈林残留日本人来看东北亚与跨境者

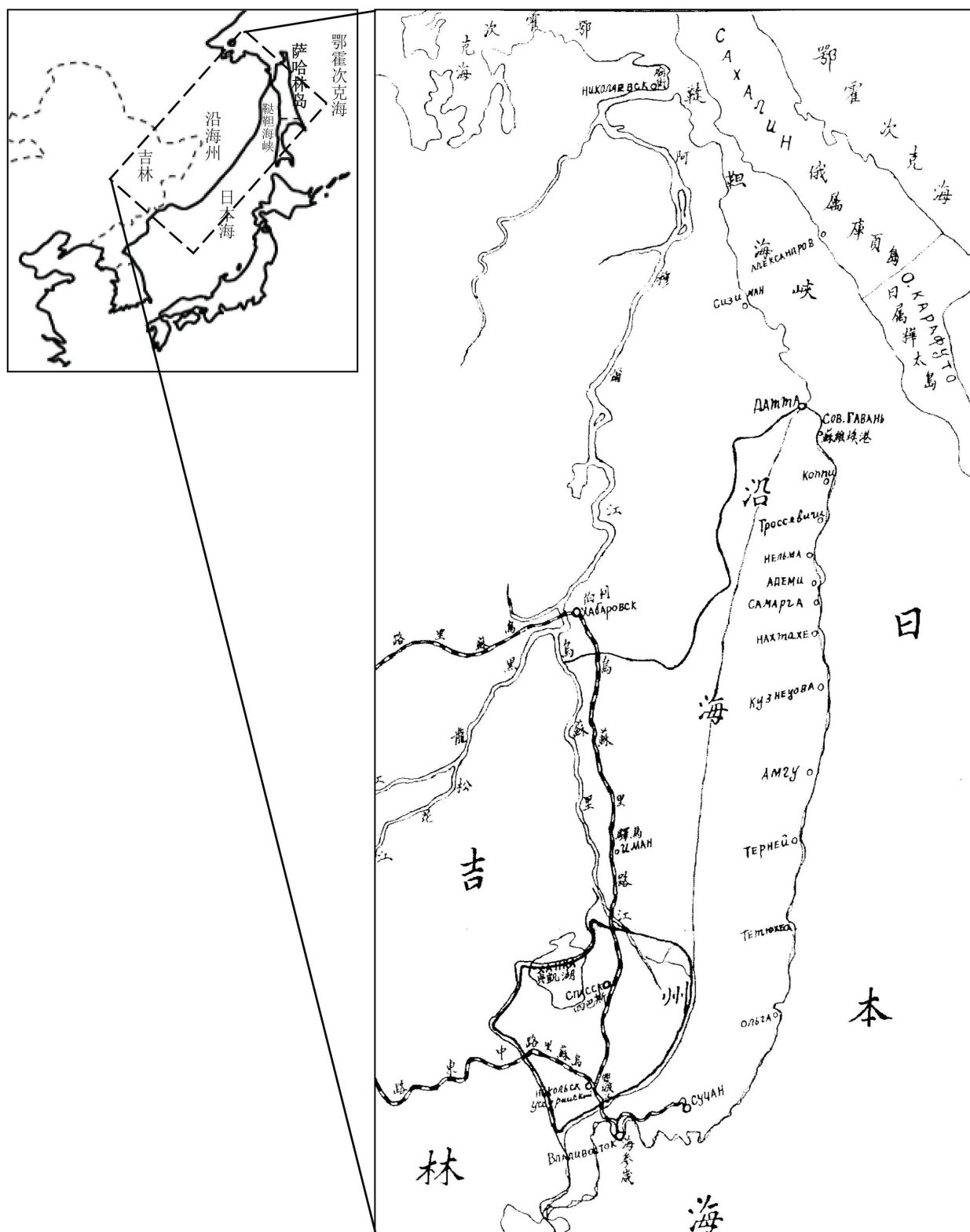
萨哈林残留日本人经历了两个多民族的帝国：日本帝国和苏联。她们可以回去的祖国有三个：日本、韩国、朝鲜。她们的家人居住的祖国有四个：日本、韩国、朝鲜、俄国。她们的存在与生活通过跨越多个国家、民族与家庭等的界线而形成。

萨哈林岛只是一个事例，这之中的残留日本人属于东北亚的居民，属于“跨境者”。而跨境者并不是例外，而是必然。东北亚体验过很多国境的变化，笔者认为应该可以称为“跨境”地域。

对于生活在某个地方的居民来说，界线究竟意味着什么？什么是为了居民而设立的界线？我们怎样跨境又怎样生活？这些对我们来说都是非常重要的课题。

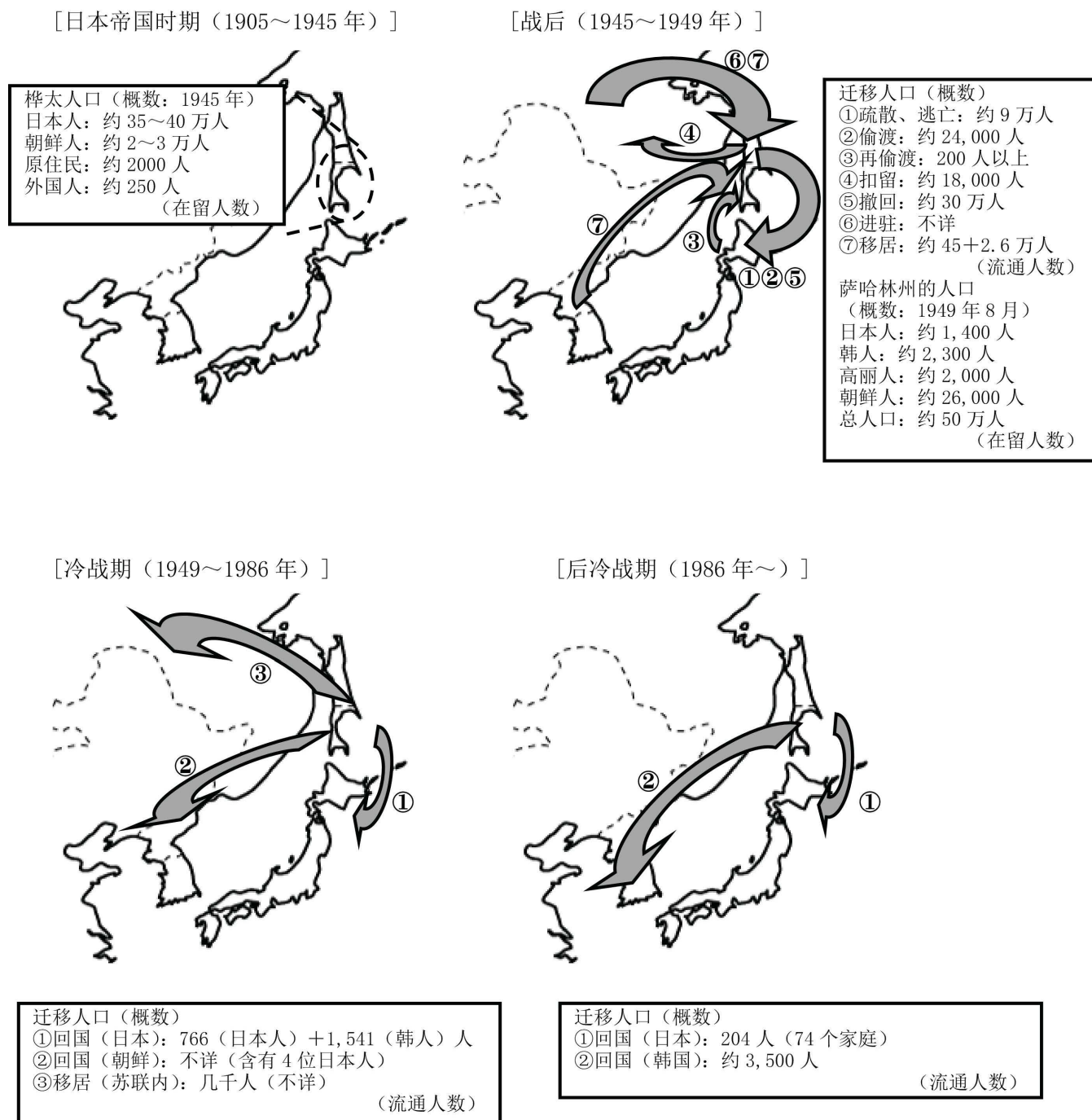
注

- (1) 关于日本移民、殖民研究的变迁请参看中山（2012a）及（2012b）。
- (2) 左近还提出“跨境”的两个特色，即“在确认界线存在的基础上进行跨越的动态性质”以及“包含有界线的空间性质”。（左近 2008 年，第 2 页）
- (3) 在岩下所负责的研究项目 GCOE（Global Center of Excellence）“境界研究基地的设立”中，对“跨境”概念的使用如下。“在现代社会，对于住在国与国的接触点，即国境这一实体空间的居民，当他们的空间认识与集团意识之间发生偏离时，民族对立、国境纠纷等就会发生。边界的瓦解（脱边界化）、重新界定（再边界化），通过这样的过程影响到自我认识（跨境化）的现象正在全球同时出现。
(<http://borderstudies.jp/program/mission/>)
- (4) 萨哈林岛是位于黑龙江河口对岸的狭长岛屿，其面积约为 8 万平方公里，与地处萨哈林岛南面的北海道本岛大小相近。中文文献中，自古以来一直将萨哈林岛称为“库页岛”。“库页”指的是萨哈林岛的原住民“阿伊努族”。1934 年（民国 23 年）在由中华民国驻赤塔领事馆发往中国外交部的汇报中有一张颇有意思的地图（参见附图 1）。在这张地图上萨哈林岛的北部被称为“俄属库页岛”，南部被称为“日属桦太岛”。俄文标注北部为“САХАЛИН（萨哈林）”，南部为“О. КАРАФУТО（桦太岛）”。由此可见，在当时的东亚，对俄属（及苏属）和日属部分分别称为“萨哈林（Sakhalin）”及“桦太（Karafuto）”的习惯已经形成。事实上，如今的日本历史学者也运用同样的称呼，本稿也将采用这一说法，即将俄属（或者苏属）部分以及时代称为“萨哈林”，日属部分及时代称为“桦太”。这里需要说明一点，在当代日本，除老年人及部分国粹主义者，普通人都将萨哈林岛称为“萨哈林”。另外，有部分战后从萨哈林岛移居至俄罗斯远东地区的韩人将萨哈林岛称为“화태（HwaTae）”，这是“桦太”的韩语训读。



附图 1：在 1930 年代中华民国外国部档案中萨哈林岛
出处：中华民国中央研究院近代史研究所，外国部档案[110.2/0001，24 页]。

(5) 关于战后萨哈林岛的人口迁移以及战后萨哈林社会的情况，中山（2012b）中有详细叙述。为方便理解，笔者通过附图 2 进行简单概述。以下为相关词汇的意思。



附图 2：萨哈林岛与人口迁移（从 1905 年到现在）
 出处：根据中山（2012b）制成。

疏散、逃亡：1945年8月9日苏联参战后，桦太地方政府与日本军部合作，组织桦太的老年人、妇女、儿童到北海道避难。这称为“疏散”。疏散于1945年8月13日开始，至苏联军8月23日占领首都(?)后结束。疏散者中包含朝鲜人。在同期间不坐政府或者军用船只而自己坐船到北海道避难的情况被称为“逃亡”。疏散者以及逃亡者的总数大约为9万人。

偷渡、再偷渡：1945年8月23日以后，苏联军禁止了宗谷海峡上船只的航行，对试图去往北海道的船只进行了攻击。然而，即使这样依旧约有24000人偷渡到北海道。这被称为“偷渡”。而另一方面，有部分已经到达北海道避难的人，由于某些原因（寻找家人、取回财产等）又回到萨哈林岛，这被称为“再偷渡”。

扣留：苏联军进驻后，不仅警察以及军人，地方政府以及民间有影响的人也被逮捕。这些人种部分被送往西伯利亚，部分在萨哈林岛内被强制进行劳动。总数达约18000人。至20世纪50年代末除了死者外，几乎都返回了日本。

撤回：1946年12月，美国和苏联缔结了有关苏联领内日本人的协定，因此至1949年7月约有27万人回到了日本。这被称为“撤回”。由于协定中没有包含韩人（“韩人”是指1945年8月以前已经住到桦太的朝鲜人），韩人不能离开萨哈林岛。但是，丈夫是日本人的韩人却可以与她们的日本人丈夫一起坐上开往日本的船只。能不能坐上船只对于当时的韩人来说，是自觉他们的民族性的一个重要转机。因为不少韩人在桦太社会很长时间以来一直是作为日本人生活的。在笔者的调查中就有这样一个例子，一家子正要乘坐开往港口的火车，父亲突然被人告密指出是韩人，因此无法乘坐火车，孩子们直到那一刻才知道自己的父亲是韩人，而这位韩人的妻子（孩子们的母亲）是日本人。

移居：苏联占领桦太，苏联军人的家人、技术人员等等开始从苏联国内移居到萨哈林。这些移居者中包含了约2000名的“高丽人”。“高丽人”指的是1937年以后被迫从远东移居到中亚的朝鲜人，他们是作为管理萨哈林韩人及其他劳动者而被派到萨哈林来的，大部分高丽人是苏联共产党员。之后，普通的苏联人也开始移居至萨哈林，1949年约有达45万的苏联人住在萨哈林。另外，在同一时期约有26000名朝鲜人从朝鲜北部被派到萨哈林进行劳动。也就是说，在战后的萨哈林存在着三种朝鲜人：韩人、高丽人、被朝鲜劳动党派来的朝鲜人。这些三种朝鲜人之间没有交流，因此即使笼统地将那些人称为“萨哈林朝鲜人”，但事实上“萨哈林朝鲜人”民族共同体并没有存在过。冷战期间，开始出现韩人为了升学及工作等，取得苏联国籍后移居至苏联国内的情况。

- (6) 笔者自2009年至2012年对14位萨哈林残留日本人以及9位萨哈林残留韩人（包含归国者）进行了个人史（Life History）的调查。协助笔者进行调查的组织以及团体如下。日本方面包括日本萨哈林同胞交流协会、北海道归国者支援交流中心、全国桦太联盟。俄罗斯方面包括萨哈林北海道人会、萨哈林州韩人会。韩国方面包括安山市故乡之村永住归国者老人会。这之中日本萨哈林同胞交流协会为笔者提供了9种名册，以此大大促进了残留日本人数量分析的研究。特借此机会对他们表示感谢。

从麦粒到菜叶：江苏永忠村的社会变迁

王 华^{*}

一、缘 起

面对近些年来的城市化的迅猛发展，跟城市有关的话题总是被世人津津乐道，乐此不疲。而中国的农村发展似乎处于一种只有雷声没有雨点的被动境地。同样，在社会科学里，研究“三农”问题的声音也好像变得不那么自信了。正如有些学者所言，“当一些农村社会学研究者被动或主动地卷入走向国际的各种行动时，却发现在欧美社会学主流学者和理论中很难找到呼应”。^①目前看来，虽然农村研究确实存在这样或那样的不足甚至问题，但中国社会的转型，尤其是农村的变迁或成为社会科学知识实践的场域。职是之故，本文将以江苏永忠村的社会变迁为素材，集中展示这三十多年来的实践经验，探寻转型期农村的发展之路。

经历了十年的荒诞年代，小岗村十几位农民的大胆行为拉开了农村变革的大幕。“包产到户”是一个很好的革新路径。它解放了束缚已久的思变之心，鼓励农民不必担心意识形态的作祟，可以放开手脚从事农业生产。新举措的出台被外界普遍认为从路线上跟毛泽东挥手告别，甚至有学者认为这是新自由主义之风已经吹到了中国所带来的变化。^②他们认为经济自由化推动了中国发生如此的变化。^③现在看来，这样的看法也许有些武断。因为单纯强调市场化的自由化影响，势必会忽视中国政府在其中的作用。

事实上，中国政府一直对农业前景、农村发展、农民增收表现出了极大的兴趣。我们可以从每年中央出台的一号文件以及地方的惠农措施便可窥知一二。1980s初，农民有权在公有的土地上自由种植和生产。这种由农民自创、后经国家认可并鼓励的“家庭联产承包责任制”大大激发了农民们的积极性。有学者将之视作新自由主义与权威主义中央控制的交叉结合，或称之为“镶嵌型自由主义”(embedded liberalism)，以表达各种经济和社会行为都处于政治权力的监管之下。^④本文回顾了江苏永忠村^⑤从单纯种植粮食的村落转变成蔬菜基地的历程，

^{*} 南京农业大学社会学系。

【基金项目】2011 年度教育部人文社科基金“农民专业合作社发展过程中的信任机制研究”，项目编号：11YJC8400612012；江苏省教育厅高校哲学社会科学基金“社会变迁中江苏警察执法观念转变的主体间性问题研究”，项目编号：2010SJD840002；2012 年度教育部人文社科基金“新疆社会意识整合中的身份构建问题研究”，项目编号：12YJA701182。

【作者简介】王华（1980—），男，汉族，江苏海安人，南京大学社会学博士。现为南京农业大学人文社会科学学院社会学系讲师，研究方向：乡村人类学。Email: wangh8012@gmail.com。联系地址：江苏省南京市卫岗 1 号南京农业大学人文社会科学学院社会学系，210095。

^① 毛丹教授对农村社会学研究的本土化的现状进行了有益讨论，认为目前的社会学理论与转型期的农村经验存在鸿沟，因此作为研究者应抓住社会转型为农村社会学发展提供的机遇，生产出有关中国的农村社会学理论，推动理论的更新或扩充。详见《以中国农村转型为契机推动社会学本土化》，《中国社会科学报》2012 年 06 月 25 日第 321 期。

^② 关于这种革新是有意识的还是由邓小平改革开放思想的原本设想所引起的讨论，请参见 M. Hart-Landsberg and P. Burkett, 2004, *China and Socialism: Market Reforms and Class Struggle* (New York: Monthly Review, 56/3)。

^③ 相关讨论详见大卫·哈维，2012，《新自由主义简史》，上海：上海译文出版社，P.137-174. Zhang Li & Aihuwa Ong, 2008, *Privatizing China: Socialism from Afar* (Ithaca, NY: Cornell University Press)。

^④ 大卫·哈维，2012，《新自由主义简史》，上海：上海译文出版社，P.13。

^⑤ 按照学术惯例，真实村名已作隐匿处理。永忠村只是一个学术名称。

从典型示范、农民积极性高涨到农产品经纪人的出现等，展示历史的传承和变迁。通过回溯永忠村农业产业结构调整的经验事实，本文揭示了国家权力并非心甘情愿地从管控农民经济活动中撤退出来。相反，政府的种种努力表明了其与毛泽东时代集体主义做法的藕断丝连，而并非断然否定。基于此，本文认为永忠村的变迁并不是发生在政治真空中，而是受国家权力与新自由主义共同作用的结果。与此同时，随着时间的推移，政府角色也逐渐由“管理”（government）演变为“治理”（governance）。^①文章最后借助该村农业结构调整的经验事实，对中国“三农”的未来作一点反思。

二、永忠村概况

永忠村地处苏中平原东部，为海相沉积物盐碱地区，海拔 3.6~5 米。它东濒黄海，南靠长江，地形坦荡，河道稠密。永忠村属于北亚热带海洋季风性湿润气候区。气候温和，四季分明，气候宜人，冷热适中。日照充足，雨水充沛，无霜期长。春季天气多变，夏天高温多雨，秋季天高气爽，冬天寒冷干燥。该村年平均气温 14.5℃。1 月最冷，平均 1.7℃。七八月最热，平均 27℃。这里年均降水 1025 毫米，79% 的年份在 800 毫米以上。夏季降水最多，占全年的 47%，冬季最少，只占 9%。

永忠村隶属于长江三角洲一个千年古镇，历史源远流长。早在唐开元年间，这里便开设衙处理当地百姓事务。随着海水渐渐往东退去，这里已然形成了万亩良田。清末状元、实业家张謇号召并组织当地百姓，沿着海堤内侧开垦荒地，种植棉花和小麦。时至今日，此地还存有一条狭长的操吴侬软语的方言带。这些村民无疑是当年沿着海滩开垦荒地的劳动者的后裔。本文的田野地点便是这条方言带上的一個坐标定点。

现在的永忠村由 31 个村民小组组成，共有 1816 户家庭。2011 年全村总人口达到 4650 人，男女性别比例为 108:100。全村可耕地面积为 7010 亩，人均耕种面积为 1.5 亩。^②在农村改革之初，永忠村的农民们仍然延续集体化时期的生产方式，主要以种植大麦、小麦、玉米、棉花为主。据一些年老的村民回忆，那时只能混个吃饱，人均一年纯收入 150 元都不足。现如今，永忠村已今非昔比。该村现在以种植蔬菜为主，种植的品种多种多样，主要是马铃薯、冬瓜、丝瓜、番茄、菜椒、大白菜、毛豆等。而且这些品种已经获得国家 A 级绿色食品认定，主要供应周边地区的城镇居民消费，如上海、苏州、常州、南通、泰州、扬州、盐城等地。根据统计显示，2011 年全村第一产业农民人均纯收入达到 10,200 元。由于农业收入可观，村民们的生活水平大幅度提高。同时他们对自己的未来也特别关注，因而参加农村“新农保”的人数大为增加，全村 98% 的符合条件的村民均参加了该保险。

^① Gary Sigley, 2006, "Chinese Governmentalities: Government, Governance and the Socialist Market Economy", *Economy and Society*, Volume 35: 487-508.

^② 数据来源于永忠村 2011 年的统计资料。



（现代化的豇豆园和丝瓜园 王华摄）

近年来，该村紧紧围绕生态农业建设思路，积极种植绿色、无公害蔬菜。目前，全村蔬菜的播种面积占总可耕地面积的 99%。在农业生产设备上，该村采用标准钢架大棚保温技术，高效地实现了反季节蔬菜的生产供应。^①由于全覆盖地实施了“高效农业设施栽培技术”种植蔬菜，该村被称为“全县无粮村”，同时因结构产业调整与农业特色项目突出而屡次获上级嘉奖。县里的电视台也经常深入该村进行采访报道，提高了永忠村的知名度。因而该村吸引着周边市县乡等地区的农业代表团前来参观学习。

三、“万元户”：学习的新榜样

1978 年底，在面对国内政治混乱和经济长期停滞的双重困境下，安徽小岗村的农民们秘密采取包干到户的做法，将土地分配到农户。他们冒着被定为“反革命”罪名的风险，抛弃集体化生产方式，实行家庭“单干”。正如学者所言，“在新自由主义思想的指引下，改革首先从农村开始”。^②第一年他们便获得了大丰收，取得了巨大成功。这一做法在 1982 年的中央一号文件中得到了认可和推广。文件热情洋溢地谈到：“目前实行的各种责任制，包括小段包工定额计酬，专业承包联产计酬，联产到劳，包产到户、到组，包干到户、到组，等等，都是社会主义集体经济的生产责任制。”^③在农村改革取得成功之时，城市的改革也随之跟进。最终，中国结束了一条自我封闭的发展道路，以积极的姿态进入并融合到全球市场中来。30 多年的改革开放让当代中国成功地保持着经济高速增长的势头，并大幅度地提升了国民的生活水平，走上了一条自称为“有中国特色”的社会主义道路。实质上，这是一条利用经济手段来解决诸多社会问题的路径。然而，上世纪末的亚洲金融危机似乎打破了这种经济主义的

^① 全村近 40%的家庭采用了标准钢架大棚种植蔬菜，播种面积达到或超过 3000 亩，占总面积的 43%以上。

^② 详见潘毅，2012，《大工地：建筑业农民工的生存图景》之导言部分，北京大学出版社。

^③ 1982 年中央一号文件，详见 1981 年 12 月的《全国农村工作会议纪要》，
<http://finance.sina.com.cn/g/20100201/13287346390.shtml>，2010 年 02 月 01 日。

神话，亚洲各国的经济政治受到了严重的冲击。当然中国也不例外。但是，中国通过基础设施建设来拉动内需，使经济增长率依然达到了 7.6%。

在农业方面，以公社为主体的农业集体化生产方式逐渐解体。在土地公有的基础上，农民将土地包干到户，极大地调动了他们的生产积极性。由于农贸自由市场的涌现，生产的农产品完全可以按照市场的价格自由买卖。结果，从 1978 年到 1984 年间，农产品价格不断上升，农民的收入以每年 14% 的惊人速度增长。^①有学者认为这是与国内自由化的市场密不可分，农民的积极性也因此得到了空前的高涨，并将功劳归于新自由主义在中国的广泛传播和实践。^②然而，事实并非那么简单。就在市场这只“无形之手”推动农村发生改变的同时，国家树立的作为改革初期勤劳致富的代表——“万元户”也粉墨登场了。

这在集体化时代是不可想象。长篇小说《芙蓉镇》就以现实主义手法反映了当年的现实。^③芙蓉姐胡玉音和丈夫黎桂桂是文革前发家致富的代表。他俩在当地开设了米豆腐摊子。由于芙蓉姐待客热情，性情柔顺，加之米豆腐量头足，她的摊子生意红火，存款达到上万元。但“文革”的到来逼得黎桂桂自杀，胡玉音被打倒。反倒是运动根子王秋赦凭借“根正苗红”、一无所有，在荒诞的年代里平步青云。“越穷越革命”是当年唯一信奉的真理。一旦是“万元户”，她的摊子就是资本主义尾巴，她本人就是专政的对象。当然，这些故事在集体化时期屡见不鲜，只不过在跟集体化挥手告别之后才被人们挖掘出来，控诉那大劫大难的岁月。如今，“万元户”作为改革开放初期的新名称，彰显了中国由阶级斗争为纲向经济私有化方向的转变。跟集体化时期不同的是，万元户不仅说明了其在经济上的成就，更在政治上得到了国家和社会的肯定和追捧。它鲜明地体现了后毛泽东时代经济上的追求和向往。通过将社会主义价值观镀在发家致富的普通人身上，国家将发展经济的希望寄托于“万元户”这种典型所起的榜样力量。

永忠村的季老五就是这样一位被国家树立的榜样。出生于 1952 年的季老五，从小就受到了社会主义革命思想的熏陶。年轻时他就很关心国家大事，经常在村里的大树下认真收听大队的广播。至今他都认为“那是毛主席的声音。”18 岁时，他积极参加了乡里的民兵团。由于政治觉悟高，加上积极肯干、为人机灵，不到两年时间他迅速被提拔为民兵排长。

当农村经济自由化的浪潮席卷而来时，季老五积极响应国家号召，率先种植西瓜、洋葱、土豆等经济类作物。丰收时，他用自行车一趟一趟地将这些农产品运到县里、镇上的自由市场上销售，获利可观。经过其辛勤劳作和不懈努力，他家的年收入在 1984 年首次超过了一万元，成为当地第一批赫赫有名的“万元户”。同年年底他被县政府邀请到县里参加表彰大会。有趣的是，给他颁奖的县长曾是他所属的民兵团的团长。从抓革命、促生产到抓经济、找市场的转向，二人又开启了“第二次合作”。从县城回来，季老五被各乡镇、各村庄盛情邀请去做报告，介绍致富经验。一时间，他成为了当地争相模仿的“经济能手”。甚至还有心善之人张罗着为他 6 岁的儿子订下“娃娃亲”。县政府委派的摄影记者还特地跑到农田里，为他设计

^① 大卫·哈佛，2012，《新自由主义简史》，上海：上海译文出版社，P.145； Jikun. Huang & Scott. Rozelle, 2003, “The Impact of Trade Liberalization on China's Agriculture and Rural Economy”, *SARS Review*, Volume 23:115-131.

^② Li, Luping and Jikun Huang, 2005, “China's Accession to the WTO and It's Implications for the Fishery and Aquaculture Sector”. *Aquaculture Economics and Management*, 9 (1-2) :195-215. Zhang Li & Aihuwa Ong, 2008, *Privatizing China: Socialism from Afar* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

^③ 古华，1981，《芙蓉镇》，北京：人民文学出版社。

造型、拍摄他在西瓜地里向村民传授种植经验的宣传照片。据一些农户介绍，当年季老五走到哪里，都有人认识他，还争先恐后地跟他打招呼。甚至有人干脆不叫他名字，而直接喊他做“万元户”。这一晃二十多年过去了，当笔者找他访谈时，季老五依旧缅怀于那种场面、那时的记忆，不能自拔。



（摄于1985的老照片：季老五（右三）正向村民传授种植西瓜的经验）

我们注意到“万元户”形象大多是这样的：^①一、生活于农村，从事以农业生产为主要行业；二、积极响应国家号召；三、胆子大、敢闯敢拼敢冒风险；四、勤劳能干、充满智慧。季老五的形象完全符合改革之初国家发展经济的宣传需要。他生在一个贫困的农民家庭，共有9个兄弟姊妹。他出生于新中国建立之初，受过良好的社会主义思想的教育，正所谓是“生于新中国，长在红旗下”的一辈人。集体化时期他当过民兵排长，喊过训练口令。改革开放之初，他又响应号召，率先大胆地种植经济类作物，成为了发展农业的经济能手。这一切必要的因素注定了他被确定为榜样。

毋庸置疑，“万元户”只是一个时代的象征，折射出国内经济体制的转型和国家政策宣传引导的时代印记。从贫穷光荣到致富光荣，从“资本主义尾巴”到“万元户”的华丽转身，这是国家成功地借政治策略来实现经济战略。这些集体化时期惯用的宣传手段，将先进的模范作为地方发展农业的推手，在广袤的农村大地上得到了很好的推广和完善。借助政治与道德的叙事，“被生产”出来的“万元户”形象也正如期待的那样，在改革之初产生了令人满意的广度和效力。正如当年胡耀邦自信地预言：“‘文革’十年，每况愈下，不堪回首；‘文革’

^① 谌论武，谌勇，2008，张清林：兵团第一批“万元户”之一，《兵团建设》，第12期；彭佑祥，1983，访万元户钟亮华，《赣江经济》，第1期；王桂才，潘锦文，1983，蚕桑万元户商玉民，《江苏蚕业》，第2期；林祝荣，1984，低洼湖田里创出的万元户，《中国农垦》，第11期；王志毅，1984，农村万元户致富途径初探，《山西财经学院学报》，第6期；肖文才，1985，一〇三团出现七十个万元户，《中国农垦》，第1期。

后的十年，乾坤再造，前程似锦。”^①

在万元户的示范带动下，永忠村人的“自发性”被激发出来。他们纷纷前往“万人大会”现场听取季老五的靠种植致富的经验。不但如此，有些农民跟随他来到家里上门取经，等待面授机宜。邻近的村民干脆原原本本地照抄季老五的种田方法。于是乎，他们逐渐放弃种植小麦、玉米等粮食作物，转而投向更为赚钱的蔬菜种植。从1980年代中后期开始，永忠村的村民们便大规模种植马铃薯、洋葱。1994年前后，优质高产的丝瓜、冬瓜等蔬菜品种被引进种植。据当地农户介绍，那时候马铃薯、洋葱、丝瓜等的种子很难购买到，都是亲朋好友悄悄地搞来卖的，而且价格很昂贵。可想而知，大家对种植蔬菜的积极性是多么的高涨。迄今为止^②，永忠村实施大规模种植蔬菜已有近30年的历史了。种植的品种有冬瓜、丝瓜、马铃薯、大白菜、番茄、菜椒、毛豆、红长茄子、香菜、南瓜、蒜薹、豇豆等。诚然，“万元户”作为一个渐行渐远的历史符号，它不但体现了国家和百姓、文化与宣传的艰难区分，也折射出改革初期国家在农业、农村的发展中所起的关键作用。^③

四、安装广播：禁止还是允许？

在永忠村，家家户户都大规模地种植蔬菜。等到丰收时节，第一天下午农民们开始采摘蔬菜，并按照购买人的习惯分量，一份一份地包装整齐，装进自行车后面的两个大箩筐里。等到第二天凌晨2-3点，菜农们不约而同地骑着装满蔬菜的自行车，沿着坑坑洼洼的乡间小道，前呼后拥地奔向县城的农贸市场。从村里到县城的农贸市场大约要骑上两小时的路程才能到达。此时才刚刚天亮。在此等待多时的各地蔬菜商贩迫不及待地围拢过来，向菜农们批发蔬菜。蔬菜走俏时，菜农们售卖的速度也很快；蔬菜烂市时，菜农们回家心切，也早早地降价处理。因为菜地还等着他去管理和收割呢。无论俏市还是烂市，一般而言，到了上午十点多钟，菜农们都陆续回到了家中。

自己运菜出去售卖，虽然可以减少一道中间商的盘剥，多获得一些收益，但这种做法既浪费田间管理的宝贵时间，又耗费大量的体力精力。这时，永忠村有个叫“杨二”的菜农，不经意间将靖江县（现为靖江市）的菜商请到家里来收购蔬菜。如此，菜农们可以直接在田间地头与蔬菜商们进行商业交易，而不必大费周折地运往几十公里外的县城出售。这一微小的变化，开启了永忠村农业经纪人的新天地。由于蔬菜的品种丰富数量多，前来收购的菜商络绎不绝，一两个经纪人肯定是忙不过来的。于是，大批的农产品经纪人迅速孕育而生。早上，他们接到外地蔬菜商的电话通知，根据他们要求的品种、规格和数量，负责收购、包装蔬菜，等待外地蔬菜商傍晚开着卡车前来装货。经纪人则根据蔬菜的重量从中抽成获利。

^① 胡耀邦在十二届一中全会上的讲话（一九八二年九月十三日），详见
http://news.xinhuanet.com/ziliao/2007-10/11/content_6864850.htm

^② 本研究的田野调查时间是2012年夏季的7-8月份。

^③ 当然，笔者也并不否认市场自由化带来的影响。可以说，没有自由市场的出现，国家树立“万元户”的努力都是白费的。因此，这两方面缺一不可。



（农业经纪人正在将蔬菜称重装车 王华摄）

为了保质保量地及时收购到要求的蔬菜，农产品经纪人们需要不断地发布收购广告。而彼时，作为国家代理人的村干部垄断了村里唯一的广播站。如果要发布广告信息，经纪人们需要找到村里的广播员（受村委委托，由村里的电工队长兼任），通过广播员才能播发市场信息。而且广播员每播发一条广告，只重复两遍，但需要收费十元。村里的经纪人们刚开始没有想得那么多，也就默认了。但是，随着市场信息的瞬息万变，早上播出的广告到中午就已不符合市场行情，他们又必须重新播发广告。有时候，他们一天要播报好多次广告，一天的广告费用就得支出几十元。再加上广播员不是时时刻刻都在村广播站等候他们前来做广告。等广播员从家里赶来时，已经几个小时过去了。对于时间就是金钱的经纪人来说，这是无法忍受的。更何况，几个经纪人一同前来播发广告，互相之间的信息往往并不一致，甚至是互相矛盾的。这些因素大大影响或束缚了经纪人的竞争行为。他们对村委的做法很不满意，“要钱就罢了，还嫌我们烦，给脸色我们看。”他们忍无可忍，最终决定私自安装广播。“高音喇叭一装，我想什么时候广就什么时候广，不受约束，还省了钱”。

作为一种通过无线或有线的方式传播声音信息的工具，广播具有费用最经济且传播速度快捷的优点。鉴于此，广播也往往被政府所控制利用，作为宣传其意识形态的工具。^①广播也因此具有政治属性：要将执政党的纲领路线、方针政策、工作任务和工作方法，最迅速最广泛地播发给人们。^②而永忠村的农业经纪人私自购置、安装广播的行为，自然就受到了村委的坚决反对。

村干部把私自安装广播的经纪人们召集到村委办公室，拿出了中共中央办公厅、国务院办公厅《关于加强新闻出版广播电视业管理的通知》（1996）的红头文件。村委领导会同镇广

^① 民国时期，国民党政府利用广播播发新闻消息、名人演讲、天气预报等内容，并极力宣传其施政报告。详见乔云霞，2007，《中国广播电视史》，北京：中国广播电视出版社。

^② 陈永峰，2011，论新闻广播的政治属性，《青年记者》，第8期。

播站的工作人员逐字逐条进行宣读，特别是对未经广播电影电视部批准却擅自建台的行为提出了严厉的批评。他们认为，对广播的管理就是加强党对广播工作的领导，就是坚持正确的政治方向。而且村委认为他们有权掌握村里的经济动态，管理村民的经济行为，以实现老百姓们的增产增收。而经纪人们却认为，他们架设广播只是为了播送收购广告，根本不会去宣传反动政策。他们认为村委的说法过于“上纲上线”，觉得很委屈。双方第一次谈判不欢而散。

永忠村经纪人架设广播的行为仍在继续。但双方第二次的接触却变成了冲突。当村里一个吴姓经纪人在架设广播时，村委联合镇领导、广播站工作人员、派出所民警等一道前来制止，对他家实施切断电源、没收喇叭的惩罚。无奈之下，老吴安装广播的事情只好作罢。但他发誓“凡事村干部家种的菜，我们一概不收购，让它烂在田里。”虽然老吴安装广播的事情失败了，但是村委也做出了一些妥协：降低广告费的价格，即每播发一条广告只收5元。虽然广告费用降低了，但经纪人之间价格战、市场信息的时效性等问题还是没法解决。

经过半年时间的冷战，双方都想回到谈判桌前和谈。之所以这样，是因为村干部觉得“乡里乡亲的，这样搞下去大家面子上都挂不住，不和睦了”。“再说了，还真的让它（蔬菜）烂在田里？”另一方，经纪人们认为“生意还得做啊。生意好的时候，没有广播真的不行。”最终双方达成了协议：广大经纪人们的广播可以架设。但必须履行两个义务：一是个人申报、村委等上级部门审批之后，才能安装广播；二是定期向村委等上级部门汇报收购成绩，并缴纳一定的管理费。但在具体实践中，经纪人始终没有向村委汇报成果或上缴费用，但却依然架设了广播喇叭，而且“一装就是八个。‘八’就是‘发’嘛。”

从此，永忠村一夜之间冒出了几十个私人广播站。每天清晨，播发广告的声音此起彼伏。各个经纪人轮番播报，互相竞争。在广告之前，首先播放一首流行歌曲，比如《好人一生平安》、《纤夫的爱》、《我的中国心》等。这完全是模仿集体化时期开广播会之前首先有一段革命歌曲或毛主席语录的情形。具体的广告内容大致如下：

各位农户呢，现在播送广告。本村18组XX家从现在起，大量收购丝瓜、红长茄、豇豆、香菜等品种。收购的价格，丝瓜每市斤5角到6角。红长茄每市斤4角到5角。豇豆每市斤9角到1块，有虫眼的不要弄得来。香菜每市斤5块到6块，质量好的7块，老的、发红的、粗根的不要。请有以上品种的农户抓紧时间前来出售。收购的时间到准晚为止。数量大的农户，请前来联系，到时候我们有车辆放到你家门口去。广告播送完了。

实践证明，广播的内容并不像村委想象的那么令人担忧。经纪人私自安装广播播发的仅仅是市场信息，其结果不仅增加了他们的生意，更加速了本村蔬菜种植业的繁荣发展。村委见此情形，也不再干涉过问，从而逐渐退出了对本村的经济活动和交易行为的监督和管理。



（楼房顶上矗立的高音喇叭 王华摄）

加之农业税的取消、河道疏浚的机械化，作为国家代理人的村干部在本地的影响越来越弱。^①有学者指出，农村改革的影响之一是村干部的威望和权力的下降，以至于不得不与曾经的属下百姓在以市场为导向的农业生产中激烈竞争。^②仅在少数几个方面，村干部才被村民拉出来，出面疏通和协调一些问题，例如，建房报告的审批、户口的迁移、邻里纠纷等。但在每年的县级表彰大会上，村委凭借永忠村活跃的蔬菜商品经济屡次获奖。^③村委的“无为而治”却又对政绩“坐享其成”的行为常常受到了村民们诟病。

五、农村城市化

目前为止，在永忠村，农产品收购站的数量达到了 50 多家，从业的经纪人超过了 120 位。广告的声音不断地飘荡在村庄上空，每时每刻传递着外面市场的蔬菜价格行情。这些经

^① Victor Nee, 1989, A Theory of Market Transition: From Redistribution to markets in State Socialism. *American Sociological Review* (54):663-681. Gordon White, 1987, The Impact of Economic Reforms in the Chinese Countryside: Towards the Politics of Social Capitalism? *Modern China*, Vol. 13, No. 4, pp. 411-440.

^② 阎云翔, 2012, 中国社会的个体化, 上海译文出版社, 页: 56。

^③ 最近几年, 该村获得的荣誉有: 2004 年农业结构调整先进单位、2006 年高校规模农业先进村、2007、2008、2009 年项目建设先进单位、2008、2009 年民营经济先进单位、2010 年开展充分就业创建工作先进村级平台、2012 年项目建设先进单位。

纪人整天活跃在菜农们的田间地头，察看蔬菜质量、督促包装装车。到了傍晚，数十辆外地运输卡车满载着本村的新鲜无公害蔬菜，浩浩荡荡奔向周边的各大城市。由于流通环节的便捷、顺畅，永忠村的蔬菜走俏上海、无锡等苏南地区，以及扬州、泰州、盐城等苏中苏北地区。

毫无疑问，蔬菜种植业的繁荣给永忠村人带来了实实在在的利益。他们不但修建了带冲水马桶的小洋楼，对物质生活的要求也在逐年提高。人们手头有了收入，去镇上消费也变得大方起来。他们不但要购买生活日用品和昂贵的家用电器，包括彩电、空调、冰箱、电脑、电磁炉、微波炉等，甚至连吃的大米、喝的饮用水都是打电话叫镇上的商店送到家里。最近两年，年轻人在网上购买了商品，快递公司迅速将其送达至家门口。由此可见，永忠村虽然地处农村地区，以种植蔬菜为业，但延续了多年的传统生活习惯却正逐渐向城市居民的生活方式转变。作为一个永忠村人，种植蔬菜跟城里人做工一样，“城里人生产的是工业产品，我们是农产品。他们拿产品换了钱买东西，我们也是拿产品换钱买东西。性质一样！”这恰恰印证了费老当年的研究，“从事这样农业的人不再是过去的农民了，可以说已经是现代化的农业工人了。他们固然并没有离土也没有离乡，但此土此乡已非小农经济的‘土’和‘乡’了”。

①

农村经济的繁荣，带来了小城镇的兴盛。集体化时期以粮为纲的左倾错误，致使城镇衰落凋敝。改革开放后，广大的农村落实了经济政策，农业生产有了普遍的提高。永忠村的村民们跟全国各地的农民一样，实实在在地富裕起来。强劲的购买力推动了城镇的复兴与繁荣。现如今，一个小小的城镇居然容得下四个的超大型超市，而且家家生意兴隆、人流不断。据一位在城里打工多年的村民说，“现在很方便，要什么有什么，日子过得跟城里一样。”笔者进入其中一家苏果超市时，感觉里面占地面积至少有 800 平米。如果售货员不说方言的话，笔者觉得此处跟南京的大型超市别无二致。除此之外，小镇上的品牌服装店、各类电器商行、休闲娱乐城等一应俱全。一位大妈跟笔者说，他儿子在城里工作，曾接她去城里享清福，但她还是回到了家乡。因为“我在那儿像只关在笼子里的鸟儿，闷得慌。回到家多开心。家里日子跟城里一样，要什么有什么，绝不比城市寒碜。”

这句感慨引起了笔者对城市化本质的思考。一些学者认为城市化就是人口由农村向城市的转移，其衡量的指标是城市人口占总人口的比重。^②时下，研究城市与城市化似乎成为一种学术时髦。甚至有人发出了这样的呼喊“农民人口一定要大幅下降，弃农转工商”，“中国将从五千多年的传统文明中走出来，走向完全意义上的城市社会”。^③永忠村的实践经验提醒我们，城市化并非完全就是大量人口一股脑儿地往城市里拥挤。城市化还可以理解为人们生活方式的城市化。费老曾经就从人口迁移的角度对城乡建设进行了有益的探索。他认为，发展小城镇可以解决城乡两极的问题，让它成为当地的商业、生产、服务、文化和教育的中心^④，可以实现农村城市化。以蔬菜种植为基础，发展小城镇，永忠村人的生活可以过得像城市人一样有模有样。

① 费孝通，2000，《费孝通论小城镇》，北京：群言出版社，页：318。

② 李路路，1987，“社会现代化”理论论纲，社会学研究，第3期；郭书田、刘纯彬，失衡的中国，石家庄：河北人民出版社，1990。

③ 张五常，2004，处理农民问题需要注意掌握的三项原则，《中国牧业通讯》，第13期。张鸿雁，2010，城市文化资本论，南京：东南大学出版社，页：2。

④ 费孝通，2000，《费孝通论小城镇》，北京：群言出版社，页 79-121。

六、结论与思考

本文从社会变迁的维度，展示了永忠村由种植粮食到成为蔬菜基地的复杂过程。这些经验事实表明，农村经济的起步、发展和逐渐成熟，离不开政府的扶持和引导，并不是像新自由主义者所认为的那样，国家逐渐退隐，市场就自觉地发挥了绝对性的作用。^①作为改革之后兴起的蔬菜基地，永忠村的成长非但是市场经济作用的结果，更是国家力量支持和引导的结果。只是到后来，市场的力量越来越强大，将国家的角色渐渐淹没了。但无论如何，国家在改革之初所起的作用是不容忽视的。

永忠村人的生产方式和生活方式由乡村型向城市型转变，对中国的“三农”问题产生深刻影响。事实上，“三农”的核心问题是农业、农村和农民跟工业、城市、居民的差距悬殊，即农业现代化没有完全实现；农村依然落后，面貌改变不大；农民收入偏少，日子艰苦，不得不进城打工。这一大堆问题根本在于农民劳动生产率和单位工作日收入能否得以快速、大幅度地提高，即能否以少量的农业人口养活全体人口。实现这样的变化才是“乡村发展”的核心。^②永忠村的变迁历史和实践经验为此提供了一些有益的借鉴。

当然，该村也面临着未来可持续发展的问题。越来越多的80后、90后的年轻人在城里安家立业。这种情势不但掏空了农村发展人力资源，而且也吸走了亲代积累的绝大部分财富。“三农”的未来到底怎么走、往哪里走，还有待日后继续研究。

^① 黄瑜，2010，共同富裕思想的延续，载于《中国饮食文化》（台湾），第6卷2期，页：33-65。

^② 黄宗智，2000，长江三角洲小农家庭与乡村发展，北京：中华书局，页：12。

Knowledge among Nanyang Chinese and the Role of Newspapers 报纸与南洋华侨：围绕着“知识”的问题

Ryoko SAKURADA*

Introduction

This short paper considers the key issue of how knowledge of “homeland” and identity were shared and transmitted in the early-to-mid twentieth century among Nanyang Chinese (南洋華僑) in British Malaya and Singapore. This will be done by reviewing several advertisement articles and the tone of early publications of the Chinese newspaper, *Sin Chew Jit Poh* (星洲日報), published in Singapore.

For the past three to four years, I have been examining funeral announcement articles, *fugao* (訃告), which were inserted in *Sin Chew Jit Poh*, for the purpose of analyzing kinship relationships in Chinese-Malaysian society. Funeral announcement articles are anthropologically interesting materials to investigate in detail, since most of them appeared with rich information concerning the social relationships between the deceased person and their relatives, friends, and larger society. Most funeral announcement articles were published with fixed sets of information concerning the deceased person, such as the exact time of death, the cause of death, the place of origin in China, the name of the chief mourner, occupations of the chief mourner and other bereaved, company's names and positions, and names and kinship terms of the relatives, along with their places of domicile. In the case of any of the bereaved holding honorable occupations, such as medical doctor, lawyer, or accountant, occupational titles were also written. Furthermore, even academic degrees were shown. By analyzing such articles, we can catch a glimpse of Chinese-Malaysians' social networks.

In the process of collecting data for the study, I found that significant differences existed among earlier and present versions of *Sin Chew Jit Poh*, with respect to the manner of inserting advertisements, the way of composing articles, and the respective tones of the newspaper. On this basis, I believed it would be interesting to compare the differences between now and then. Therefore, the issue this paper addresses is part of my larger project concerning Chinese-Malaysians' identities. This discussion will be supplemented by another paper, dealing with historicity and social changes, which will be published in the near future, so as to understand Nanyang Chinese holistically.

In this paper, I would like to describe how the knowledge about “homeland” and emotional attachment toward mainland China was created among Nanyang Chinese by the desires and efforts of a business leader.

Nanyang Chinese Homeland and Aw Boon Haw

* Researcher, Kyoto University.

Chinese who had migrated to southeast Asia, in the period from the late nineteenth to the early twentieth century, mostly originated from the southern provinces of China, such as Guangdong and Fujian.



Fig 1: Map of Homeland of Overseas Chinese in Southeast Asia.

In the case of overseas Chinese in Singapore and Malaysia, the major dialect groups of the Chinese population are Hokkien (Fujian), Canton (Guangdong), Hakka (Kejia), Teochew (Chaozhou), and Hainan (Hainan).

According to the *Encyclopedia of the Chinese Overseas*, Fujian is second to Guangdong, its natives estimated, in 1955, to constitute a little over 30 per cent of all overseas Chinese in southeast Asia (3.7 million out of 12 million). The distribution of the Fujianese diaspora further distinguishes it from Guangdong: whereas the vast majority of Chinese in America came from Guangdong, Fujian sent most of its sons and daughters to southeast Asia.

In 1955, Fujianese in Indonesia and Malaya were 50 and 40 per cent respectively of the Chinese populations of those countries, while in the Philippines their proportion was as much as 82 per cent. Between 1986-90, they were said to be 55 per cent of all Chinese in Indonesia, 37 per cent of all Chinese in Malaysia, 42 per cent of all Chinese in Singapore, and no less than 90 per cent of all Chinese in the Philippines.

Although most Chinese abroad frequently take 'Fujianese' to denote Hokkien Chinese, the province is in fact home to other varieties of regional speech: eastern and northern Min dialects apart, it harbors settlements of Hakka speakers. Yongding (永定) is predominantly Hakka speaking (*Encyclopedia of the Chinese Overseas*, 1999: 31). Many Chinese originating from Yongding had ventured abroad, taking ships at Shantou or Xiamen for ports down south in Nanyang or, in a smaller number of cases, travelling overland, by way of the southwestern Chinese provinces of Guaxi and Yunnan, to Vietnam and Myanmar (Burma). Among the

best-known overseas Chinese of Yongding-origin was Aw Boon Haw (胡文虎).

According to the website based databank for overseas Chinese, Aw Boon Haw was a Fujian Hakka born, in 1882, to the owner of a Chinese herbal medicine shop, Aw Chu Kin, in Rangoon, Burma. In his early years, Aw Boon Haw was sent back to his home village, Yonding, for four years. After coming back to Rangoon, he studied traditional medicine in China, Thailand, and Japan, and then, along with his younger brother, Boon Par (文豹), took over the medicine shop from their father, Eng Aun Tong (永安堂). Until the 1920s, Aw and his brother expanded their business to much of southeast Asia, including Thailand, Dutch Indonesia, British Malaya, and Singapore.

Aw made a fortune with Tiger Balm, an ointment which became a very famous name in the Chinese world. Relocating to Singapore with Boon Paw, in 1926, Aw firmly established Eng Aun Tong's Tiger brand. Later it became known as Haw Par Corporation. He also expanded his business into newspaper publishing and banking. In 1929, Aw Boon Haw published the Chinese daily newspaper, *Sin Chew Jit Poh*, in Singapore, and he aimed to increase its sales in the region by printing advertisement articles.



Fig 2: Advertisement of Eng Aun Tong, printed in the *Sin Chew Jit Poh* for January 15th, 1950.

Aw Boon Haw also published other Chinese newspaper in several cities in southern China, such as Fuzhou, Xiamen, Shantou, Hong Kong, and cities in southeast Asia such as Rangoon, Bangkok, and Penang (in which a remarkable Chinese population existed). This was often called the 'star network' of newspapers (see Figure 3 below), because every newspaper was characterized, in some manner, by a "star" (e.g. *Sin Chew Jit Poh*'s 'sin' (星) means star). In 1950, Aw Boon Haw established Chung Khiaw Bank (崇僑銀行) in Singapore. The bank was operated by Aw Boon Par's son-in-law, Lee Chee Shan (李志城).



Fig 3: Map of the places where Aw Boon Haw published Chinese newspapers.

Newspaper Publishing as a Noble Obligation

Traditionally, Chinese newspapers (僑報) have been considered to be one of the most important social institutions, equal to clan associations (僑團) and ethnic schools (僑校), for the maintenance and promotion of Chinese culture among overseas Chinese communities. Also, newspapers were considered to be a powerful medium to promote increasing knowledge among people and to compensate for a lack of education among them (Liu 2002). Of the pages of the first issue of *Sin Chew Jit Poh*, we can identify several complimentary articles that praised *Sin Chew Jit Poh* as “a star newspaper” (報界明星), “the light of the press” (言論之光), “educates people” (保育國民), “leads society” (社會南針), and so on (see Figure 4 below).

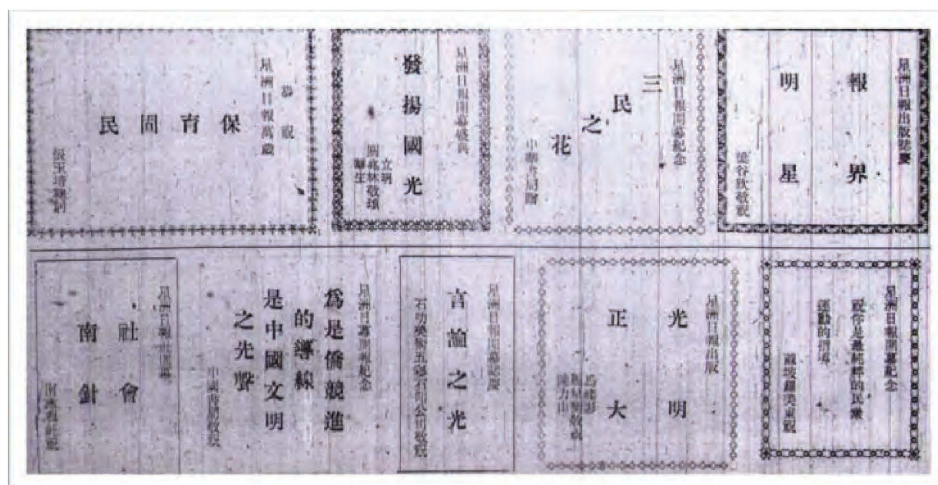


Fig 4: Complimentary Messages in the *Sin Chew Jit Poh* of January 15th, 1929.

There, we can see people's extremely high expectations for *Sin Chew Jit Poh*. At the same time, the newspaper's tone itself was very educational. For example, on the first page of the first issue, there was an article that argued for a better position for Nanyang Chinese in mainland China. Here, we can note their strong orientation toward mainland China, and feelings of belongingness to China. In contrast, such feelings are not expressed toward their current home, whether that was British Malaya or Singapore.

This tendency was also verified by the composition of the paper from the first issue of *Sin Chew Jit Poh*. The first pages were filled with news of mainland China, and news of their home villages (Fujian and Guangdong) followed from pages 10-15. After that, from page 15, local news, such as what was happening in Singapore, British Malaya, Dutch East India, Burma, Thailand, and the Philippines, then appeared.

By reviewing the first issue of the paper in this way, we can see that in its early stages, *Sin Chew Jit Poh* was supposed to be a newspaper that conveyed information to its readers concerning mainland China, even though it was published in Singapore. Furthermore, it was expected to improve patriotic knowledge of China and 'Chinese-ness' among Nanyang Chinese. This was prompted by the political leanings and preferences of Aw Boon Haw, who had supported the Chinese Nationalist Party, *Guomindang*, in the early Republic of China. In fact, the flag calligraphy of the *Sin Chew Jit Poh* was written by Chiang Kai-shek (蔣中正).



Fig 5: The first page of the first issue of *Sin Chew Jit Poh*.

Conclusion

In this brief paper, I have given an overview of how the knowledge of Nanyang Chinese of China and Chinese identity was oriented by newspapers. I have done this by reviewing *Sin*

Chew Jit Poh. For a tycoon such as Aw Boon Haw, publishing a Chinese newspaper for overseas Chinese communities was a kind of philanthropic business, carried out to educate working class people; however, it was also a part of his expanding business empire at the same time. For Aw Boon Haw, the owner of the famous Eng Aun Tong's, Tiger Brand Company, *Sin Chew Jit Poh* was a useful place in which to promote his medical products.

Even though located in a distant place physically, early Nanyang Chinese could immediately obtain much needed information about their imagined homeland, China, and their place of ancestry, by reading newspapers. Newspapers were thus a powerful source connecting Nanyang Chinese and mainland China emotionally in the early twentieth century. This patriotic, emotional attachment between mainland China and Nanyang Chinese was changed into localized identities gradually. This changing identity and 'Chinese-ness' will be discussed in another paper.

Acknowledgements

The library surveys for this study was done in National Library of Singapore in January and February, 2012 with research fund by the Kyoto University Global Center of Excellence Program for the Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in of 21st Century Asia. I would like to express my great gratitude and appreciation to GCOE program of Kyoto University for supporting my research.

References

Chinese Overseas Databank and Research—Aw Boon Haw

<http://www.huayinet.org/page.php?en,113,0,0,0> (Accessed on September 15, 2012)

Liu Xue yan (劉雪雁), 2002, 「中国語メディアのネットワーク化と新たな展開」 東京大学社会情報研究所情報メディア研究資料センターニュース 14 号.

Lynn Pan (eds.) 1999. *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Sakurada Ryoko, 2009, Crafting Networks: Chinese Newspaper Advertisement Articles and Social Relationships of Chinese in Malaysia, *Journal of Chinese Overseas Studies*, 6: 81-97. (櫻田涼子, 2009, 「関係をつむぐ：マレーシア華字紙の広告記事にみる人間関係の一側面」『華僑華人研究』 6: 81-97)

地方化的空间：大行与亳州的互构

傅琦*

前些年，由郭宝昌执导的《大宅门》在央视热播，火爆一时。剧中，白景琦跟随涂、许二人安国办药是极其精彩的一幕。而其中，涂二爷所说的，“咱们白家的人不到，药材市场就不能开市”的场景更是让人印象深刻。“同仁堂不到不开市”堪称是一种文化传统。早在清雍正年间，国内的领衔药市便有了这个约定。^①如今，同仁堂到，药市开市的规矩依旧保持着。只是开市的地点，不再是《大宅门》中提到的安国，而是亳州。2003年，北京同仁堂集团在对中国的四大药都进行反复遴选后，最终确定在亳州市中药材交易中心举办开市仪式。^②自此，每年正月，北京同仁堂集团都与安徽省亳州市政府联手举办药市开市活动。中断百年的“同仁堂不到不开市”的传统也由此得到了延续和传承。

然而，在感叹传统复归的同时，笔者又不免心生疑问：尽管亳州药都文化历史悠久，但却并非自古以来一直位列国内药都之首。亳州何以能从百泉、樟树等药市中脱颖而出，替代安国，成为国内领衔药市？其药都地位究竟是如何得到稳固发展的呢？关于市场，社会学更多是从经济社会学的角度进行切入；而人类学则倾向于将市场视为整个社会或文化的一部分，关注二者之间的关系。在对以上问题的思考中，笔者渐渐关注到空间（space）与地方（place）两个概念。在笔者看来，空间与地方虽然有所不同，但是绝非对立。脱离空间看地方和脱离地方看空间一样，都是对空间或地方的不完全审视。既然任何地方的市场活动都发生于一定的空间中，空间和地方两者间又互相交融，那么，我们就有必要从空间与地方的互构角度进行切入，对市场进行审视。本文将首先对已有关于空间与地方的相关研究文献做一简要回顾；其次，分析地方化的空间所历经的由自为到他为式的转变，以及大行设立后，引发地方市场的场内、场外之别；再次，分析地方如何利用场内空间积聚象征资本，以实现地方的发展。最后，本文将对空间与地方互构中折射出的空间的生产问题进行讨论。



亳州中药材集散中心（俗称大行），傅琦摄于亳州

* 南京大学人类学研究所。

^① 见《“同仁堂不到不开市”百年传统亳州传承》，<http://www.tongrentangbz.com/sitecn/mtjj/477.html>。

^② 同上。

一、“空间”与“地方”

长期以来,虽然同是作为两种解释人类社会生活的维度,空间并未如时间一样,受到人们的重视与优待。早年,空间要么被视为是一切生成的载体(柏拉图语);要么被视为是呆板的、固定的、非辩证的、不变的(福柯语)。这样的认知必然会使空间沦落至为人们所忽略的境地。直至20世纪下半叶,在列斐伏尔(Henri Lefebvre)、吉登斯(Anthony Giddens)、大卫·哈维(David Harvey),曼纽尔·卡斯特尔(Manuel Castells)、索佳(Edward W. Soja)等一大批学者的共同推动下,空间的缺场状态才开始有所改观。空间被发现是如此重要,一如苏贾在《后现代地理学》中所指出的:“我在此重复伯杰发人深思的结论:对事物的预知现在牵涉到地理的投射,而不是历史的投射;藏匿各种结果使我们无法看见的,是空间,而不是时间。”^[1]^[p36]空间转向愈演愈烈。这种汹涌澎湃的浪潮使得空间(space)与地方(place)的关系议题,再次被拉入到人们的视野中。社会科学领域在20世纪90年代时,出现了对空间和地方议题的兴趣复兴。^{[2][P1]}

什么是空间?什么是地方?两者有何关系?对于亚里士多德而言,两者基本上可以通用。^[3]但是,对于Phil Hubbard等一些人文地理学家来说,它们既相关又相互区别。在Phil Hubbard看来,尽管空间和地方两个概念表面上看起来不需要加以说明,但是实际上,它们的含义一直是社会科学和人文学科中最不明确的。在日常生活中,空间和地方经常被与环境、地区、场所、区域和景观同义使用。但是大多数人文地理学家都在努力区分二者。^{[4][p41]}

虽然不是一个人文地理学家,吉登斯也很强调空间和地方这两个词的区别。“在前现代社会,空间和地点总是一致的,因为在大多数情况下,社会生活的空间维度都是受‘在场’(presence)的支配。现代性的降临,通过对‘缺场’(absence)的各种其他要素的孕育,日益把空间从地点分离了出来,远离了任何给定的面对面的互动情势。”^{[5][p16]}所以在吉登斯那里,空间和地方,亦即缺场和在场。现代社会时空伸延。不仅时间与空间相分离,而且空间与地方也相分离。

与吉登斯强调时空伸延不同,作为马克思城市空间理论的三剑客之一,^[6]大卫·哈维强调时空压缩(time-space compression)。交通技术的发达,以及网络信息技术的发展等,都深切地改变着资本积累的方式;也深切地改变着人们对时空的体验。哈维将这种改变概括为时空压缩。时空压缩是否会消除地方?哈维在反驳吉登斯对地方的看法时,也阐明了自己的观点。一如陆扬所说:“哈维为地方辩护,指出地方同样具有形而上的意义,而不仅仅是人际直接交流的地方。”“世界在趋同即空间化的过程中,也同样是在不断分化、异化,或者说地方化。”^[7]空间与地方的关系,盘根错节。

如果说,上述学者在论及空间与地方时,尚能视两者为共生的、不分“等级”的关系,曼纽尔·卡斯特尔则在把空间划分成“流动空间”(space of flows)和“地方空间”(space of places)的同时,把两者决裂开来,使之成为支配与被支配的两极关系。在卡斯特尔看来,“流动空间是相对于地方和本土的国际化、全球化空间。地方空间,是其形式、功能和意义都自我包纳在其物理边界之内的空间。”^[8]全球化下,资本具有了高度的流动性,不再受地方的牵绊。因而,流动的空间是拥有权力和财富的、典型的全球化精英空间。传统的地方空间则因此,被新生的流动空间所取代,所支配。^[9]卡斯特尔的这种二元对立观可能产生的一个后果,早已被艾少伟和苗长虹陈述清楚,那就是人们在对流动空间——这个具有能动性的、大权在握的霸权空间过度关注的同时,会在理论上边缘化“不流动”的地方。^[10]

受现象学、存在主义等哲学思潮的影响，学者们除了关注空间和地方所具有的政治、经济特性外，还开始关注其所具有的经验特性。人文地理学家 Yi-Fu Tuan 就从人地关系角度出发，阐述了自己对空间与地方的理解，强调地方所拥有的心理内涵。在他看来，地方与空间是相对的概念。空间特指地理位置和物质形式等；地方则包括了物理环境、人类活动和心理意义等三种成分。地方的主要功能在于促使人们产生归属感和依恋感。^[11]他还提出“场所依恋”（topophilia）和“场所恐怖”（topophobia）两个概念，用以揭示人们与特定地方相联系时所产生的欲望和恐惧的情感。Yi-Fu Tuan 的研究使地理学家开始关注空间的感觉、美学和情感维度。^{[12][p42]}人们对空间的理解继而也更加丰富起来。

在上述学者的研究中，空间不再是一个外在于人的物理空间，一个“容器”，而是社会空间。虽然据美国人文地理学家巴特马（Anne Buttimer）考证，作为概念的“社会空间”一词最早是由法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim）在 19 世纪末创造和应用的，^[13]“社会空间视角”却是直到 1995 年，由 M·Gottdiener 和 R·Hutchison 在《新城市社会学》一书中首次提出，用以强调对空间象征性的关注。^[14]受此启发，本文力图从大行所具有的象征意义出发，探讨空间对宏观社会过程的影响。本文认为：空间不是单纯的自然性存在，空间是地方化的空间。对于亳州而言，大行的设立有其独特的历史基础与现实需要，与其地方特质一脉相承。大行引发的场内、场外之分，及其各自所具有的特质、功能，皆是亳州地方性的彰显。地方是对空间的建构与利用。场内与场外是两类空间。亳州药都地位的稳固与发展，有赖于场内，也就是大行对象征资本的积聚。场内积聚象征资本，场外搭场内的便车，这即是亳州药都经济的运作逻辑。亳州药都经济的发展，同时也是种空间的生产。

二、由“自为”到“他为”：空间生成方式的转变

在德塞图（Michel De Certeau）看来，场所（place）与空间（space）不同，它是没有生命的物质性存在体；而“空间是被实践了的场所”。因此，当人类在一个“场所”内涉入了主观性的行动时，就驱动了“空间”的产生。^[15]从这个意义上说，老亳州城的里仁街一带，至少早在明清时期，即因为药商们的行动涉入，由地方转变为了一个特殊的空间。然而，这种因药商自为式聚集而形成的空间在 20 世纪 80 年代中期时，因为“大行”——这个被刻意创造出来的物理空间的设立而发生了改变，转变为一个他为空间。按照德塞图的看法，空间总是与人类的行动和历史有关。^[16]国家干预行动的卷涉，导致空间生成方式的改变。这必将导致空间的性质、功能发生相应的变化。这一点，我们在文章的后面会看的更清楚。因此，空间永远都是地方化的、具体化的、历史性的。^[17]

自为空间就是指依靠主体自发聚集而形成的空间。历史上，亳州药市格局的空间分布，一直呈现出一种以地理条件为基础的自为式聚集样态。地处中原，素有“南北通衢，中州锁钥”之称的亳州有着悠久的药材种植及购销历史。清初时，种药农户就达到了 2000 多户，乡间种植“以顷亩论”。^{[18][p137]}清人刘开有诗曰：“小黄城外芍药花，十里五里生朝霞。花前花后皆人家，家家种药如桑麻。”药材之乡，再加上涡河水运上达汴京，下通沪宁，亳州早在明代即成为全国闻名的中药材集散地。至清朝中叶时，亳州即以其中药材种植、加工和商贸规模较大，历史悠久，被冠以“药都”的美誉，并与河南禹州、河北安国、江西樟树一起，并

称“四大药都”。^①

始建于春秋时期的老亳州城有四个城门。其中，北门口外向北至涡河之间的区域俗称“北关”。老亳州城的城区即由城里、北关和涡北（涡河以北）三个部分组成。亳州城里是政治文化中心。北关则因临涡河之滨，交通便利，成为当时的商业经营中心，是老亳州城最繁华的地带。涡河上桅杆如林，帆船如织。北关一带众商云集，会馆林立，人口远超过城里。亳州过去之所以享誉“小南京”，全赖于北关经济的繁荣。

北关老商业街的最大特点，是同类商品多聚集到某一街、一巷，因而形成了一物一街，一品一巷的商业专业市场格局，如爬子巷、帽铺街、纸坊街等。据记载，明清时期，药材生意多自为聚集在北关的里仁街、纸坊街和老花市三条街上。里仁街总长约 300 米，宽 5 米左右。该街设药号、药行 30 余家。街道两旁的铺面几乎都是大商铺，以贵重细药，大宗交易为主。上至犀角，下至枯草，贸易量之大，交易范围之广，非一般商号所能及。^{[19][pp54-55]}老花市街位于里仁街西头向北拐弯，该街设药行号 10 多家，多为一般经营。纸坊街位于里仁街西头向西，清代中叶时演变成药材街。^{[20][p39]}由此，以里仁街为中心，加上附近的几条街上分散的交易场所，就形成了当时的药市格局。清朝末年，亳州药市因战乱走向颓败。民国初年有所好转，仍以里仁街为中心。民国十年后，因孙殿英祸亳，加之抗战爆发，药商们元气大伤，药市从此一蹶不振。^{[21][p55]}1949 年之后，政府推行计划经济，药市的命运可想而知。及至改革开放后，低迷的药市才重新崛起。地方政府看上其隐含的价值之后，设立大行，亳州药市便由自为式聚集转变为他为式聚集。

“大行”是亳州在 20 世纪 80 年代中期以后才有的词汇。所谓他为空间，是民间对由政府或其他集团出资设立而形成的中药材集散市场的俗称。既然亳州药市的格局历来都出自于药商们的自为式聚集，那么，究竟是在一种怎样的历史背景下，政府干预了药材市场的运作，设立了大行呢？说起来，这和改革开放后亳州药市规模迅速扩大引发的市场混乱直接相关。那么，为什么亳州的药市规模会在改革开放后迅速扩大呢？谈及亳州何以能从众药市中异军突起时，作为建国后第一代药商，笔者的一位报告人，詹老伯，同许多药商一样，给出了如下解释：

“你可知道亳州这个地方是咋发起来的这个药材市场？我一说，就给你从历史上说起。华佗是亳州的，这个你知道吧？亳州也就是受华佗的影响。受华佗哪的影响呢？亳州产几大药材，白芍是一个，全世界有名。白芍从华佗那个时候起就开始种了。这个亳州药材市场的发展就是从白芍上来的。”

白芍又称“亳芍”，是亳州市市花，也是《中华人民共和国药典》中仅有的被冠以“亳”字的四大药材之一。白芍是亳州的大宗特产，属多年生药材。据《亳州市志》上记载：清末

^① 目前，国内有 17 大中药材专业市场，但是只有其中四个药市被冠以药都之称。关于四大药都说不一。除文中所述说法外，还有两种说法，认为四大药都为：安徽亳州，河南禹州，河北安国，河南百泉；或安徽亳州，河南禹州，河北安国，广西玉林。17 大药市分别是：1. 安徽亳州市场；2. 广东清平市场；3. 广西玉林市场；4. 河北安国市场；5. 江西樟树市场；6. 河南禹州市；7. 四川荷花池市场；8. 陕西万寿路市场；9. 湖南廉桥市场；10. 广东普宁市场；11. 重庆解放路市场；12. 云南菊花园市场；13. 甘肃黄河市场；14. 山东舜王城市场；15. 湖北蕲州市场；16. 湖南花板桥市场；17. 黑龙江三棵树市场。

时，白芍常年产量约为 300 万斤。民国初期，白芍的产量为 100—200 万斤。日寇陷亳后，白芍价格一落千丈，农民均弃植。至建国前夕，年总产量仅有 10 万斤。建国后，在政府扶持下，白芍生产才得以恢复。三年困难时期（1959—1961 年），药材生产停滞。1963 年，国家对药材生产实行奖励政策，规定出售一市担白芍奖励粮食 65 斤、化肥 60 斤、棉布 4 尺，从而调动了药农生产积极性。1966 年，白芍总产 384 万斤。此后几年中，白芍生产失控。1971 年，总产达到了 1600 万斤，市场滞销，积压严重。^{[22][pp138-139]}

这白芍已然积压严重了，又怎么说亳州药市的发展是从白芍上来的呢？据詹老伯讲，那时候大家确实都在种白芍，因为大家都想搞经济。结果，产量大，种了卖不掉了。当时，白芍只能卖到两毛七一市斤。由于 1953 年起开始实行的统购统销政策规定，凡是贩卖国家禁止私人经营的一、二类农副产品的（白芍被列为二类），均被定为是投机倒把非法行为，好做点小生意的詹老伯就只能偷着和另外两个胆大的朋友一起，带上五六十斤的白芍，打个自产自销证，前往甘肃詹老伯的堂哥那尝试寻找出路。三人从商丘出发没多远就叫人撵下了火车。好在药材没有被没收。于是三人继续努力，通过扒火车，来到了甘肃的天水。在水的一家医院里，两毛七一市斤的白芍卖到了一块二一市斤。兴奋之余，三人从甘肃返回时又捎回来一些党参。在河南鹿邑，五毛钱一市斤的党参被一家医药公司以两块钱一市斤的价格全部收购。三人得了钱，兴高采烈地回家了。不幸的是，刚进家门就被生产大队给逮住了：搞投机倒把，劳动半个月。好在收益所得被詹老伯的谎言保护下了，没被没收去。

虽然这只是詹老伯等几个人的经历，但是这确实反映了当时地方上发生的实际情况。若不是因为亳州当年白芍大量滞销，就不会有大批药农冒险外出销售。他们带着亳州的白芍跑向全国各地。卖了白芍，再买些当地的药材跑回亳州卖。没开放以前，人们偷着跑，偷买偷卖。改革开放后，人们明着跑，明买明卖。不管怎么跑，一个人跑得富裕了，必然会带动他的亲友、邻居也去跑。一带十，十带百，亳州慢慢地，先于其他地方，形成了一个市场。从这个意义上说，亳州药市的发展，确实可以看做是由白芍带动的。这些当年曾遮遮掩掩，躲躲藏藏地游走在祖国大江南北的药农，因为销路的掌握，后来多数都专门从事药材生意。用詹老伯的话讲，亳州现在的那些有钱人，那些有大钱的人，都是那个时候跑发起来的。比之于其他省市的商人，亳州药商早早地就被“逼”向全国各地。他们在与各地医药部门建立联系，开拓销路的同时，也在为亳州药市日后的发展积累了资本。

改革开放政策落实后，因为有前期跑药积累下的关系，亳州药商们也放手大干了起来。亳州的南关、北关、西关、东关，到处都有药商们聚集卖药的身影。当时的药材市场上，坐商据店经营，客商及农民多临街设摊。他为之聚集导致存在“集外集、行外行、门外店、店外摊”的混乱局面。在詹老伯看来，政府盖这个大行就是出于解决当时药市混乱的考虑：“改

革开放了，这时候，好，亳州人有种了，都拿出来搁路边上卖了。路边上卖城管的管啊，那

时候叫市管会不叫城管啊，影响交通也不行啊，你不是乱吗，自然形成的市场，给你规范，

盖一个市场，叫人都撵到这里边去。”但是实际上，管理的需要只是政府考虑的一方面，经济利益的驱动才是主要的。改革开放后，由于中央对地方的垂直控制有所放松，地方政府开始变得在经济发展中积极主动起来。布雷切尔(Blecher)称这种现象为“地方开发国家”(the local

developmental state, LDS), 戴慕珍 (Jean C. Oi) 则称其为“地方国家法团主义”(local state corporatism), 杜基 (Duckett) 则认为地方政府直接进行商业性投资和涉足有风险的经营性活动这类事实已经构成一个“国家经营主义”模型 (state entrepreneurialism)。^{[23][pp74-75]}也就是在这样的大背景下, 亳州县政府出于地方发展的需要, 为了把亳州的药材优势打造成同贡酒优势、桐木优势、烟叶优势、文化古城优势一样的经济优势, 对方兴未艾的药材市场给予了大力支持。在郊外 (即现在亳州老商贸城所在地) 投资 3800 万元, 兴建了占地 5.8 万平方米的中药材大世界,^{[24][p166]}民间始称之为“大行”。

三、场内与场外: 空间对地方的区分

大行的出现结束了亳州历史上, 药材市场一直以来的自为式存在样态。药商们被“赶”进大行, 购买摊位号, 统一经营, 接受政府的统一管理。然而, 大行的作用并不仅于此。从个体经营角度而言, 大行对地方发展的贡献在于它使过去浑为一体的亳州药市有了“场”的概念, 以及场内、场外之别。场内和场外皆具亳州的地方特质, 与亳州的历史传统一脉相承。

作为一个物理空间, 大行即是“场”。场内就是指大行内。大行也是对中药材交易中心两期工程 (包括交易大厅和大行外围的复式店铺) 的统称。就个体经营而言, 大行里的交易就是场内交易。反之, 那些不属于大行范围的自在聚集区域则是场外。发生于其中的交易就是场外交易。场内与场外, 也是两类性质不同的空间。

如今, 场内有样品行和摊位行两种类别。其中, 样品行在大行设立之初并不存在。其设立是出自政府的一种无奈之举。95 年, 大行进行了第一次搬迁。然而, 由于地理位置偏远, 摊位费相对较高, 不是所有人都愿意进入到这个新的空间中来, 很多药商就携一点样品在场外游击、寻找买家, 其样品展示和销售行为日趋严重。对此情况, 当时的市政府决定予以整治。表面上看, 当地政府对场外市场的整治和取缔, 是对药市秩序以及城市形象的维护, 实质上却是一种驱赶, 旨在维护其既得利益。正如王华分析南京安德门劳务市场的成立一样, 经过几轮的整治和清理后, 当时的亳州市政府无奈地意识到了一味“追堵”的无效性。^[25]药商们在城区与管理人员“打游击”, 曾一度到谯城区十九里、五马镇等地经营。最远时, 数千人每天到河南鹿邑与谯城区十八里镇交界处交易。无奈之下, 鉴于当时新落成的大行交易大厅的二楼空闲摊位较多, 经过研究, 亳州市才决定在二楼专门设立样品行。^①

样品行只走大货, 不零售。药商展出的, 也是装在塑料袋中的一袋袋样品。于是, 下面这则发生于买家和卖家之间的对话就具有了典型性:

“xx多少钱?”

“50。”

“少了呢?”

“你要多少?”

^① 见《亳州中药材场外交易到底该怎么管 根治方案正在酝酿中》, <http://www.zgyccsc.com>, 2007-03-16。

“要个几百斤。”

“给你算 49。给你名片，家里看看去吧。”

样品行出售的既有药材个子，也有中药饮片。行里仅是看货询价，并不发生实质性交易。买家若是遇上中意的货源，要么按照卖家提供的名片上门看货，买货；要么就在便签条上写下联系方式，药材的需求数量及送货地点交予卖家，俗称开条。下行后，买家只需在家等候即可，卖家自会凭条携货而至。验货过关后，付现或是打欠条，发生实质性交易。

样品行被“招安”的过程充分说明了场内、场外空间性质的不同。因为场内是由政府牵头修建的，由政府负责统一管理，所以场内天生具有合理性的资质。反之，那些场外市场，如马园、斯达特、谯奥；白依路等，则因为不接受政府的统一管理，甚至没有得到政府的认可而成了原则上，地方政府予以整顿、查处的对象。

场内只是个成品的交易平台，成品的加工环节自然就只能发生在外，例如中药饮片的加工。按照有关法规，中药饮片的生产资质非常严格，未取得生产许可证的单位和个人均不能进行加工（切、炒、炙、磨粉等）。国家食品和药品监督管理局反复强调，在药材交易中心这种农贸市场性质的交易场所内，除了 73 种饮片外，禁止经营其他中药饮片。然而，饮片加工却一直是亳州药市的一大特色。一个老药商就曾对笔者说，亳州的经济活就活在饮片上。饮片垮，亳州经济就得垮。这种说法是有一定道理的。据《亳州市志》记载，早在明清时期，亳州中药材的破碎、炮制就已十分兴盛。炮制业还有以南京为代表的“南派”，以开封为代表的“北派”和“当地派”三个派别。民国时期，还涌现出张俊才、陈子英、许登云等一批炮制高手。80 年代初药材市场开放后，个体加工户竞相开业。至 1986 年，仅市区加工户就达 2931 家，乡间自产自加工户多达 3 万多家，其中近百家采用机械化生产，集切片、炮制于一体。^{[26][p140]}20 世纪 90 年代初，亳州市逐步形成一批药材加工专业村。1993 年，从事药材粗加工的专业村就达到了 350 个，个体加工户近 3 万户，从业人员 15 万人，年加工能力 40 万吨，年加工净产值 5 亿元。^{[27][p165]}

亳州药市的运作无论是从其传统的空间生成方式上看，还是从经营方式上看，一直以场外为主体。只不过，因为过去没有“场”，也就无所谓“场”的内外之别。我们还可以透过当下大行的运作节律，对作为亳州药市运作主体的场外空间有个更加感性的认识。

时值 6 月，每天早上七点半左右，大行大门洞开，药商们鱼贯而入，开始上行。除了样品行外，大行里还有一类摊位行。与样品行不同，摊位行既批发又零售。各摊位的面积也较为宽大。一般来说，摊位行里如果买家买的货相对较多时，卖家也会在下行后，亲自送货上门。那么，卖家何时才能下行送货呢？

时针指向八点五十时，样品行里就开始骚动起来。药商们一边和人拉呱，一边逐个将样品袋的袋口扎紧，塞进木板下面的小铁箱里。收好木板、板凳；上锁。九点刚过，药商们又鱼贯而出，下行了。九点下行还算晚的。药商们告诉笔者，天再热些时，样品行八点半就没人了。摊位行下行的时间晚些，但也不过十一点前后。遇上药市的淡季，生意不景气时，早在十点半，摊位行的药商们就下行了大半，十一点时几乎人去楼空。即使冬季上行时间略有推迟，样品行上行的时间也同样最多不过一个半小时左右。如果能从空中俯视亳州，你会发现早上，人们陆续从四面八方涌来聚拢于此。仅仅一个半小时以后，人们又从此中心陆续四

散而去。有人说：“数千人一下子散去哪了，不是回家了，而是去场外交易去了。”下行后的亳州街道上，到处可见送药的三轮车来来往往。一派繁荣兴盛的景象。有些走药（向外地医院或药厂交药）的药商，甚至无需上行，只消打上一通电话，药材就会在下行后的时间里，被络绎不绝的送至家里。这样一来，样品行均是进行场外交易。摊位行也有部分的交易是发生在校外。校外即是亳州药市运作的主体。

因此，作为一个他物的物理空间，大行的设立使浑为一体的亳州药市出现了场内、场外之别。场内天生具有合理性，但是它只是一个认识客源的平台，一个信息交流的平台。场外过去是亳州药市运作的主体，现在依然是。只是其性质由合理转变为了“没理”。“有理走遍天下，无理寸步难行。”这样一来，以“没理”的场外为主体的亳州药市，又是怎么稳固和发展了其药都地位的呢？

四、象征资本的积聚：地方对空间的利用

要想稳固亳州的药都地位，必须使之得到认可和重视。“按布尔迪厄的看法，被认可或被重视是一种象征资本，而象征资本则是一种权力，一种以某些合理要求的形式表现出来，从而让人难以觉察到的权力。这些要求是他人的欣赏、尊重、敬意，以及提供其它服务等等。”^[28]与可以量化的经济资本不同，象征资本难以计算，表现为一种象征性。“当它通过被强加的感知范畴所认知之前，它还一无所有。”一如范可在对百崎回族乡政府发起的，一系列旨在令百崎为外界所知，并留以强烈印象的建设发展项目的分析中所指出的那样，亳州地方政府也充分理解“为人所知”在商品经济中的意义。在这样一种潜规则的指导下，政府发起的一系列措施的目的，都在于为市场服务，提高当地的经济总量。^[29]

只是，鉴于场外是“没理”的，获取象征资本，稳固亳州药都地位的重任，自然就落在了场内的身上。场内的空间功能由此发生了变化。它不再只是一个药商口中的交流平台和寻洽机会的平台，它更是一个积聚象征资本的载体。地方是对空间的有意义建构。地方就是空间化的地方。在政府干预下，场内，也就是大行自身，变成了一个象征物。正如拉德克利夫一布朗（A.R.Radcliffe-Brown）在《禁忌》中所说：“凡是有意义的东西就是一个象征，而意义恰恰是象征所表现出来的东西。”^[30]大行的意义就在于，它是合理性的象征。地方经由对大行空间形象的建构、差异形象的弥合，完成了对象征资本的积聚。

要想获得认可和重视，积聚象征资本，首先要完成大行空间形象的建构。这个过程中，指向他者的外部空间形象的建构尤为重要。这是因为和一个人的身份一样，形象本身就包含有“他人取向”的含义。形象产生于各主体间的互动关系之中，不存在一个单一的或纯粹的形象。形象唯有倚赖他者的眼光，才能真正得到完成。^[31]外部空间形象的建构主要是依托三次搬迁建构起来的。

第一次搬迁是在大行落成后进行的。如上文所述，20世纪80年代中期，大行成立。四散于城市各角落的药商们，搬迁至一个固定空间内，服从统一管理，统一经营。以此空间为中心，辐射周边地带，形成当时的药市格局。虽然此时，大行吸聚象征资本的效用尚不明显，但是因为它的建立，转变了亳州药市自为的传统运作模式而意义深远。及至20世纪90年代初，大行的空间局促性愈发明显。当时，大行拥有的4000多个摊位都拥挤在狭小的空间里。

一个药商曾对笔者说：“什么是蹲行？我告诉你什么是蹲行。就是空间太小，没坐的地方。大

家都在那蹲着，就叫蹲行。”虽是药商的戏谑之语，却也能折射出当时市场发展受到空间钳制

的事实。为了巩固药都地位，进一步扩大药都亳州的影响，亳州市与珠海华侨置业公司于1994年，兴建了“中国中药材交易中心”。^①这一次，新大行的设立上报了国家，并获得了来自国家医药管理局、国家工商局、国家卫生部的批准。除了获得了中央的认可，这次兴建的大行还是国内最大的中药材交易市场。大行占地300亩，投资3亿元，建筑面积10万平方米，有700套复式铺面房，集商、住为一体；3.2万平方米的交易大厅分为上下两层，已安置摊位6000多个。一期工程于1995年9月建成并投入使用。^②亳州历史上的第二次大搬迁就此拉开序幕。

新大行投入使用后不久，即因其规模宏大，以及是国内最早实行“公司化”运作的药材交易市场之一等缘由，被定为样板在全国推行。亳州声望飙升。为大行空间形象添灯加彩的事件，是1995年，江泽民总书记亲自为亳州大行进行题词：“华佗故里，药材之乡”。这个题词的重要性不仅表现在它出自中央领导人之手，充分表示了国家话语对亳州的认可；在一些药商的认识里，它甚至成了亳州药市的“保护伞”：“前些年，暗访记者把亳州的假虫草给曝光

后，要不是有江泽民的题词，大行估计就得关门了。有了题词就不一样啦，这是中央认定的，

不能让它说倒就倒。你现在关了它，你不打自己嘴巴吗？”除此以外，重要性还表现在它本身

就是一个象征资本。那块刻有题词的巨石，至今都还摆放在大行正门入口的显眼处以供人们瞻仰。当然，同时接受瞻仰的，除了规模宏大的交易大厅，还有大行复古的外观，以及正门外高耸的无言的华佗像和象征滚滚财源的石球。

如果说，第二次搬迁后产生的影响已经实现了扩大了药都声望、稳固亳州药都地位的目的，那么，原定于2012年7月1日起开始进行的第三次搬迁，则必将进一步推动亳州药都地位的发展。2010年4月，康美药业以1.68亿元的价格收购了目前的大行，旋即投资了15亿元，着力大手笔打造位于亳州南部新区的康美（亳州）华佗国际中药城。该项目计划用地总面积约为1500亩，总建筑面积122.1万平方米。搬迁后，新大行的面积相当于大行当下交易大厅面积的三倍。^③如此一来，亳州必然成为国内中药材的集散航母，愈加当之无愧为四大药都之首。

然而，形象的建构过程并非一帆风顺。2003年“非典”时期，亳州就因假药贩卖被央视曝光而差点破相。当力图呈现的空间形象，和实际呈现的空间形象之间出现差异时，要保证象征资本的持续积聚，就必须进行弥合。在笔者看来，这种弥合不过是种表演。因为在切实的利益面前，弥合的方式不是进行伤筋动骨式的治疗，而是“擦脂抹粉”式的遮蔽。仍以查假、打假为例。非典后，亳州开展了官方语境下的史无前例的整顿。这次整顿确实是史无前例，因为据说，亳州中药材专业市场自古以来从没有停止运转过。然而非典后，大行关闭，所有场外市场也都关门歇业，而且时间长达一个月。这次整顿也确实是让药商们刻骨铭心。

^① 见亳州市政府关于呈报《安徽省亳州市中药材产业化示范区实施方案的通知》。

^② 同上。

^③ 见安徽省食品药品监督管理局网站：<http://www.ada.gov.cn/>。

因为药商停业一天，损失就成千上万。亳州正是要以亿元的经济损失为代价，来重树人们对亳州的信心，重树形象。不能说这次整顿没有效果，但是它的表演性就在于问题的解决并没有出现质的改变。之所以没有“质”的改变，是因为场外，这种制假售假的栖息地自身的主体地位并没有发生根本性改变。在国家面前，亳州是一个休戚与共的统一体。在亳州，药材是地方发展的安身立命之本，亳州全市有 100 多万人从事药品药材经营。^①药业带动了整个亳州第三产业的发展，例如住宿、餐饮、娱乐休闲等。虽不及牵一发动全身，但是药材行业的兴衰也势必会影响到其他行业的利润实现。亳州处于一个整个的利益链条之内。查假之所以演变成表演，就在于它出于自身利益的考虑，无法把市场盘的过死。于是，即使不是作为表演者直接参与表演，也是作为协助者间接参与表演。水至清则无鱼。这种情况下，国家不能在场，必须缺场。

场内忙于建构形象，弥合形象差异，积聚象征资本，场外只要“坐享其成”就可以了。声望这种象征资本一旦生成，无论场外还是场内，无论个体做没做过贡献，都可以享受由它带来的各种好处。谁对声望进行消费都不会减少其他人对它的消费；声望一旦被提供，也没有谁会被排除在对它消费之外。类似于奥尔森在《集体行动的逻辑》一书中旨在以“搭便车”理论试图揭示的道理一样，场外在搭场内的便车。也许区别在于奥尔森试图揭示的，是一个理性人在集体行动中的非理性。而场外所做的，却恰恰是一个“没理”的空间在集体行动中最理性的行为。

讨论与结语

历经多年的辛苦经营，亳州——这个当下，中国最大的中药材集散中心，终于成功的发展到了买全国、卖全国的格局。亳州药商们经常自豪的说：“买不到的药材来亳州管买到，卖不掉的药材在亳州管卖掉”；“有药材的地方，就有我们亳州人。”但是，所有这一切的获得，并非完全是出自一种自在演进的结果。在其中，除了政府角色，我们能看到的，还有很多空间与地方交互作用的身影。

空间是地方化的空间，不同地方，空间的特质也不同。例如，从历史上看，同是作为药都，亳州药市空间起于涡河水运的自然条件，而安国则是起于药王庙修建后引发的庙会影响。自 20 世纪 50 年代以来，由于涡河上游河南引黄淤灌，加之水土流失，致使涡河河道淤积严重。昔日条件已逝。亳州无法再上演帆樯林立构锁钥的辉煌。药市要想发展，必然会演化出其他的路数。因此，无论是出于自为式的生成，还是他为式的生成，空间都与地方特质都一脉相承。此外，作为一个物理空间，大行的设立对地方发展的最重要的贡献在于使其个体经营方面存在了场内、场外之分。亳州药市的个体经营一向以场外为主。然而，在中药行业集约化发展的今天，场外已然由“合理”转变为了“没理”，甚至可以说，由“合法”转变为了“非法”。那么，亳州药市要想进一步发展，必须名正言顺，合理合法。场内、场外之分，即能很好的解决这个问题。由此，合理合法的场内成为万众瞩目之地。场外这个主体只要搭场内的便车就可以了。

^① 同上。

由此，地方是对空间的建构和利用。地方因此也是空间化的地方。大行在政府的干预下，俨然变成了一个象征物。它可以因为象征资本的积聚，改变资本的流向，生成新的交易秩序。场内积聚象征资本，场外搭场内的便车，这即是亳州药都经济的运作逻辑。因而，和汪民安的表意相似：空间既是手段，又是目标。地方在创造了空间的同时，也受到空间的建构与规制。这就是空间与地方的辩证关系。^[32]空间与地方的互构，完全可以成为地方增强其在地性，以此回应全球化的一种“地方再造”手段。“通过对‘地方’的个性化塑造，来强化地方给予外界的印象，用阿帕杜莱(A.Appadurai)的话来说，此即是所谓‘地方性’的生产(production of locality)。”^[33]

经由空间与地方的互构，亳州药都地位得到了稳固发展。然而事情并非就这么简单。再多走一步，依据列斐伏尔“空间的实践”、“空间的表征”与“表征的空间”的表述，我们还可以从中看到一种列式所言的空间的生产。

从亳州市整体的空间方位上看，大行的三次搬迁是一个不断南移的过程。这同时也是亳州城市化不断推进，亳州市区范围不断扩大的过程。大行选址处，自然环境、公共设施建设等都有了质的改变。村庄变城市，良田建楼房。这些物质空间的建构，都是以那些享有话语权的精英群体的“空间的表征”为指导的结果，受其空间想象的规制，为其修正。然而，这种城市化的过程，也是对弱者进行不断驱赶的过程。失地农民丧失的不仅是土地，还有传统的生存方式，以及在这个空间格局中本该具有的位置。当然，一个城市的“空间的表征”总是以享有话语权的精英群体为主导。但是“专家”们的构想并不一定就能生产出理想的药市空间。面对场外市场一些屡禁不止的实际情况，地方政府只能默许。多种群体在参与空间表征的冲突。只是，在这种冲突中，弱者只能被动体验。他们被驱赶，被支配的事实，他们真实的生活样态，早已被空间的实践所掩盖。

所以，人们扎堆来此从事生意，是因为人们自以为来亳州能赚钱，自以为卖某种药材能赚钱。殊不知，他们都被卷入进了权力的关系中。空间一旦实现了自身的生产，就必然会规训人的身体，迫使人们去遵从。表面上，药市格局异彩纷呈，人们都是自己生活的主导。然而实际上，空间的生产不仅使个体各就各位，还决定了他的姿态。人们和空间的关系，在空间中的位置，都含有政治象征的意味。^[34]好在正如赵莉华在阐述列斐伏尔的思想时所说的：“在‘空间表征’的渗透和制约下，‘空间实践’常常体现为规约的空间行为，但不排除对规约的逾越，两种空间行为分别产生两种‘表征空间’：规约‘表征空间’和挑战性‘表征空间’。”^[35]因此，空间生产下的抗争也是值得我们进一步关注并给予探讨的。

作者简介：

傅琦，南京大学社会学院人类学研究所，在读博士研究生。

参考文献：

[1] (美)爱德华·苏贾，后现代地理学[M]，王文斌译，北京：商务印书馆，2007。

[2] Setha M. Low and Denise Lawrence-Zunigas.(2003) The Anthropology of Space and Place: Locating Culture (Blackwell Readers in Anthropology. Malden: Blackwell.

[3][7][8][9] 陆扬，空间和地方的后现代维度[J]. 学术研究，2009，(3)。

[4][12] Atkinson, David, Jackson Peter, Sibley David and Washbourne Neil. (2005) Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Concepts. New York: I.B. Tauris.

-
- [5] (英) 安东尼·吉登斯, 现代性的后果[M], 田禾译, 南京: 译林出版社, 2000.
- [6] 章仁彪、李春敏, 大卫·哈维的新马克思主义空间理论探析[J]. 福建论坛·人文社会科学版, 2010, (1).
- [10] 艾少伟、苗长虹, 从“地方空间”、“流动空间”到“行动者网络空间”: ANT 视角[J]. 人文地理, 2010, (2).
- [11] 庄春萍、张建新, 地方认同: 将“地方”纳入“自我”认同结构[N]. 中国社会科学报, 2012-04-18.
- [13] 转引自王晓磊, “社会空间”的概念界说与本质特征[J]. 理论与现代化, 2010, (1).
- [14] 司敏, “社会空间视角”: 当代城市社会学研究的新视角[J]. 社会, 2004, (5).
- [15][16] 吴飞, “空间实践”与诗意的抵抗——解读米歇尔·德塞图的日常生活实践理论[J]. 社会学研究, 2009, (2).
- [17][32][34] 汪民安, “空间生产的政治经济学”[J]. 国外理论动态, 2006, (1).
- [18][22][27] 亳州市志(1996版), 亳州市谯城区地方志编纂委员会编.
- [19][20][21] 亳州老城, 政协亳州市谯城区委员会编, 2005.
- [23] 李林艳, 关系、权力与市场: 中国房地产业的社会学研究[M], 北京: 社会科学文献出版社, 2008.
- [24] 亳州市志(1987—2000), 亳州市谯城区地方志编纂委员会编.
- [25] 王华, 空间的底边与底边的空间——对南京安德门民工就业市场的研究[J]. 江苏行政学院学报, 2011, (5).
- [28][29][33] 范可, “再地方化”与象征资本——一个闽南回族社区近年来的若干建筑表现[J]. 开放时代, 2005, (2).
- [30] 转引自何林军的博士论文, 意义与超越——西方象征理论研究, 复旦大学, 2004年.
- [31] 刘刻, 中国国家形象建构的空间维度[J]. 江苏行政学院学报, 2009, (2).
- [35] 赵莉华, 空间政治与“空间三一论”[J]. 社会科学家, 2011, (5).

The Folklore of the Sacred Forest in Okinawa, Japan

Meari HIRAI*

This paper is a report of the presentation did in Nanjing University, China, September 21th of 2012. Through the presentation, I would like to consider about the 3 points. First of all, “what is a forest?”, next, “what is a sacred forests”, and the most important point to note here is that “why are the forests thought to be sacred?”.

In the Southwest islands, of Japan, including *Amami*, *Okinawa*, *Miyako*, *Yaeyama* islands, there are close to a thousand ‘sacred forests’ where no one is allowed to enter, except the priestesses. These sacred forests are called ‘*Utaki*’. The *Utaki* are places which have dense and various trees. It is believed by local people that there are a number of deities living there. So the *Utak* is the house of deities: if someone enters it, they can not return safely. Usually, one village has more than one *Utak*, and communal rituals are performed to protect the sacred forests and deities, by local women priestesses. They pray through the rituals for happiness of the residents, or they remove negative things from the village, such as disease.

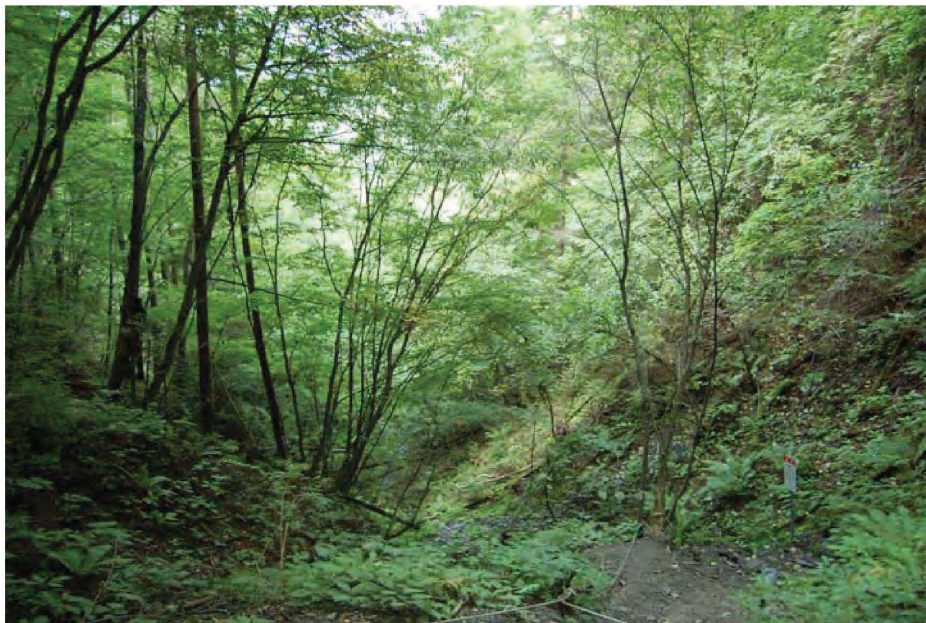


Plate 1: What is a forest?

Over the past few decades, a considerable number of studies have been conducted on *Utaki* of Southwest islands, about faith, deities, location and rituals. On the other hand, there has been no study that tried to answer the third question: why are the forests thought to be sacred? Therefore, I would like to consider as the sacred forest in the case of *Miyako* islands of *Okinawa*, Japan.

* JSPS research fellow.



Plate 2: The sacred forest in *Okinawa*

Firstly, I would like to start think about the forests. It will be different in Japan from China, but everyone has a similar image of forest. In October 20th, on 2011, I asked the questions that “what is a forest?” and “what image does ‘forest’ bring to your mind?” to students in my lectures. Most students replied, “ I have never thought about forests, too much”. Some students said, “it’s a comfortable, relaxing place”. On the other hand, some students said, “it’s dark, mysterious, and a little bit scary”, or “there are many trees.” It means, forests are consisted of many trees. Usually, it is just many trees.

Next, look up the word ‘forest’ in a Japanese folklore dictionary, it is described in two parts. First, it is “a place where trees grow” . Then more is “there are only a few instances when people influence or change the structure of virgin forests and effect its existence in Japan”. According to dictionary, all this means are shrine forest or sacred forest, because many trees are often over several hundred years old, continue to exist and these form the basis of the shrine forests, and sacred forests [Azio eds. 2000:705-706]. I asked my students, again, “what is the closest meaning of forests to you? ”, 100 students, 40% of them answered “shrine forests or sacred forests”.

Secondly, focus on the case of *Nishihara* village in *Miyako* islands, a part of *Okinawa*, Japan. *Okinawa* is located south of main island of Japan, and consists of more than 160 islands and has its own individual particular culture, such as languages, foods, rituals and deities.

Nishihara is situated in about three kilometers to the north of *Hirara*. The population of *Nishihara* consists of 494 men and 476 women, a total of 970 people (as of December 2011). They are mostly cane sugar farmers and who involved in the coastal fishing industry. In 1874, *Nishihara* was founded by migrates who came from other parts of *Miyako* islands, *Ikema* and *Sarahama* [Hirai 2009: 664].

In *Nishihara*, there are more than 10 sacred forests, it means there are 10 *Utaki*, and

communal rituals are performed to protect the sacred forests and deities, by local women priestesses. *The Utaki* is around residence.

There is a group of communal rituals known as the '*Nanamui*', which performs communal rituals in the village. When residents, especially women, reach a certain age, they have to join the *Nanamui* to become priestesses. As a general rule, women first become priestesses



Map1: The map of *Miyako* islands [Hirai 2009:665]

when they reach 46 years of age, and retire at 55 years old. During those 10 years, they perform the communal rituals more than 48 times a year, essentially, once or twice a week.

In modern hi-tech society, it is difficult to be a priestess. If they become a priestess, they must be able to perform the communal rituals, once or twice every week and their responsibility to deity matters always has to be the first priority without change. However, their life style is

changed. They have jobs, have to take care of their children and family. Recently, most people think “ why do we have to follow this old-fashioned habit?”. Therefore, it is hard to keep the *Nanamui*.

This presentation is about the sacred forests and the question is “Why are the forests thought to be sacred?” Firstly, there are trees which are many hundreds of years old, some other forest go back many centuries and it is believed that those old trees have supernatural powers. Secondly, during that time, many priestesses have looked after the sacred forests to sing the holy songs, to bring offering and to pray for the health and happiness of the residents, every time, they say the same prayers, every day, every week, every month, for over hundred years. Because of this, I think those forests have become sacred. Before, in Nishihara village, there were many hundreds priestesses, but now, there are only few priestesses, but they still continue to protect the sacred forests, to protect deities, by praying the same prayer, again and again.

References

- Meari Hirai. (2012) *Miyako no kamigami to seinarumori* (The Sacred Forests and Deities of Miyako islands). Thokyo: Shintensya.
- Meari Hirai. (2009) “Facing the Crisis of Nanamui: The case of Nishihara, Miyako Island.” *Proceedings of the 1st Next-Generation Global Workshop*: 663-674. Kyoto University Global COE Program for Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in 21st Century Asia.
- Azio Fukuta eds. (2000) *A Dictionary of Japanese Folklore the second volume*. Tokyo: Yoshikawakobunkan.

仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例

胡艳华 *

一、绪言

从传统到现代，中国农村正在发生深刻的变化。在传统社会，农民与国家的距离比较疏远，双方的互动比较间接和稀少，农村的各种共同体，如家族、村落，在很大程度上是自治的，甚至有“世外桃源”的存在；在现代农村，随着信息的流通与科技的发展，传统的“与世隔绝”的村落已经不复存在，国家与农民的关系基本上是命令与服从的模式^[1]。随着国家与农民关系的变化，那些习以为常的、在生活中给予我们自我认同感和安全感的风俗仪式也在不断地经历着变迁，丧葬仪式概莫能外。

对丧葬仪式的讨论一直是人类学家关注的主题之一。特纳（Victor Turner）曾以非洲赞比亚的田野资料为基础，描述了恩丹布人的出生和死亡仪式，并以此来分析当地社会的象征结构及语义学涵义，并提炼出阈限和反结构的概念，为理解非洲其他部落社会以及西方、印度等不同文化中的仪式现象提供了参考^[2]；格尔兹也曾研究了爪哇的葬仪，对处于急剧变迁中的爪哇东部小镇莫佐库托社区中的一个葬礼个案做出了极具特色的深描和精彩解释，讨论了统一的文化作用于异常的社会所产生的文化冲突现象^[3]；李亦园先生也曾从文化与社会因素的不协调产生的冲突来讨论华北农村的丧葬仪式，并将此看做近代中国文化变迁的特有模式^[4]。人类学家之所以对不同文化的葬仪感兴趣，除了一些涉及人类本质问题的基本思考之外，还与透过葬仪过程可窥及其社会整合程度有关，因此葬仪常与文化认同联系起来考虑。华琛（James Watson）曾以中华帝国晚期丧葬仪式的一致性结构为基础来讨论“中国人”的文化认同问题^[5]；另一位中国研究领域里杰出的人类学家孔迈隆（Myron Cohen）则把与葬仪紧密相连的“孝道”视为体现中国人认同的重要原则之一^[6]；范可也曾通过丧葬仪式来讨论海外华人文化认同的变迁^[7]。已有的研究都是在文化的框架下讨论葬仪，多侧重于对丧葬仪式结构及其象征意义本身的分析，很少涉及仪式变迁所导致的微观后果，而对仪式的分析最终总是要落实到社会心理的层面，因为仪式的象征意义只对人们的心理起作用^[8]。马林洛夫斯基就曾从功能主义的角度解释了丧葬仪式的心理抚慰功能——不但使得个人精神得到完整，同样也使整个社会得到完整^[9]。但用其来解释变迁中的丧葬仪式是有局限性的，因为仪式的变迁本身就打破了农民日常生活的连续性，丧葬仪式的传承性和稳定性受到冲击，不可避免的导致心理抚慰功能的弱化。我们知道，丧葬仪式对人们所具有的本体性价值是至关重要的，他反映了人们对生与死这类问题的思考，在某种意义上是人们与自己内心世界的对话，是一种宗教般的情感。由此本文所探讨的认同危机也是心理和文化意义上的，而不是个体身份意义上的，而农村丧葬仪式变迁所带来的社会后果是笔者想重点关注的。

二、仪式变迁之意识形态

今天我们可能正在见证着中国仪式结构的一个急剧转变，旧有的仪式秩序正被一个由社会主义意识形态所诱发的新的仪式秩序所取代^[10]。国家对仪式的处理在城市总是先行一步的，而且一直是顺风顺水的，就像在城市里推行火葬人们一直认为是理所当然的。尽管在城市里

*南京大学社会学院人类学研究所。

“火葬”已经是司空见惯的事情，但在我所调查的王村，土葬一直持续到本世纪。大约在 2000 年左右，王村开始推行“实行火葬，改革土葬”，当地村民称此为“殡葬改革”，在此之前没有火葬的先例。村干部解释原因是“上面下达了文件到村里”，由此火葬被定位“合法的”，而土葬被标明为“非法的”，至少从此以后“土葬是不合规矩的做法”。从文件摘录中我们可以看到“上面”这样做的目的：

“实行火葬，改革土葬，节约殡葬用地，革除丧葬陋俗，坚持文明、节俭办丧事。……各级人民政府应加强对殡葬管理工作的领导，动员群众，推行殡葬改革。各级民政部门负责本行政区域内的殡葬管理工作；各有关部门应当在其职责范围内做好殡葬管理工作。国家机关、社会团体、部队、企业事业单位、基层群众自治组织和公民都应当遵守殡葬管理规定。凡在火葬区内死亡的人员，除国家和本办法另有规定外，遗体一律实行火葬。非火葬区人员死于火葬区内的，应就地火化。禁止将火葬区遗体运到土葬区土葬；禁止将骨灰装入棺木再行土葬……”

在国家的层面，这种做法是合情合理的社会治理和整合的需要，由此可以创造出统一的有组织的社会秩序，并且有利于社会进步和文化革新。丧葬仪式的这种标准化建构是国家通过权力呈现统一文化并为其合法性立言的重要手段，这是一个文化同质化的过程。而将其运用到地方，我们会看到不同的场景。据了解，最初几年该村火葬的执行情况并不好，曾有村民为了逃避火葬，在家中老人过世后不举行葬礼，于半夜或凌晨偷偷埋葬的事情。此种“先斩后奏”的事情发生后，村干部也很无奈，一般只是象征性地去过问一下，因为当地村民很重视入土为安，特别忌讳重新埋葬，如果事后村干部处罚或者问责，当事人可能都做好与村干部“一拼到底”的想法，因此村干部多是“睁只眼闭只眼”。这种心照不宣的政策执行方式直到 2008 年才有所变化，原因是镇干部给各村施加了压力，遂该村以激励的政策推行：如果谁家老人过世后火葬，则给他们报销灵车费。随后，执行情况有所好转，但至今土葬并没有完全杜绝。在王村，农民是很在意“从土葬到火葬”这种结构上的变化的，因为这涉及个人对自己生命意义的感受和关于死亡仪式的象征意义，也就是意识形态的范畴。

对丧葬仪式的象征意义，不同的个体可以有不同的理解，但尽管有所不同，人们还会趋向产生相似的理解，尽管这种相似是化约性的：它不可能如同理解符号那么准确，但总具有某些共同性^[11]。丧葬仪式标准化过程中意识形态的第一个范畴，涉及的是生与死之间的抽象概念。中国人有一个强烈的信仰，就是今生（生）与来世（死）的延续，而传统丧葬仪式的其中一个主要目标，是在人死后的最初阶段，将尸体与魂魄维系在一起，人们相信两者在尸体移离社区仪式之前便分离的话，会带来灾难^[12]。在实施土葬的时候，村民认为尸体与魂魄是不会分离的，而火葬在村民的眼里意味着“烧”，表示“灰飞烟灭，什么也没有”，结果是“尸体没有了，魂魄也抓不住了”，这对当地许多老年人来说是一件让人感到恐惧的事情，他们是很难接受的。

中国人的意识形态中与死后世界有关的另一个主要特点，是相信一个人的社会地位，大致上不受死亡的影响。也就是说一个人生前的社会地位在死后会得到延续。在王村没有推行火葬的时候，这种认同是毋庸置疑的，但开始推行火葬以后事情发生了变化，这种变化表现在两方面。一是当地村民认为土葬是不会让死后的社会地位发生变化的，但“火化后身体都不存在了，哪里还有什么地位，生前是穷还是富死后都是孤魂野鬼”。二是王村在丧葬仪式做法上产生了差异。推行火葬以后，村民死后曾出现三种不同的丧葬形式——公开火葬、公开土葬、私下土葬，而这几种形式分别对应王村三种不同社会地位的人。其中“公开火葬”的

家庭都是村里的社会精英，如村干部、老师、医生、商人等村子里地位较高的家庭；“公开土葬”是村里社会地位最低下的家庭如孤寡老人、五保户、贫困户等；“私下土葬”则是村里处于中间阶层的人，如打工家庭、种田能手等。由此看来，丧葬仪式这种处理上的变化不仅使村民生前的社会地位得不到保障，而且村民生前的社会地位还影响了死亡后的丧葬形式，这是土葬的时候人们从来没有遭遇到的境况。

中国人意识形态中关于葬仪的另一个特征，就是生人与死者之间沟通交换的观点，有些人视之为所有特点中最重要的一项^[13]。大多数中国人都认为主导着生和死两个世界的是亲属关系，大家都相信死亡不会将血亲之间的关系终止。死亡也没有将中国人之间的互惠关系终止，而是把这种联系转变，并常常加以强化。比如死后除了隆重繁复的葬礼，还有死后三十五天的“五七纪念”、“一周年纪念”以及“月半（鬼节）的叫魂”等，一方面是生者对死者的怀念，另一方面也希望死者能保佑后世的子孙富贵平安。这些仪式动作都是生人与死者亲属关系的维系和互惠。对当地许多村民而言，土葬所保持的身体的完整是村民对死亡的“习惯性记忆”，死后保持身体的完整是为“再生”做准备，为死者保留全身也是传统死者与子孙保留联系的重要因素；火葬在当地人眼中意味着“灰飞烟灭，什么也没有”，因而破坏了死者身体的完整使得他们无法“投胎”，后人也很难去祭拜和怀念，更不用说去保佑后世子孙了。“说实话，在老人推进去烧的那一刻，我感觉一切都结束了，埋老人骨灰的时候我就觉得那不是自己的老人，因为身体都没有了墓是空的，一点都没有神圣和祭拜自己老人的想法，只是看到大家都在拜就跟着磕头，一把灰有什么好祭拜的，我还是觉得埋全身好，这样去祭拜的时候感觉自己说话老人能感应到，才能求他保佑！”由此看来，实施火葬以后，村民在生者与死者之间的沟通上出现了心理障碍。

意识形态会在一定程度上支持人们的行动，也就是说，意识形态和丧葬仪式的动作是密切相关的，当然也与文化认同相联系。正是丧葬仪式各元素的独特构成方式，生与死之间的关系和社会地位，组成了人们认可的仪式。仪式的变迁使得村民在意识形态上首先受到了冲击，相应的仪式动作也发生变化。

三、仪式变迁之处理仪式

中国仪式的结构是一个将意识形态、动作、程序、表演集合而成的紧密组合。所有与死亡相关的意识形态和仪式动作都假设生与死之间有一个持续的关系，这对创造一个统一的文化体系有着深远的影响。就动作的层面来说，在帝国晚期的整个中国，不论阶级、地位或物质环境，丧葬仪式只有微小的差异，这些动作可以说是最基本的中国丧葬仪式的基本结构^[14]。只要密封的棺木是在认可的形式下移离社区，死者的遗体便可以自由的按各自地方的习俗去处理尸体，而且这种习惯一直延续到“殡葬改革”。在此之后，王村对尸体处理仪式的唯一“合理动作”就是“火葬”，也由此确立了火葬的合法性。从田野调查来看，丧葬仪礼在近十年时间的涤荡和冲洗之下，并未完全标准化，相反由此给农民带来的种种境遇和认同危机一直存在。这里我们以王村“王老汉的生死之间”来描述社会变迁中葬仪的具体过程。

事情从该村王老汉的自杀说起。王老汉八十多岁，中等个子，是个很爱热闹的人。他的三个儿子都很孝敬，而且家庭条件也很不错，他为此很骄傲，逢人就谈他优越的现代生活。他的焦虑来源于几个好友相继去世，且都是火葬。据说他的好友生前都曾表示过对死后安葬形式的焦虑，都希望能土葬以保持身体的完整。王老汉在八十大寿之后的几年只要身体稍有不适就很紧张，遇到人就说：“最近会不行哒，吃不下也睡不着！”基本上每隔两天就会去找

儿子谈论死后安葬的问题。因为大儿子要上班，三儿子是村干部，可能都要带头实施火葬，王老汉一般会对他们说“我死后不要你们管”。相反会对二儿子说“我死后就埋到你们园子里，坚决不要火化，因为烧哒就什么都没有啦”。因为这种话题王老汉总是挂在嘴边，所以他身边的人并不在意，只是安慰他不要想这么多事情。2011年8月的一天，王老汉去世了，他是自杀而死的。他生前的好友唐老汉在他灵前说了一句“他终于解脱了”，这似乎是对王老汉生前对死后的紧张不安做了合理的解释。

王老汉的葬礼很隆重。家人对王老汉火葬的决定也印证了他身前的焦虑，因为他儿子村干部的身份决定了是不可能将王老汉偷偷土葬的，何况按照政策近两年火葬已经基本上代替了土葬。王村“公开的葬礼”（因为有私底下偷埋的先例，故将以此相对的葬礼做此称谓）都包括以下过程，即临终接气^[15]、洗面换衣^[16]、报丧入财^[17]、拜丧圆香^[18]、杀鼓哭丧^[19]、眼棺出殡^[20]、下葬圆坟^[21]。殡葬改革之前，王村祖辈所有的葬礼都是这样做的，这也深深镌刻在村民的集体记忆中；殡葬改革之后，私下土葬一般不举行公开的葬礼，但一家人简单的仪式还是有的，包括临终接气、洗面换衣、下葬圆坟；而公开的葬礼无论是火葬还是土葬都包括以上所有过程，但二者之间的不同主要是在“眼棺出殡、下葬圆坟”上，也就是说丧葬仪式的处理过程有差异，具体参见文后注释。

在过去，国家对丧葬仪式的标准化仅表现在统一的仪式结构上，而处理仪式的过程是摒除于丧葬仪式的标准组合之外的，这就给了不同地区和族群的文化展示提供了很大的空间。那是一个有弹性的仪式体系，所有自视为“中国人”的人，都可以从标准化的仪式结构中抽取元素，各自运用：他们既参与在一个一致的、有组织的文化之中，也能体现自己的地方和区域的特殊性。于是在中国丧葬的处理仪式上也曾看见千姿百态的场景。如福建、广东、台湾部分地区的“二次葬”^[22]；哈尼族丧葬用砖头在木棺前后围砌成半圆形，圆心留孔，棺盖的篾条穿孔而出通于坟外，再将其埋葬^[23]；安徽等地在将棺木抬离社区后会先“转棺”，即以棺材中心为圆心，以棺长为直径转动，然后土葬^[24]；而在四川边陲地区的汉人，会将死者的棺材安放在山边洞穴所构成的家族墓穴中，并不将其埋葬^[25]。当然也有很多地区是直接死者火葬的。尽管对死者的处理仪式不同，但这些风俗习惯全部被认为是“中国人”的风俗习惯。而当我们把丧葬的处理仪式也试图标准化之后，就极可能成为一个整合机制——将标准化的仪式结构添加于原来的仪式结构而形成一个相互重叠的情况，对于接受的过程就是我们在王村看到的，如上节所示的三种不同的处理场景。

在王村，有一个完整的公开土葬仪式是村民传统应对死亡的记忆，也由此认同自己是“王村人”，并且只要是王村人在丧葬仪式的处理上都是一致的，不同身份的人只有排场上的大小之分，丧葬仪式的结构和过程都是没有差异的。推行火葬后的现实是私下土葬就无法按该村传统完成整个葬礼，而公开的火葬尽管仪礼周全但是无法保持身体的完整，村民由此产生对葬仪形式选择的矛盾以及对火葬的恐惧。如果将死后到入土为安这个过程看做丧葬仪式的阈限，村民是希望看到仪式的转化作用，即跨过仪式的阈限，死者生前的社会地位将得到延续，但现实是火葬以后什么都没有。也就是说，火葬对当地人意味着生与死之间的阈限消失，处理仪式的变迁使得村民日常生活的连续性和前后一致性记忆受到冲击，死后不能保持身体的完整就无法“投胎”，仪式本身的意义被解构，当人们无法将即将到来的事物真正融入自己的生活时就会认为自己遇到了麻烦，正是这种现实无法调和的矛盾加重了村民的心理负担，处于认同危机状态。

四、从村民的丧葬话语看文化认同

与丧葬仪式这个议题有着密切关系的，是仪式的话语和认同。一般来说，所有仪式的结构和过程是否符合习俗，都是由观众去判断的，在过去大部分的村民以他们的行动来表明，最重要的观众是由邻居和亲属组成的一般性社区，也就是说，由社区去决定仪式形态和那些葬仪动作是合理的。当推行了火葬以后事情开始变化，在王村决定仪式动作是否合理遂成为国家政策和家庭社会地位共谋的结果，王村原有关于葬仪的一致性认同开始发生变化，人们已经无法用一致的葬仪来判断自己是王村人，透过葬仪窥见的只是一个人生前的社会地位，即便同为王村人在死后其社会地位能否延续也是不一致的。葬仪的共同意义被解构，也因此王村衍生了对葬仪的不同看法。

当推行火葬的国家政策在该村实施后，王村人对丧葬仪式的态度呈现出代际变化的特点。从访谈来看，当地很多六十岁以上的老人，即第一代人多与王老汉一样，生前都会找子女交代死后不能火葬，他们都认为死后要保持身体的完整，如果烧了就只有一把灰了，连个念想都没得；六十岁到四十岁之间的第二代人，基本上是持中立的态度，认为土葬要简单一些，但火葬也可以，主要是把火葬的成本降下来，出于经济利益上的考虑较多；四十岁以下的第三代人是有一种模糊的进步观的，对丧葬仪式的变化有一定的理解，无论是支持还是反对，都有自己合理的建议。村民的丧葬话语也支持了罗萨尔多对同代人记忆的分析，他曾运用同代人分析来研究菲律宾卢尊北部伊龙哥特人中的集体记忆，“同代人分析的出发点是，探寻一群人在多大范围内自己意识到他们作为群体的认同，而他们所面临的生活机遇则与老一辈和小一辈都截然不同。这种群体的形态，也就是其集体认同的形态，最初是基于对生活可能性的一种共同感觉，然后又基于对生活结果的共同知识或共同反思。”^[26]按正常的生命周期来看，第一代可能更接近面临死亡，他们更多是出于感情上的考虑，对传统丧葬形式的记忆根深蒂固，由此变化导致的存在性焦虑不言而喻；而第二代人是丧葬仪礼的主要操办者，他们记忆深刻的是仪式成本和过程，除了情的考虑还有理的纠结，如果将老人火葬就违背了生前的意愿，在传统意义上视为不孝，而土葬则违背了国家政策，处于传统与现代之间的他者总是处于左右为难的矛盾心理之中，而他者认同的可调适性成为必然。第三代人是现代仪式记忆的传承者，或许根本就没有去思考如何应对死亡的问题，葬仪在他们的记忆中是被动而模糊的。同代人记忆也造就了一个家庭中个体的困境，在传统的农业社会，人们关注的是如何与物质贫困做斗争，这是以“阶级团结”为集体目标的行动和思考的焦点；现代工业社会在一定程度上是一个风险社会，它将人们从社会纽带中抽离出来并通过不断涌涨的个体化浪潮而私人化，对事物感知和认同的方式也成为私人化的^[27]。传统家庭和制度化的应付恐惧和不安全感的方式失去了意义，孩子不再知道他们父母生活的环境，更不要说他们的祖父母了，而代际之间心理和文化上的互动也由此开始解构。自我认同的代际差异同样要求个体去处置恐惧和焦虑，这是现代性的一种剥夺，这种剥夺对于身处现实情境中的个体而言是无法控制的。当一个个体在他的现象世界的主要领域感受到一种无力感重压时，他常常感受到要么是被夺去他所有自主性的强制力所纠缠，要么是处在一种大动荡中为一种无助所缠绕^[25]。正是这种无助，造成了个人遭遇变迁后的过渡性危机。

生活在急速变化中的社会里，人们有时会有力不从心的感受，因为变迁并不总是依从于人类的期望或人们的控制。由于生前的社会地位影响丧葬形式，在王村开始形成一种反结构的文化认同。过去实行土葬的时候，丧葬仪式巩固了社会结构，也就是说死者生前的社会地位体系在死后并未受到挑战。现在的情况是生前有地位的家庭，死后必须火葬，意味着“什么

都没有，成为没有地位的孤魂野鬼”，葬仪的转化作用消失，死者一直处于一种无结构的状态，这是王村人所不希望看到的，由此产生焦虑和认同危机，尤其是家庭地位较高的老人表现得更为紧张，甚至开始羡慕那些生前社会地位低下的人。这从王老汉二儿子的话语中得到印证，“我们老人生前天天跟我说要埋的事情，我也没有太在意，只是说现在活得好好的，不要讲这些不吉利的话。……他现在过了，我们也很为难，谁叫我弟是村干部呢，要带头啊，必须顺应形势火葬。只是有点没按老人的想法搞感觉没有尽到孝道，所以尽量把丧事办得热闹一点，也算是心理安慰吧，我看还是他们（穷人）好，想埋就埋，什么也不怕！”；相反生前无地位的，死后可以“土葬”，能保持身体的完整，通过丧葬仪式有转化的期望和可能，他们开始期望通过丧葬仪式来提高生者的社会地位，这在以前是从来不会有的想法。我们从村民甲的话语中可以看到，“我们反正没有人管，生前也没有得到上面的什么好处，又不是有钱人，当然是选择土葬，这样过世的老人在地下也可以保佑我们后人运气好。不像以前有钱的人死了也有钱，现在有钱的人死了要烧，刚好我们有机会埋，这样可以求老人保佑我们多挣钱将来成为人上人”。私下埋葬本身就是一种反结构的丧葬仪式，“我们把老人偷偷埋也是没有办法，主要是不想和村干部直接对着干，毕竟自己在村子里也不是很差的人，上不上下不下也不知道怎么搞好，以前只要是我们村里的人，死后的搞法都一样，不用想那么多，哪像现在都不是一类人，要动这么多脑筋，老人坚持要土葬，所以我们只有这么办了，就是丧事办得太简单，可能有点对不起老人！”由于对丧葬的处理仪式凸显出的差异，在不同社会地位的人之间画了一条泾渭分明的鸿沟。

在王村社会地位影响了丧葬处理仪式的动作，生前的社会地位通过葬仪得到延续的情形发生了变化，“生与死”在社会地位上开始对立，由此形成一种反结构的认同，这种认同势必是混乱和脆弱的。正是这种有差异的认同在隔代人之间、不同社会地位之间形成了间隙和沟壑，而这是结构所必需的，因为没有间隙也就没有结构。但这种结构使得一个家庭，一个村庄中对同一事物的认同开始发生混乱，人们很难通过共同的仪式去产生同为王村人的认同，相反在多个世纪以来帮助王村人凝聚为一个文化的仪式结构，再没有意义了。

五、结语

如果有事物可以创造和维系一个一统的中国文化的话，那就是标准化的仪式了。所有与死亡相关的意识形态和仪式表演都假设生与死之间有一个持续的关系，这对创造一个统一的文化体系有着深远的影响。作为一个中国人，就要理解并且接受这样一个观点：中国社会有一套正确的、与人生周期相配合的仪式动作，其中婚礼和葬礼是最主要的人生过渡仪式，普通大众按照认可的仪式程序，投入文化整合的过程，在大多数情况下，普通大众的参与都是自愿的，没有受到国家权力机关的驱使。我们今天所谓的中国人，可以说是几百年来仪式标准化下的产物^[28]。正是通过推行标准化的仪式，国家才能将不同族群和地区的人整合成一个富有包容性的社会体系，如果没有国家官员（有意或无意）的策略，中国文化永远不能达到高度的一致性和连贯性。正如殡葬改革的初衷是促进社会整合，建构有组织的中国文化，在理论上是想节约土地保护环境，甚至也有减少丧葬成本的考虑。但在实际运作中，我们看到王村朴素的“保持身体完整”道德观并为改变，因而出现“不违背遗愿私下土葬”的事情，而“顺应形式公开火葬”则有违当地传统。丧葬仪式现有的变化都是切合政治环境的变化，以前只是排场不同，而仪式结构是同样的，仪式意义也没有变化，随着仪式结构的变迁，原有的仪式意义被解构，丧葬仪式彰显的不再是村民的文化认同，而是其社会地位上结构性的

不平等，这种不平等衍生出不一致的社会行动，相反更不利于农村社会的整合。

农村社会的变迁正在告诉我们，新农村建设不仅要关注农村经济的增长，农民生活水平的提高，还要关注农民的精神生活和他们对生命意义的看法。否则，任何一种农村改革和变迁都有可能成为专制，进而成为对弱小群体信仰及习惯的一种践踏。在这个充满变化的世界，村庄或许是农民想象的信心和力量的共同体，是他们的根，而无论死后的形式如何，他们只是想努力为自己创造一些可以寄托生命意义的东西。在这里并不是想评判丧葬仪式改革的对与错或好与坏，只是想表达仪式的改革和变迁要符合人们的习惯，而这个习惯就是村民已有的文化认同。可能的做法就是仍将处理仪式的部分摒除于丧葬仪式的标准组合之外，允许各民族和地区差异的文化表现。在仪式的标准化上构成一个可能的环境，在未来让国家机关、地方精英和农民去同意一个进行葬仪的恰当模式是我们值得期待的社会实践。

参考文献：

- [1] 高丙中，民间的仪式和国家的在场[J]，北京大学学报，2001年第1期。
- [2] 特纳著，黄剑波译，仪式过程：结构与反结构[M]，中国人民大学出版社，2006年版。
- [3] 格尔兹著，纳日碧力戈等译，文化的解释[M]，上海人民出版社，1999年版，第193页。
- [4] 李亦园，丧葬仪式与文化概念的冲突—记河南偃师县的一则丧事，载《宗教与神话》[M]，广西师范大学出版社，2004年9月第1版。
- [5] [10] [12] [13] [14] [22] [25] [28] 华琛（James L. Watson）. 中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性[J]. 历史人类学学刊（第一卷），2003年第2期。
- [6] Myron L. Cohen，2002，“Commodity Creation in Late Imperial China: Corporations, Shares, and Contracts in One Rural Community.” In David Nugent, ed., Locating Capitalism in Time and Space: Global Restructuring, Politics, and Identity，Stanford: Stanford University Press.
- [7] 范可，魂归何处[J]，读书，2007年第7期。
- [8] [11] 范可，灾难的仪式记忆与历史记忆[J]，中国农业大学学报，2011年第1期。
- [9] 马林洛夫斯基著，费孝通译，文化论[M]，北京：华夏出版社2002年第1版。
- [15] 临终接气。王老汉去世之际，他的三个女儿开始大哭，希望用响亮的哭声让他走得慢些。大儿媳立即买来六斤三两火纸，当地叫“落气纸”，放在一个“落气钵子”中，就是一个黄色的大瓷碗里面焚烧，目的是为了家里后人以后兴旺发达。同时，二儿媳给王老汉准备饭菜，预示着王老汉在阴间有吃有喝；三儿媳也准备一些饭菜放在大门口，同时用大板凳拦住，这些饭菜是为“差狗子（方言指阴间办事的人）”准备的，希望差狗子能对王老汉态度好一点，将死者慢点带入阴间。
- [16] 洗面换衣。为王老汉洗面换衣有专门的人，当地称她们为“收敛者”，从事此事的人多为四十岁以上女性。“收敛者”必须是家中两个老人都在世的人，单亲和离婚家庭不能考虑，据说的不吉利。王老汉的二儿子去请“收敛者”，到“收敛者”家门口就在门外磕头，请求“收敛者”去给死者洗面换衣。“收敛者”过来后，大儿子给“收敛者”下跪斟酒后，开始洗面换衣，给死者穿的衣服必须是新的，而且是单数，比如从上到下共穿三件、七件、九件等，希望死者在阴间过得好。
- [17] 报丧入财。报丧者为王老汉房族的叔伯弟兄，因为死者自己三代以内的子孙三天内不能进别人的家门，象征为死者减少罪过。洗面换衣后，由“抬重的人”将死者抬入棺材内放好，将亲子女的裤子放在王老汉脚头，意味着后代将来子孙满堂，同时把死者不穿的上衣背后撕一块下来，代表后世子女平安。放好后盖棺但不钉棺，将买好的花圈放在棺材旁边摆好。三儿子将家里的大镜子用黑布捂住，据说是不能让死者看到自己的影子，那样不吉利。

[18] 拜丧圆香。王老汉入棺后，棺材放在堂屋正中，由“阴阳先生”看好出殡日期后，就开始有亲朋过来拜丧。拜丧者在棺材前磕头并上一簇香，死者的儿子或者孙子在棺材左边跪拜回礼，表示为逝者减轻罪过。入棺后当天晚上十二点左右，和尚开始念经，逝者所有的孝子亲人手持燃香围着棺材转圈，此举即为园香，预示逝者在阴间少受罪，能够生活富足。

[19] 杀鼓哭丧。打丧鼓是从入棺开始一直到凌晨出殡前结束。由专门的守丧者从事，边打鼓边唱丧歌，唱的歌词多为“天也空，地也空，人在阳间一场空，人在阳间不如一根草，草死根还在，亡子一去永不来。”也有热闹的意思。天亮之前杀鼓，即停止打丧鼓，此时死者子女和至亲开始哭丧，哭丧的内容主要为回忆死者生前的辛苦劳作，以及把子女养大成人很不容易之类的主题。

[20] 眼棺出殡。凌晨六点早饭结束后，准备出殡。出殡前先眼棺，即将棺盖揭开，所有亲人围着棺材转圈同时看死者最后一眼，五分钟左右盖棺。眼棺结束后放鞭炮，将门外的大板凳都放倒，用两把扫帚将屋地面上的灰尘往外扫，扫地之人必须是家庭兴旺的人，意味着将家里的瘟气扫走。因为是火葬所以出殡后直接上灵车拖走，经过十字路口、过江过桥都要放鞭炮。只要经过的地方有人放鞭炮烧火纸，王老汉的子女就必须立即给别人磕头回礼。如果是土葬出殡后就直接下葬了，因为王老汉生前强烈要求用棺材，而火葬就要换掉棺材，灵车在大堤上无人无住户的地方将棺材放下换成水晶棺去火化，专门安排一个人在大堤上守护棺材，大约上午十一点左右火化结束。还是在大堤处将骨灰盒放入棺材，再上灵车。

[21] 下葬圆坟。下葬前找“阴阳先生”事先看好坟地，王老好的安葬之地在儿子的田地头，是经过阴阳先生鉴定的风水宝地。灵车在离坟山两公里左右时停下，由抬重的八个人将棺材再次抬下开始步行上坟山。此时坟坑已经按“阴阳先生”的要求大致挖好，开始挖坟时的第一锹土即开山土要讲吉利话，抬重的人到达坟坑后，放棺材要一次放正放稳，落棺后在棺盖上铺一层红布，这时所有的孝子贤孙都要从棺盖上走过，预示子孙后代红火发达、平安兴旺，此后盖土放鞭炮。新坟修整好后，所有在场的亲朋都要围着坟头绕圈，此举即为圆坟，同时把地上的土往坟头上扔，表示为王老汉划定边界和地盘，免得被别人侵犯。亡灵至此入土为安。

[23] 白永芳，丧葬仪式：生命的另一种延续——哈尼族丧葬个案调查[J]，中南民族大学学报，2009年第1期。

[24] 桂盈满，池州市贵池区晏塘镇丧葬习俗试探[J]，池州师专学报，2007年第1期。

[26] Rosaldo Renato. 1980, Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History. Stanford, Calif. Stanford University Press. P. 111.

[27] 乌尔里希·贝克，风险社会[M]，译林出版社，2004年7月第1版。

关于朱熹的社仓法：朱熹的哲学和他农村政策的关联

福谷 彬*

一、引言

宋代的哲学家中有很多同时也是政府官僚，他们通常重视现实政治和哲学境界两个方面，他们的哲学是以现实政治为依据，而非空论，而现实政治又是哲学的实践，而非工作。本稿主要想通过比较朱熹的社仓法和王安石的青苗法，以此考察他们在农村政策中所表现出来的思想。由于朱熹和王安石的思想对后世影响很大，而他们的农村政策也成为救荒政策的模范，因此笔者认为研究这两人的农村政策应该成为研究宋代士大夫的哲学和政策关联性的重要视角。在进入本文前，笔者首先想就王安石的青苗法和朱熹的社仓法进行简要地说明。

北宋王安石推行新法中有一项名为青苗法。他以《周礼》的记载为依据，排除旧法党的反对，在世时获得一定成效。然而在他死后，新法党的后继者将青苗法视为榨取人民的工具。北宋灭亡后，南宋人认为王安石新法为祸国殃民之法，因此废而不行，青苗法也由此消失。南宋孝宗时，朱熹倡言社仓法。朱熹虽对王安石的政策持批判态度，但对青苗法还是某种程度上给予了肯定。朱熹以青苗法为基础为作社仓法。

二、王安石的青苗法和朱熹的社仓法的区别

那么青苗法与社仓法区别何在呢？朱熹本人说明如下：“青苗者，其立法之本意固未爲不善也，但其给之也以金而不以穀，其处之也以县而不以乡，其职之也以官吏而不以乡人士君子，其行之也以聚敛亟疾之意而不以惨怛忠利之心。”（《晦庵集》卷七十九《婺州金华县社仓记》）

换言之，朱熹认为王安石的青苗法的失败原因主要如下有四。

第一、贷给农民的是钱而不是粮。

第二、设置社仓的地点是在城镇而不是在乡村。

第三、社仓管理者是官吏而不是乡人士君子。

第四、办社仓的宗旨是给国家创收而不是救济穷困。

整理以上所说的内容，青苗法和社仓法的差别如下，见表1。

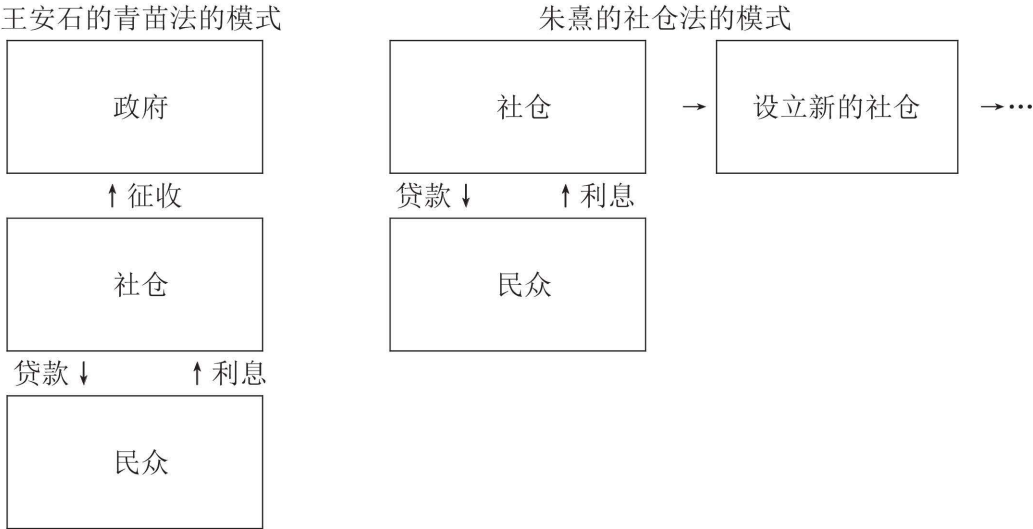
表1 青苗法和社仓发的比较的表

	青苗法	社仓法
借贷的东西	钱	粮
地点	城镇	乡村
责任者	官吏	乡里的士君子
目的	创收	救民

而且，青苗法和社仓发的运用方法和施行目的根本地不同。这个差别如下，见图1。

* 京都大学大学院文学研究科。

图1 青苗法和社仓法的运用图



通过整理青苗法和社仓法的特征的工作，我们看到两个政策的鲜明地反对的倾向。直率地说的话，青苗法是政府主体的制度，而社仓法是农村主体的制度，也可以说两个政策的差别是“官营”和“民营”的差别。所以我们可以把朱熹指摘的青苗法的问题看作政府主体的制度应该有的问题。那么，政府主体的制度应该有的问题是什么？

朱熹在推行社仓法的时候，他确实看到了青苗法弊病的要害。贷给农民钱或粮，表面上没有什么区别，实际上却不然。贷给农民钱是一般在春季，春季是粮价最高时。农民还贷款时却是秋季，秋季是收粮价最低时。所以如果规定贷息是十分之二，实际上超过此数。贷钱地点在城镇，离农民居住地远达数十里，农民为借款要跑一天路，增加了贷款成本。而另一方面，官吏管理也难免仗势欺人。

如此，政府主体的制度往往和农村的生活实质不适合。由此，朱熹在清楚认识王安石的青苗法弊病的基础上，提出了社仓法。朱熹的修改极其周密严谨，从理论上不容易指摘他政策的问题点，青苗法的一切问题似乎都被克服了。然而实际施行社仓法的时候，却出现了其他问题。朱熹的再传弟子王柏说明如下。

“昔文公朱先生创社仓之法，犹可以补王政之缺。一时则效者多，而皆不能得全其始终者，盖不知守其两言。其奏请固曰：以乡之有行义者主之，官司不得与。后人忽此语，而二病交相攻。及至于坏，哗然诋訾，无敢扶持”。（《鲁斋集》卷十三《题跋·跋里积约》）又说：“社仓、广惠有名无实、有害无利”。（《鲁斋集》卷十五《续杂著·皇极总图四》）

王柏分析了当时社仓的弊病，指出当时的社仓已经不是如朱熹所规定的以无官的乡人为主管。这个问题看来是运用上的问题，不是法律自身的问题。然而王柏也说到法律本身的问题如下：“领以县官，主以案吏，各乡又非有德望之人为官吏之所畏敬者，俯首听命，苟且逃责。”如此可知当时朱熹要求的贷米不贷钱的原则也已经被改变了：“昔之法也，先给以米，贷以米，敛亦以米。今也不然，敛以钱，科以米，若能薄增厥直，亦何患民之不乐输哉。价既不平，谷不时至，势必至于敷扰以抑勒，人情之所不堪，小民未受其利，中产先被其害。”甚至“又不以贷而以赇”。百姓无钱买，“积之既久，则化为浮埃腐土，反不如糟糠之鲜洁，

直不以人类待之矣。”有时虽用乡人主管，但“甘心任责者，率是豪霸之人，实时移易私用，空其封籒，及至检核，不过旋赂官吏”。出货时“例行敷抑，或增会价，或添斛面，或责以上色之米，或有数十里担夯之费，犹云可也，有产者惴惴然恐后日之不给钱而白敷米，如和买罗绢之类”。（《鲁斋集》卷七《社仓利害书》）

如上所述，南宋后期社仓已经完全形式化。官方虽表面上仍然打着朱熹的旗号，而实际的执行情况却已经与朱熹的社仓法完全不同。个中原因，笔者认为应当从朱熹社仓法本身寻找。如前所述，朱熹社仓法的第一特色是民间经营。社仓法的运用把肩负领导村民责任的领导者的存在作为前提。然而当时的普通农民并没有意愿成为这样的人。而另一方面，官吏却想趁机扩充自己的权利，由此社仓的“民营”的原则逐步变成了“官营”。

三、从对民众的观点来看王安石和朱熹的区别

1、王安石“经书是古代圣王之政的记载”的看法

如上，笔者考察了王安石和朱熹的农村政策的区别。下面，笔者将从两人的经书解释中考察两者的统治思想。

首先是王安石。王安石以《周礼》的记载为根据实施政治改革，这是非常有名的。

王安石在《周礼义序》中说：“维道之在政事……其官足以行法莫盛乎成周之时。其法可施於後世。盖其因习以崇之庚续以终之至於后世，無以复加，則豈特文武周公之力哉。犹四时之运阴阳绩而成寒暑非一日也。”王安石认为《周礼》是历代圣王文武周公等先王通过经验积累而成，已经达到了后世难以企及的高度，所以其中记载的内容也可施于现实社会。

王安石对《周礼》的特别重视与他对“民”的看法有着很大关系。在中国古代社会里，从政治等级上看，社会成员可以分为君、臣、民三大类，其中所谓民，是指与君、臣相对的处于社会等级最下层的广大庶民。王安石认为这个“民”怎样？在《周礼·天官·大宰》“以九两系邦国之民”一段中，王安石曾写道：“牧、长，皆君子也；师、儒，皆师也；自非君师，则内莫尊于宗，外莫贵于主；吏则治之而已，友则任之而已，薮则民利其财而已。……”这是通过牧、长等一套行政、教化官僚来实现对民众的控制，在这样严密的监管体系下，民众的一言一行都在政治的控制之下，自然不会出现混乱。王安石借解释《周礼》的形式，在注文中逐一说明了自己的理想政治制度。王安石对于民众的自治能力，基本上持批判的态度，因此他的政治改革的核心体现在制定新的制度和设立新的政府机关来管理民众。在五经之中，《周礼》只是制度之书，所以《周礼》对于王安石而言是最方便的经书。那么，朱熹的对于“民”的看法是怎样的呢？

2、朱熹的民本思想

朱熹尊崇四书，在四书中《孟子》有很多论述统治民众方法的语段。朱熹解释《孟子》的“民為貴，社稷次之，君為輕”一段说：“蓋國以民為本，社稷亦為民而立，而君之尊，又係於二者之存亡，故其輕重如此。”朱熹继承《孟子》的这一“民本思想”，认为国家的根本是人民。这一思想在下面的例子中更为鲜明地得到体现。

《论语·泰伯篇》中有“子曰：民可使由之，不可使知之。”一句，对此，我们可以解释为“可以让民众按照我们指引的道路走，不需要让他们知道为什么”。事实上，汉代和魏晋时代的古注的解释就是这样。然而，朱熹的解释却不同。他引用程伊川之言说道：“程子曰：圣人设教，非不欲人家喻而户晓也，然不能使之知，但能使之由之尔。若曰圣人不使民知，

則是后世朝四暮三之术也，岂圣人之心乎？”从现代来看，程伊川的这个解释带有一定的随意性，他的意思是“如果不让民众知道道理的话，就按照我们指引的道路走”。他认为让民众知道道理是第一，让民众服从命令是第二，同时他批判古注为“朝四暮三之术”。而朱熹采用了程伊川的这个解释。

回过头来再看社仓法，社仓的最大特色是“民营”。朱熹为了顺利实施社仓法，做了十四条的社仓规约。十四条社仓规约的内容都是社仓法的运用方法。他试图通过教民众这些社仓规约，让民众理解他的管理社仓的方法。可以说，这是“民可使知之”的具体实践。

如上可知，王安石认为人民只是支配的对象，征税的对象。而朱熹则认为人民是教化的对象而且是有自我决定权的主体。从这个角度来看，对民众不同认识，间接导致了“官营”和“民营”的农村政策的不同。

3、通过社仓法来看中国和日本交流

最后，笔者想就社仓法在日本的实施情况作简单介绍。

江户时代社仓法在日本很多地方被实施，特别在二宫尊德设立的“报德社”之中，取得了很大成绩。日本的民俗学树立者柳田国男在《时代和农政》之中，大书特书说明朱熹的社仓法对“产业组合”的成立的影响。“产业组合”是日本在明治时代中成立的同业公会，对日本产业的近代化具有很大影响。这些“产业组合”试图通过“自力更生”，在不依赖政府的帮助下建设村落。可说这些组织继承了朱熹社仓法的“民营”思想。

而另一方面，民国时期思想家梁漱溟平日敬爱二宫尊德，他从二宫尊德的“报德社”受到启发，曾提倡“村治”，领导“乡村建设运动”。

可以说日本受到朱熹社仓法的影响，设立“报德社”和“产业组合”；中国的梁漱溟受到二宫尊德的报德社的影响展开乡村建设运动。看一看社仓法的历史，就能发现近代日本和中国在提高民众的生活方面，相互给予的友好影响。

参考文献：

柳田国男，1910，《时代和农政》，聚精堂

李文海，夏明方主编，2003，《中国荒政全书》，北京古籍出版社

李祥俊，2000，《王安石学术思想研究》，北京師範大學出版社

汪圣铎，1995，《两宋财政史》，中华书局

張全明，1994，《社仓制与青苗法比较刍议》，《史学月刊》第一期

楠本正继，1962，《宋明时代儒学思想的研究》，广池学園出版部

济宁市煤炭开采的影响以及采煤区农民的抗争

李德营 *

一、引言：采煤塌陷的社会意涵

现代社会屹立于化石能源的基础之上，化石能源成为现代社会运行的命脉所在——经济运转、社会维系都仰赖于化石能源。从此意义而言，化石能源于人类有万般益处。然而人类对化石能源的利用却非有百利而无一害。相反，伴随化石能源开采与使用过程的是不胜枚举的环境、社会代价，本文所言采煤塌陷便是其中一例。因此，虽然化石能源的开采、使用存在着诸多问题，但基于化石能源对现代社会的突出作用，“牺牲”土地、以环境为代价，开采、利用化石能源也便成为现代社会的必然选择。以中国为例，作为煤炭储量相对丰富的国家，煤炭在中国的经济运行中具有举足轻重的作用¹。然而，煤炭开采对中国资源储藏区地貌的破坏同样也是显著的。据测算，从1949年至2002年底，全国采空塌陷面积超过70万公顷²。煤炭开采的影响不仅造成环境破坏，采煤塌陷区居民的生活也受此影响。近年来国内新闻媒体关于煤炭开采影响当地居民生活，造成社会不稳定状况³的频繁报道便是该话题在当前中国的展现。需要进一步指出的是，煤炭开采还涉及人类长久为之争执的话题——分配，这其中既包括资源的享有，也包括代价的承担，而从现代社会的逻辑出发农村则往往成为代价的承受地。

对煤炭开采进行上述解读之后，下文将以具体资料呈现济宁市采煤塌陷的社会意涵。

二、济宁市煤炭开采的双重影响

1、经济扩张中煤炭工业的推动作用

济宁市位于山东省南部，地处苏鲁豫皖四省接合部。近年来济宁市的经济呈现迅速扩张之势：以地区生产总值为例，2000年济宁市地区生产总值为556.26亿元，2008年则达到2122.16亿元，⁴不到十年的时间里，增加至原生产总值的3.8倍。

作为全国重点开发的煤炭基地之一，济宁市拥有丰富的煤炭资源。经勘探预测，全市煤储量为250亿吨，占山东省煤炭储量的50%⁵。近年来济宁市也占据了山东省煤炭开采量的半壁河山。济宁市经济的迅速扩张则与其煤炭资源密切相关。从2000年至2008年，济宁市地区生产总值中第二产业产值由242.56亿元增长至1183.49亿元。第二产业占地区生产总值的

* 南京大学社会学院。

¹ 2009年原煤占中国能源生产总量的77.3%，原油、天然气等所占比例均不到10%；而2009年能源消费总量中原煤所占比例达到70.4%。数据来源：中华人民共和国统计局网站

网址：<http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2009/indexch.htm>

² 李连济. 煤炭城市采空塌陷及经济转型[J]. 晋阳学刊. 2006(5)

³ 近年来对于采煤塌陷区纠纷乃至暴力事件多有报道，2010年9月《瞭望新闻周刊》的记者苏晓洲等人通过采访湖南、山西等省份的沉陷区，在其文章《警惕沉陷区“越陷越穷”》中更是写到“频繁发生、愈演愈烈的‘地陷’，使沉陷区群众成为最直接的受害者。”³并认为现在“‘沉陷户’上访层出不穷，‘沉陷区’已成敏感地带，矿区则坠入了“老板赚票子、群众倒房子、政府做‘孝子’的怪圈”。

⁴ 以上数据引自济宁市2008年统计年鉴

⁵ 数据资料引自济宁市政府网站<http://www.jining.gov.cn/col/col2615/index.html>

比重则由 2000 年的 43.6% 上升至 2008 年的 55.8%。⁶而济宁市第二产业产值乃至经济的迅猛增加很大程度上得益于其工业的快速发展。在此可引用官方资料中的话语加以证明：“工业经济占 GDP 的比重稳步提高，特别是 2000 年后，对经济增长的贡献份额大幅度增加，在国民经济的比重越来越大，已占据半壁江山……到 2007 年已达到 51.3%，比 2000 年提高 12.7 个百分点，比 1978 年提高 32.4 个百分点。”⁷

煤炭工业在济宁市工业产值中又占据了很大的比重，见表 1。

表 1 济宁市工业总产值中煤炭、化工、电力行业 2001 年至 2008 年所占比例⁸

	2001	2002	2003	2004	2005	2007	2008
煤炭	25.2	28.5	27.7	37.2	26.4	21.8	24.6
化工	5.8	5.2	4.2	4.8	6.0	8.2	8.7
电力	14.0	11.5	9.1	9.6	9.6	7.8	6.9

将表中与煤炭工业有关的煤炭、化工、电力行业纳入计算范围，则煤炭工业占工业总产值的比例一直高于三分之一。由此可见煤炭工业对于济宁市经济增长的推动作用。

2、煤炭开采引发的塌陷及受影响群体

济宁市煤炭工业对其经济扩张具有突出作用，然而济宁市煤炭开采的背后却是对地貌的破坏。从地质特点而言，济宁市潜水埋深浅，煤炭开采易导致地表下陷，地下水位上升，并形成积水区域。

截至 2004 年底，全市因采煤已经造成塌陷土地 107.02km²，其中绝产 77.8km²，而且目前仍以每年约 7km² 的速度塌陷。⁹而至 2007 年，济宁市因采煤塌陷土地则达到 191km²，绝产土地 120km²，并以每年 20km² 的速度递增。¹⁰从上述两组数据无疑可以发现济宁市采煤塌陷土地面积的增长速度在加快：2004 年预测速度为每年约 7km²，2007 年则变为每年 20km²，2004 年至 2007 年近三年的时间里，塌陷土地面积增加了近一倍之多。¹¹与枯燥、难以形成感官认识的的数据相比，新闻报道则更形象地展现了济宁市采煤塌陷的影响：2007 年，山东 70 个村庄的 10 万人将搬迁，为 2.4 亿吨煤炭让出地方……济宁城周边，煤矿越来越多。这个城市的煤炭储量，占了全省的一半……随着煤炭的大规模开采，全市将有 437 个村庄受到不同程度的影响，有 317 个需要搬迁，60 万人将因此搬家……济宁过去只有微山湖等少数湖泊，而现在，新的大湖正不断出现——平均每年产生近 3 万亩塌陷地。而在 1949—2000 年的 50 年里，山东全省土地塌陷的总和不过 37 万亩……这个城市的煤炭储量，占了全省的一半，目前聚集着 8 个煤矿集团。人们传说，倘若这些矿全部采完塌陷，济宁城将变成一座四面环水的

⁶ 上述数据引自济宁市 2008 年统计年鉴

⁷ 引自济宁市统计局、国家统计局济宁调查队编《济宁改革开放三十年统计资料》，40 页

⁸ 数据来源：济宁市 2008 年统计年鉴

⁹ 李文梅，张红日，覃志豪，公言杰. 济宁市采煤塌陷地状况与治理途径研究[J]. 山东科技大学学报. 2008:27(6)

¹⁰ 姬宗皓. 济宁地区煤炭塌陷区生态恢复与治理研究[J]. 山东国土资源. 2008:24(12)

¹¹ 需要注明的是对 2004、2007 年济宁市采煤塌陷面积从不同来源获得的数据资料存在出入，在一篇硕士论文中其作者称引用的历年采煤塌陷面积数据源于《济宁市矿产资源开发利用情况统计年报》，2004 塌陷面积为 129.7km²，2007 年为 181.514km²。然而笔者未能从政府网站中找到历年的《济宁市矿产资源开发利用情况年报》，同时也基于对前两篇论文作者身份的信任：一篇为南京大学硕士研究生，另一篇为济宁市国土资源局工作人员，而且济宁市国土资源局工作人员其论文中的数据与新闻报道中的数据一致（见人民日报，“山东济宁土地因煤而‘伤’：采煤造成塌陷达 35 万亩”网址：<http://env.people.com.cn/GB/11989110.html>）故而采用了这两组数据。但可以确定的是，无论采用哪组数据，济宁市采煤塌陷的速度在加快，既使后一组数据可信，三年的时间中，其面积也增加了一半左右。

孤岛。¹²

煤炭开采造成土地塌陷，由此也影响到“众多居民”的生活。然而，济宁市受煤炭开采影响的“众多居民”因自身资源分布以及现代社会的逻辑而呈现出了特定的群体倾向性：环境污染过程中，由于水、空气等的流动性，其危害往往遍及全体社会。但在济宁市的事例中，由于煤炭开采塌陷的可控制性——通过技术手段其影响范围可以控制在前期规划的地理范围内，因而，济宁市采煤塌陷的影响群体也往往局限于居住在选择性塌陷地理区域的人群。如果将土地塌陷视为煤炭开采的代价，那么在济宁市的案例中，这种代价也便被特定群体和区域所承受。

由于煤炭开采作用范围的地域局限性，其影响群体便也往往位于塌陷区及周边。据统计，受采煤塌陷影响面积最大的地类则为耕地。经预测，2015年耕地占总影响面积的74.50%，2020年为72.25%，城镇用地两年所占比例均不到2%，而如果将果园、林地等计算在内，耕地所占比例进一步加大，约占80%。¹³2008年济宁市耕地面积总量为60.1万公顷¹⁴，因而，以2008年耕地总面积为准，2015年预测影响耕地占总耕地面积的约三十分之一，2015年所占比例则达到二十分之一。

从群体而言，既然根据以上分析推定济宁市采煤塌陷影响更多的是市、镇中心之外的耕作区域，那么可以认为，其影响群体主要为农民，进而可以认定济宁市煤炭开采的代价更多的分配给了农民，农民更多的承担了经济扩张中的代价。

三、农民抗争的目标、结局

经济扩张中的前述代价多分配于农民群体，而作为对承担代价的补偿，补偿款对于塌陷区的农民而言具有十分重要的意义：丧失耕地意味着塌陷区农民失去了其生活最后的保障，因而对于耕地的补偿款在一定程度上扮演着农民生活保障的角色。但对农民而言具有重要意义的补偿款却往往难以全部到达农民手中，其到农民手中之时已“缩水”甚多，由此引发的纠纷也便时有发生，影响了农民的生活与农村社会的稳定。下文将以一个村庄的案例剖析济宁市采煤塌陷区农民抗争的根源及结局。

西程村位于济宁市北部的采煤塌陷区域。其村民的抗争起因于2009年初到达村委的一笔补偿款，这笔款项用于补偿西程村耕地之上的附着物。在大部分村民未知情的情况下，时任村支书、村主任、村会计等少数几个人确定补偿款分配标准为每位村民一万元，另外耕地之上的果树、建筑物按照相关标准分配。确定标准时仅召开过党支部会议，之后村民发现分配存在问题而与村、镇“干部”对质时，村“干部”以召开过党员会议为由，并将党员签字拿出。但根据参加会议的党员告知，会议中并未谈及分配标准，只是提及有笔补偿款到达村委，而当时签字仅写于一张白纸上，为此，部分党员在对质时曾去作证。村民拿补偿款时被告知“不要告诉别人”，突然得到一笔“横财”的村民开始便也未声张。但随后发现有部分村民买了汽车之后，一些村民开始怀疑。各种消息也随之传开：有村民打听到其它搬迁村庄其附着物补偿款为每亩18600元，煤矿集团是按土地面积进行补贴，而非建筑屋面积、果树数量等，当时进行的测量为政府组织的，煤矿集团并未进行测量；也有村民质疑某某地面种植

¹² 南方周末. 山东：“解放”煤炭. <http://www.infzm.com/content/7847>

¹³ 上述数据引自邓丽. 煤-粮复合区耕地保护问题研究——以济宁市为例[D]. 曲阜：曲阜师范大学，2010

¹⁴ 上述数据引自济宁市2008年统计年鉴

的果树很少，却得到了大笔补偿款，而其与“村干部”关系非同一般。村民也即于2009年上半年开始去陵城镇、曲阜市、济南乃至北京上访。上访中，村民认为陵城镇政府工作人员也存在着侵吞补偿款的行为。在一次次上访未果后，终于在2010年11月12日，原会计、原支部委员被曲阜市人民法院以贪污罪判处有期徒刑三年、缓刑四年；2011年5月25日，原支部书记、原村委会主任被曲阜市人民法院一审以职务侵占罪分别判处有期徒刑两年零六个月、一年零两个月。而“曲阜市处理西程村信访问题指挥部”称从多人处收缴的102.712889万元案款已上缴国库。行文至此，或许可以认为村民的抗争取得成功。然而，从学术考察而言村民的抗争称得上成功吗？

首先从结果而言（当然现有的处罚未必是最终结果，在前述判刑和收缴结果出来之后，村民对之几乎完全不认同，访谈中有部分村民表示要继续上访，而表示不再上访的村民多是已经绝望，对多级政府均失去信心），看似村民的上访取得了成功，但借用村民的语言，这种结果只是“走过场”。四名“村干部”被判刑，而上访的几位代表也锒铛入狱，且其判刑期限长于四位“村干部”。对于补偿款，村民则始终没有“讨回”：收缴的一百多万补偿款已上缴国库。而且政府人员在与村民的“谈话”中力劝村民“不要再上访了，有什么话咱在‘家里’说，在外面影响咱曲阜形象，你们再上访那些钱也不会给你们，拿回来也要上缴国库”。从补偿款的数额而言，根据村民收集的数据资料，“下落不明”的补偿款要远远大于这一数字，保守估计在两千万以上¹⁵。更重要的在于，西程村民虽“讨回了部分公道”，但其影响仅限于事件本身，而对事情的根源——采煤塌陷土地赔偿机制、行政体制等（下文将细述）未产生任何影响，并未形成超越事件之外的制度性改变。

西程村民抗争未形成制度性影响与其诉求的目标有关。张玉林在《环境抗争的中国经验》（以下简称张文）中对环境抗争的方式及结局的成、败进行了分析¹⁶。作为环境变迁下的抗争，西程村民的抗争与张文分析的不同之处在于，从严格意义讲其抗争不能称之为环境抗争。因为环境抗争一般会因环境受损、身体健康遭受威胁而发生，并诉求环境的恢复，但在西程村民的抗争中并未对环境恢复进行诉求，其诉求的目标仅在于“讨回”补偿款，可以说环境变迁只是抗争发生的背景，因此从严格意义而言不能称之为环境抗争。村民诉求中并未提及耕地恢复、环境治理，从与已经塌陷村庄村民的访谈中，也可以发现这一点。当然，这里无意批判中国农民缺乏环境意识，现代文明所造成的采煤塌陷区的环境变迁是隐秘的，如果不从文明史的角度看待，很难将其看作环境问题。而且土地塌陷被征用后，其使用权也发生变更，不再归于村民。根据“谁复垦，谁受益”的原则，面对复杂的塌陷区，村民又无力承担复垦费用。因此利益不在此，抗争的目标也不在此。

抗争的结局还与涉入事件的主体相关。本案例中村民所使用的抗争方式与中国农民的一般抗争方式相同——上访，但不同之处在于所涉及的四个主体——政府、企业、“村干部”、村民。通常情况下村民的上访仅涉及除村民之外三个主体中的一个或两个。西程村民所接受的补偿款源于煤矿集团的地面附着物赔偿，而村民认为政府工作人员、“村干部”均有侵占补偿款的行为。因此，本案例中涉及以上四个主体。也正是因为本例中其它三个主体的涉入进

¹⁵ 对于补偿款的总额仍无法查实，但这两千万是根据政府人员与村民对质时所说的总额计算出来的，政府人员说补偿款总额为四千多万，村民根据每人已发放一万计算，已发放金额为两千多万，差额为两千多左右。对于果园、建筑物的赔偿上访村民不认同，认为煤矿支付标准是以土地面积计算，因而附着物的补偿款应全体村民平均分配

¹⁶ 张玉林. 环境抗争的中国经验[J]. 学海. 2010

而导致了抗争的失败。

从一般组织理论而言，强有力的凝聚力，明确而统一的目标无疑是组织成功的保障。然而，伴随着西程村民集体上访的却始终是低度的组织化。根据访谈了解到，村民上访的过程中经常是与自己关系亲密的人员一起上访，虽然一同前去，但会分成三三两两的小群体。而且村庄内部也已分成不同的利益群体。在控诉时任“村干部”、“镇领导”侵占补偿款中，不同利益群体的目标是一致的，然而，一旦自己利益群体的人员“做村干部”时，上访的热情和行动便会减弱。调查中正值村委换届，有曾经上访的人员现“进入村委”，上访对其而言也便成为往事。从组织理论而言，上访群体松散的组织性无法对其成员形成约束，也便无法形成强有力的行动，上访中表现出的更多是个体性行为。一旦个体目标达成，其上访行为也即结束。同时，由于无约束性，上访群体的成员经常因为“私事”而发生变更。据村民告知，上访成员最多时曾达到一百多人，少时仅有二十多人。然而，高度的组织性却面临着另一种“尴尬”的局面：在当前中国的政治制度下，高度的组织性容易成为公共权力打击的对象。事实上，西程村民上访的过程中曾出现几位“上访代表”，然而随着“上访代表”被抓捕，也便没人愿意做“上访代表”组织上访，村民对于“代表”一词也讳莫如深。

张文谈到环境抗争中分裂和孤立无援的村庄面对的是高度统一的企业，在西程村的案例中，村民抗争的对象也是高度统一的组织体，但该组织体并非企业，而是“村委”与地方政府。在与上访村民的访谈中，村民表示其上访多次遭到地方政府、“村委”的拦截。松散的村民确实难以抗衡拥有丰富资源的公共权力，然而，令人惊异的在于，作为公共权力机构，拦截中动用的却是“身着迷彩服”的黑势力以及招募的保安。本应“与己无关”的市、镇政府“热心”参与拦截村民上访，除了“面子”问题，恐怕只能以其自身利益也牵涉其中作解。根据山东省政府以及地方政府相关规定，济宁市政府作为采煤塌陷区村民的受托人与企业协商并签订协议。补偿款则由企业支付于地方政府后逐级“下拨”至村委，再由村委分配到每位村民手中。因而，本应与事无涉、担当仲裁角色的公共权力由此被赋予参与事件过程的权力，公共权力侵占补偿款也便成为可能。对此，曾有关于镇政府无故截留 15% 补偿款的报道¹⁷。而西程村的补偿款除遭受镇政府截留外，还面临着自治机构——“村委”的再分配。从前文的叙述中可以发现，村民对于补偿款总额、分配等始终不知情，只能通过自己的渠道“打听”。而村委也正是在村民不知情的状况下操纵了补偿款的支付。首先从支付的标准而言，村委会制定的赔偿标准为每人一万元，耕地中的果树、房屋分别以数量、面积计算。在补偿款支付的前期也确实有人员对二者进行测量。但村民通过“关系”从煤矿集团了解到其赔偿标准为根据土地面积进行赔偿，并从已搬迁村庄“打听”到其土地附着物补偿为每亩 18600 元。前期对果树、房屋的测量，是由村委与政府组织，而非煤矿集团。而测量的结果则又是村民不知情之处：访谈中村民提到在测量完毕时，村委、政府要求村民立即将耕地之上的果树、房屋移除、拆毁。由此公布果树数量、房屋面积之时，村民也只能臆测而无证据可言。以上信息均是村民在问题发生之后、上访过程中才逐渐了解、意识到，直至补偿款分配完毕之后的一段时间内村民始终不知情。正是在村民不知情的状况下，通过上述分配标准，村委也才得以采用虚报、回扣等方式而将补偿款占为己有。

如果说侵占补偿款的过程中，村委、政府等公共权力使用的仅是技术性手段，那么在村

¹⁷ 该报道为中央电视台《焦点访谈》7 月 14 日播出的节目，视频网址：
<http://news.cntv.cn/china/20100714/103833.shtml>

民上访、反映问题的过程中则充满了暴力与强制性行为。事件伊始，村支书亲兄弟因举报西程村账目而腿被打残。去北京上访过程中，村民则多次被“劝回”。访谈中村民言到一次上访中，刚到北京的第一个晚上他们便被一群“身穿迷彩服”和保安衣服的人员“驾到大巴车上”，被拉回曲阜后汽车停靠在公路边。接近24小时后，村民才重获行动自由。据一位村民说其在“被驾到汽车的过程中，看到曲阜市政府中一位高官露过面，在认准村民后消失”。而由于公共权力的拦截，村民经常不得不改变上访路线，绕道而行：地靠京沪铁路，邻近鲁西南交通枢纽兖州，村民乘坐火车前往北京应十分方便，但由于拦截，村民不得不绕道济宁市的梁山县等地并小股散落而行。如果勉强说政府“接回”上访者动用的是“合法的”手段，那么村委的行动则彻头彻尾的与黑势力相关。贺雪峰等学者已有关于乡村社会中“黑恶势力跟进”的论述，依笔者对于附近几个村庄的了解，“村干部”与黑势力之间存在着密切关联，而村民在其上访材料中对此也有控诉。当然不能就此推论济宁市所有乡村存在“黑势力的跟进”，但毫无疑问公共权力所拥有的资源以及可以运用的技术手段是村民无法比拟的，村民面对的是拥有明确目标，并可以为此动用“一切可能手段”的组织体。“一切手段”除运用上述非正式权力外，还包括政府掌控下的公共权力的使用：公、检、法作为农民抗争中最经常出现的公共权力机构，在西程村的案例中，四位“上访代表”则以聚众冲击国家机关罪被逮捕入狱，更耐人寻味的在于，法院开庭审判时山东省以关注民生为主的某省级新闻媒体对此曾有报道，而事件伊始，西程村民试图联系该媒体以获得舆论关注时却不见其有任何回应；另一公共权力的使用可见于西程村民前往曲阜市政府上访期间，因此原因，村庄与县城之间的公交汽车被停运数天。分裂、低组织程度、更多表现为个体性行为的上访群体与统一、高度组织化、拥有丰富资源和手段的公共权力相抗争所展现的画面或许仅可以用“悲壮”形容。

工业污染引起的环境抗争中，村民抗争的直接对象多为企业，但在济宁市村民的抗争中，企业与村民却无直接的冲突。与山西“改制”之前的私人开采不同，长期以来，济宁市煤炭开采企业多为国有大型煤矿集团，资金雄厚、管理完善等原因也使得其赔偿一直按照相关规定执行。每亩18600元的补偿款对于济宁市农民而言已经是“巨款”，因此村民对于煤矿集团也无太大“怨言”¹⁸。然而，无太大“怨言”并非企业与案例中的抗争无关，相反，赔偿过程中企业的行为助长了侵占补偿款发生的可能。从与村民谈话中了解到，赔偿伊始，煤矿集团并未将赔偿数额以及赔偿标准告知村民。事件发生之后，村民主动向煤矿集团询问补偿款并想获得数据资料时，村民所遭遇的却是冷漠。通过种种“个人关系”，村民才得到煤矿集团支付补偿款的数据资料。而企业的冷漠则与现存土地征收、补偿制度有关：塌陷区土地为征用土地，企业面对的对象是政府而非村民，按相关补偿规定企业则已将补偿款支付于政府。借用访谈中一位村民的话，企业的逻辑是“企业给政府钱，而政府就负责将村民迁出去，钱如何分配与企业无关，只要政府把人迁出去就行”。企业的不合作、村民与公共权力机构力量对比的失衡，由此，抗争的结果也便是可以预料的。

¹⁸ 从已有研究而言，虽然赔偿标准有待商榷，但由于本文关注点在于“企业-村民”是否存在冲突，故在此不再讨论

四、结论与讨论

现代文明所造就的“大转型”中，农村担当了现代文明“后院”¹⁹的角色。从现代文明的眼光来看，相比于城市，“传统农村”的水、土地、空气是低价值的，“传统农村”也便面临着两种命运：要么转化为城市的一部分，要么成为城市的“后院”。在此逻辑下，中国农村面临的环境问题不仅仅局限于工业污染，如采煤塌陷等具有隐匿性的环境事件同样展现于农村的舞台上，中国农村环境正在经历着一场悄无声息的变革，而工业污染仅是当下问题的突出表现。

相比于煤炭对济宁市、山东省乃至中国社会的“巨大价值”，济宁市农村及其耕地的价值是微不足道的，“村庄、耕地需为煤炭让路”。因而煤炭开采的代价向农村地区聚集。采煤塌陷补偿款从一定意义上弥补了农民承担的代价，但在中国当前的行政体制与赔偿机制下，补偿款却容易被公共权力侵蚀，相关主体力量对比的失衡也预示了济宁市农民抗争的结局。

通过对济宁市农民抗争的考察可以发现，相比于一般性抗争，其相关主体则包括了企业、政府、“村干部”和村民，这与环境抗争中存在的主体相似。但其与环境抗争又存在不同之处：首先，由于采煤塌陷所造成环境问题的隐匿性，村民抗争的目标在于补偿款，并不涉及环境，因此从严格意义而言，村民的抗争不能称之为环境抗争；其次，村民抗争的对象为政府与“村干部”，而非环境抗争中常见的对象——企业和政府，其中政府的涉入则与现有土地征收和补偿制度有关——现有制度规定土地征收与补偿款的支付需经过政府部门。所以，村民抗争面对的首要问题是公共权力对补偿款的侵占，并非企业污染造成的身体和环境危害，而面对拥有丰富资源的公共权力，村民抗争的结局便也可以预料。因此，济宁市采煤塌陷区农民抗争的目标及结局与现存土地征收、补偿制度相关，致使政府涉入的相关规定决定了抗争的特点与进展。

参考文献：

- 邓丽，2010，《煤-粮复合区耕地保护问题研究——以济宁市为例》，曲阜：曲阜师范大学
- 冯启言、刘桂建，2002，《兖州煤田矸石中的微量有害元素及其对土壤环境的影响》，《中国矿业》第1期
- 顾金土，2006，《乡村工业污染的社会机制分析》，北京：中国社会科学院
- 洪大用，2001，《当代中国环境公平问题的三种表现》，《江苏社会科学》第3期
- 姬宗皓，2008，《济宁地区煤炭塌陷区生态恢复与治理研究》，《山东国土资源》第12期
- 晋海，2009，《走向城乡环境正义——以法治变革为视角》，《法学杂志》第10期
- 李晶、胡振琪、李立平，2008，《中国典型市域煤粮复合区耕地损毁及其影响》，《辽宁工程技术大学学报（自然科学版）》第1期

¹⁹ “后院”这里有两重含义：一是农作物的生产基地，二是代价的堆放地

- 李连济, 2006, 《煤炭城市采空塌陷及经济转型》, 《晋阳学刊》第 5 期
- 李清春、姚春梅、杨全城, 2005 《济宁、枣庄地区煤矿矿坑水农灌对土壤环境的污染分析》, 《山东煤炭科技》第 3 期
- 刘红侠、王小英、韩宝平, 2004, 《兖州矿业集团鲍店矿区土壤重金属污染评价》, 《能源环境保护》第 2 期
- 刘敬龙, 2009, 《平原采煤塌陷区生态治理研究——以济宁市为例》, 青岛: 青岛大学
- 刘俊丽, 2009, 《污染转嫁背景下农村环境保护的新思路》, 兰州: 兰州大学
- 毛汉英、方创琳, 1998, 《兖滕两淮地区采煤塌陷地的类型与综合开发生态模式》, 《生态学报》第 5 期
- 孙岩, 2006, 《济宁市采煤塌陷区的生态恢复与治理研究》, 济南: 山东大学
- 王国平, 2009 《中国农村环境的生态悖论现象与导因》, 《求索》第 4 期
- 王颀、樊平、陈光金、王晓毅, 2007, 《多维视角下的农民问题》, 南京: 江苏人民出版社
- 王岩, 2010, 《济宁市采煤塌陷地的治理问题研究》, 济南: 山东大学
- 袁记平, 2011, 《抗争与赋权: 对一起农村矿山水污染事件的社会学解读》, 《井冈山大学学报》第 2 期
- 约翰·汉尼根, 2009, 环境社会学 (第二版, 洪大用等译), 北京: 中国人民大学出版社
- 曾鸣, 谢淑娟, 2007, 《我国农业生态环境恶化的制度成因探析》, 《广东社会科学》第 4 期
- 张静, 2006, 《现代公共规则与乡村社会》, 上海: 上海书店出版社
- 张玉林, ——2006, 《政经一体化开发机制与中国农村的环境冲突》, 《探索与争鸣》第 5 期
——2010, 《中国的环境战争与农村社会——以山西省为中心》, 梁治平编, 转型期的社会公正: 问题与前景. 北京: 三联书店,
- 张玉林、顾金土, 2003, 《环境污染背景下的“三农问题”》, 《战略与管理》第 3 期

ワークショップを終えて

今回の「2012 年度京都大学・南京大学社会学・人類学ワークショップ」は 2011 年度に引き続き、南京大学で行われた二度目の学術交流である。参加した日中 8 名の若手研究者は歴史学、哲学、地理学、社会学、人類学など各分野の知識を総合して、素晴らしい研究成果を報告した。また、南京大学社会学部の張玉林教授、朱安新准教授、人類学研究所の范可教授、楊徳勸准教授、褚建芳准教授、楊渝東助教にもご参加いただき、各報告についてのコメントなどをお寄せいただけた。この「ワークショップを終えて」では、まず報告後の質疑応答の部分をまとめておきたい。

まず、中山大將氏の「移民/植民研究から＜跨境＞研究へーサハリン島から見た北東アジア」についてであるが、今回の報告では、中山氏は「跨境」という概念を提示した。日本の戦後における人口移動研究における問題を分析した上で、移動を伴わない越境を跨境と定義し、サハリン残留日本人が跨境者の典型例と述べた。楊渝東先生は報告後、「北東アジア」について質問した。それに対する中山氏の回答は以下の通りである。「私が北東アジアという時、主にロシア極東、中国東北部、日本の北海道、そしてロシアのサハリンを中心に考えている。なぜかという、そこは移住者が近代的な社会を作った地域であり、もともとの伝統的な社会が発展した地域とは状況が異なっているからである。この意味において、私は北東アジアという概念を地理区分として使っている。」

次に、櫻田涼子氏の「南洋華僑における知識と華字紙の役割について」と王華氏の「麦粒から青菜までー江蘇省永忠村の社会変遷ー」、傅琦氏の「ローカライズする空間ー大行と亳州の相互構築ー」という三つの報告について、楊徳勸准教授は現代人類学研究における不可避な視点、即ちマス・メディアの視点から着目している点で共通していると評した。櫻田氏は南洋華僑を通して、現地の華僑がどのように自分の文化とアイデンティティを維持し広げたのかを論じた。また王華氏は村のラジオを巡る状況の変化から、社会変化のより深い原因を探究した。傅琦氏は直接メディアを対象としていないが、亳州という薬材市場の事例を通して空間存在の表象的な意味を提示した。

福谷彬氏の「朱熹の社倉法についてー朱熹の哲学及びその農村政策との関連ー」と李徳営氏の「済寧市石炭採掘の影響および採炭区農民の抗争」については、研究対象時期が異なるが、宋代から今日までの中国社会に一貫して存在している問題、すなわち官民の関係の問題を明示したと楊徳勸准教授がコメントした。

平井芽阿里氏の報告「聖なる森の民俗学ー沖縄を事例としてー」に対して、朱安新先生は、「中国には、このような聖なる森に対する信仰のようなものがないため、大変興味深い。あなたの発表では、ただの森が聖なる空間になるのは、祈願を行うからだという説明だが、もっと具体的に聞かせて欲しい。」と質問を寄せた。それに対して、平井氏の回答は「ただの森、言い換えれば人工的に管理された森が、聖なる森として、神々のすまう森と化すのは、何年も、何十年も、あるいは何百年もの"祈りの蓄積"にあるのではないかと考えている。

神々の前では、同じ祈願を同じ形式で、昔と同じように行わなければならないといったような、変化をタブーとする考え方が常に働いている。このような考えを背景とし、祈りという行為を同じように繰り返す事によって、祈りが蓄積された森としての聖なる森となるのではと考えている。」というものであった。

最後に、胡艶華氏の「儀式の変遷とアイデンティティ危機—湖北王村葬送儀礼を例として—」については、土葬から火葬への儀式の変遷についての研究がまだ少ないので、その変遷過程の分析から何が提起され得るのか大変興味深く、非常に研究価値があると楊徳叡先生が評価した。

以上が今回のワークショップの質疑応答の概要である。

南京大学を卒業し、現在は京都大学に在籍する一学徒として、私は「京都大学・南京大学社会学人類学ワークショップ」に関わりながら人生の重要な時期を過ごしてきた。中山氏と福谷氏が序言で述べたように、今回のワークショップが計画通りに行われたこと自体にすでに大きな意義がある。最後に、南京大学側がインターネット上に掲載した今回のワークショップ開催についての記事から一文を引用して、拙文を結びたい。

国格信仰需堅守、思想交流無止境

*(国家の体面や尊厳は堅守すべきだが、思想交流はとどまるところを知らない) **

来年の開催を心から期待している。

2012年12月1日

巫覡 京都にて

* <http://sociology.nju.edu.cn/index.php?module=news&action=detail&id=444>。

尾声

此次的 2012 年度“南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛”是继 2011 年度之后，第二次于南京大学召开的学术交流。与会的八位博士综合了历史学、哲学、地理学、社会学、人类学等各门学科的知识，为我们呈现了一次丰盛的知识大宴。在此次的论坛上，南京大学社会学专业张玉林老师、朱安新老师以及人类学专业范可老师、杨德睿老师、褚建芳老师、杨渝东老师亲临现场，为我们进行了精彩点评。在尾声部分，我们想就现场提问部分进行一下小结。

首先关于中山大将博士的《从移民—殖民研究到“跨境”研究：从萨哈林岛看东北亚》报告。报告中，中山博士提出了“跨境”这一概念。在总结了日本战后人口移动研究中存在的问题之后，他将“不伴随移动而产生的越境”定义为“跨境”，而“跨境”者最为典型的例子则是萨哈林残留日本人。对于中山博士的报告，杨渝东老师就“东北亚”这一概念在其研究中是如何定义的提出了问题。对此，中山博士论述到，他所定义的“东北亚”主要包括俄罗斯的远东、中国东北、日本北海道还有萨哈林岛，这些地区都属于由移居者所构成的社会，与原本就存在的传统社会不同，从这个意义上，他进行了地理区分。

其次，关于樱田凉子博士的《报纸与南洋华侨：围绕着“知识”的问题》、王华博士的《从麦粒到菜叶：江苏永忠村的社会变迁》以及傅琦同学的《空间与地方：大行与亳州药都地位的互构》三篇报告。杨德睿老师认为这三篇都涉及到现代人类学研究不可回避的一个重要着眼点，即大众传媒。在樱田博士的报告中，她借助南洋华侨所发行的报纸来了解当地华侨是通过怎样的方式维持和传播自己的文化。王华博士则通过广播的变化，探寻江苏永忠村社会变迁的深层原因。而傅琦的报告中虽没有直接表明传媒，但对于亳州药都这样一个市场形象的建立，让我们了解到如今这样的时代，空间的存在与市场形象之间的紧密联系。

关于福谷同学的《关于朱熹的社仓法——朱熹的哲学及其农村政策关联》及李德营同学的《济宁市煤炭开采的影响以及采煤区农民的抗争》两篇报告，杨德睿老师认为它们都体现出中国社会自宋代以来一直存在的老问题，即官民关系，而这一关系至今还没有得到解决。

平井芽阿里博士的发言题目为《神圣的森林民俗学考：以日本冲绳为例》。朱安新老师在听完报告后，提出了以下问题。“在中国，我们没有对森林的信仰，因此我觉得你的发言很有意思。在你的发言中，你认为森林能够成为神圣的空间，是因为有人对其进行祈愿。对此我希望得到更具体地解释。”平井博士的回答为：“普通的森林，换言之经过人工管理的森林，之所以能够成为神圣的森林，拥有神灵的森林，我认为正是因为数十年、数百年“祈愿的累积”。在神灵的面前，同样的祈愿通过同样的方式，这种对于变化持禁忌态度的思想一直存在。以这种思想为背景，通过不断重复祈祷这一行为，累积着祈愿的神圣森林就实现了。”

最后关于胡艳华同学的《民间仪式记忆与认同危机——以湖北王村为例》报告，杨德睿老师认为目前学术界对于土葬转变到火葬的研究还很少，因此很有价值。

以上是这次论坛提问部分的小结。作为一名从南京大学毕业，目前正在京都大学求学的学生，“南京大学—京都大学社会学人类学研究生论坛”也伴随我走过人生中一段重要的历程。

正如中山和福谷在前言中所说，这次的论坛能够在政治形势异常严峻之时如期召开，本身就具有很多重要的意义。引用南京大学社会学系对本次论坛召开评价中的一句来结束此篇拙文——“国格信仰需坚守，思想交流无止境。”*衷心期待论坛来年的召开。

巫靓

2012年12月1日 于京都

* 请参考 <http://sociology.nju.edu.cn/index.php?module=news&action=detail&id=444>。

報告要旨

【第1報告】

移民/植民研究から＜跨境＞研究へ
—サハリン島から見た北東アジア—
中山大将

日本帝国勢力圏への人口移動とその外部へのそれとは、「植民」「移民」と峻別されて政策が立てられ、かつ政策提言を前提として学術的研究も行われていた。戦後の日本における歴史研究においてもこれらの峻別は引き継がれたが、近年この峻別を撤廃した包括的な人口移動研究が進められるようになり、「移民」「越境」という言葉が用いられるようになった。本報告では、さらに「跨境」という概念を導入して、北東アジア世界をサハリン島から眺め直すことを試み、戦後サハリンに「サハリン残留日本人」が発生した歴史的背景と近年の動向を論じることで、彼女ら/彼らが北東アジアにおける「跨境性」を最も体現した「跨境者」であることを示す。

【第2報告】

麦粒から青菜まで
—江蘇省永忠村の社会変遷—
王華

蘇中平原東部に位置する永忠村はかつては穀物生産を主とする村であった。改革開放後、蔬菜栽培へ転換し、上海、無錫、揚州、泰州、南通、塩城などの都市の蔬菜供給地となることに成功した。永忠村の蔬菜農家もこのために裕福になり、都市的生活を享受するようになった。これらの一連の現象は、政府と市場自由化との相互作用によるものである。本報告では、人類学的フィールド調査を用い、永忠村に入りこみ蔬菜農家や経営者を訪問して、この永忠村の社会変遷過程を解明する。永忠村の農産業構造調整の経験と事実の回顧を通して、本報告では国家権力が農民経済活動の管理統制から退いたのが決して本意であったわけではないことを示す。一方、政府の諸々の努力は毛沢東時代に作り出した集団主義との断ち切りがたい関係の存在を意味しており、それ故に経済自由化のみが注意すべき観点ではないと反駁できる。以上をふまえ、本報告では永忠村の変遷が決して政治的空白によって生じたものであるとはせず、国家権力と新自由主義の相互作用の結果であると考ええる。永忠村の変遷過程が「三農」問題の解決のために、何かしらのヒントを提示し再認識を促すことができればと願う。

キーワード：農村、蔬菜、社会変遷、新自由主義、国家権力、三農問題。

从麦粒到菜叶：江苏永忠村的社会变迁

王 华

地处苏中平原东部的永忠村曾经是一个以生产粮食为主的村庄。在改革开放之后，它逐渐转向蔬菜种植，并成功地成为上海、无锡、扬州、泰州、南通、盐城等城市的蔬菜供应基地。该村的菜农们也因此富裕起来，过上了城市化般的生活。这一切源于政府和自由化市场的共同作用。本文采用人类学的田野调查方法，深入永忠村访问菜农和农业经纪人了解该村的社会变迁过程。通过回溯永忠村农业产业结构调整的经验事实，本文揭示了国家权力并非心甘情愿地从管控农民经济活动中撤退出来。相反，政府的种种努力表明了其与毛泽东时代集体主义做法的藕断丝连，从而驳斥了一种唯经济自由化是瞻的观点。基于此，本文认为永忠村的变迁并不是发生在政治真空中，而是受国家权力与新自由主义共同作用的结果。笔者希望，永忠村的变迁可以为“三农”问题的解决带来一些启发和反思。

关键词：农村；蔬菜；社会变迁；新自由主义；国家权力；三农问题

From Wheat to vegetables: Social Change of Yongzhong Village in Jiangsu

Wang Hua

Located in the eastern Jiangsu, Yongzhong village used to be plant wheat about twenty-five years ago. After the reform and opening up, it began to grow vegetables gradually, and succeeded in becoming the vegetable supply base for city of Shanghai, Wuxi, Yangzhou, Taizhou, Nantong, Yancheng. Thus, the farmers become rich and live a life like city people. The reason for all this is the joint action of the state power and market liberalization. Making use of participant observation and interviews in order to show the social change in this village, the article examine the Chinese state reluctantly retreat from the management of rural economic activities. And this shows that the government efforts are associated with the extension of the Maoist policies. Through a critique of “economic liberalization” rationale, this article discusses that the social changes in Yongzhong village did not occur in a political vacuum, but rather the result of the role of the state power and the neo-liberalism. With the ethnographical approach focusing on Chinese farmers’ lifestyles, I seek to rethink the “three farming” policies from the social changes of Yongzhong village.

Keywords: rural; vegetable cultivation; social change; neo-liberalism; state power; the “three farming” policies.

【第3報告】

南洋華僑における知識と華字紙の役割について

櫻田涼子

ビルマ出身の華僑である胡文虎と胡文豹の兄弟は、父から引き継いだラングーンの漢方薬行「永安堂」の製品の販売で財をなし、東南アジア一帯でビジネスを展開した。後に移り住んだシンガポールにおいて工場を設立した一方、華字紙『星洲日報』を1929年に創刊した。

本稿は『星洲日報』創刊時の記事や広告、論調を概観することにより、英領マラヤとシンガポールの南洋華僑の間で、どのような中国イメージが形成されたかについての検討を試みた。また『星洲日報』の創刊は、東南アジア一帯で展開された胡兄弟の経営をさらに発展させる製品広告の掲載を目的としていたと同時に、経済的成功をおさめた胡文虎にとって新聞事業とは、労働階級を中心とした南洋華僑の知識を引き上げ啓蒙する社会事業の一環であったことを指摘した。

【第4報告】

ローカライズする空間

—大行と亳州の相互構築—

傅琦

安徽省亳州市の薬材市場におけるフィールド調査とその研究結果から、亳州市の“薬都”としての地位の安定と発展が市場自身の機能だけでは達成できなかったものであったことを示す。この過程において、地方政府の役目は決して小さくなく、地方政府が大行を設立したことはその重要な一環であった。ローカライズする空間として、大行の設立と地域の歴史には連続性があるのである。大行は地方市場における「場内」と「場外」の区別を促した。これらは同時にふたつの社会空間でもある。空間化するローカルとして、亳州市の“薬都”としての地位は場内空間を経由した象徴資本の集積によって安定を得ている。場内は象徴資本を集積し、場外は場内に便乗する。これこそが“薬都”経済の機能ロジックである。

キーワード：空間、ローカル、場、象徴資本、政府行為、グローバル化

地方化的空间：大行与亳州的互构

傅琦

安徽亳州中药材交易市场的田野调查与研究结果表明，亳州药都地位的稳固与发展仅依靠市场自身的作用是不可能达成的。在这过程中，地方政府的角色不容低估，地方政府设立大行是个关键环节。作为地方化的空间，大行的设立与地方历史一脉相承。大行促成了地方市场存在“场内”、“场外”之别。这同时也是两类社会空间。作为空间化的地方，亳州的药都地位正是经由场内空间对象征资本的积聚而得到稳固。场内积聚象征资本，场外搭场内的便车，这即是亳州药都经济的运作逻辑。

关键词：空间 地方 场 象征资本 政府行为 全球化

Localizing Space: Dahang and Baozhou in Action

Fu Qi

Bozhou has been best known for its position as one of centers of traditional Chinese medicine. This position, however, is impossible to be a result from the market itself. The local government has been tremendously engaged in the whole process as making place to be one of cores to the national market of traditional Chinese medicine. This article examines relationships between Dahang and the position of Bozhou as one of the traditional Chinese medicine markets that focus on the relationship between space and place. As a localized space, the establishment of Dahang was drawn on the historical past of Bozhou. It makes space into two parts, outside and inside, which makes Bozhou distinctively featured in terms of its locality. Bozhou's position as one of cores in traditional Chinese medicine market is stabilized through collection of symbolic capital in the "inside"; the "outside", however, also takes chances of the "inside" to go through. This is the logic of economic operation in the traditional Chinese medicine market of Baozhou.

【第5報告】

聖なる森の民俗学 —沖縄を事例として— 平井芽阿里

本稿は、2012年9月21日に中国南京大学で行った“The Folklore of the Sacred Forest in Okinawa, Japan／神圣的森林民俗学考：以日本沖縄为例”の発表要旨である。本発表では、奄美、沖縄、宮古、八重山諸島を含む南西諸島地域に点在する「聖なる森」＝御嶽（うたき）を対象とし、森が聖なる場所として見なされる要因について考察した。本発表では事例として沖縄県宮古島西原地域の村落祭祀、および担い手である神役の現状について触れた上で、森の中で神役が同じ供物、同じ神歌、同じ祈りを同じように繰り返し神々に捧げてきたこと、その営みが森を聖なる場所たらしめているのではないかと結論づけた。

【第6報告】

儀式の変遷とアイデンティティ危機 —湖北王村葬送儀礼を例として— 胡艶華

葬送儀礼の標準化は国家が権力を通して統一文化を示し社会統合を促進する重要な手段である。葬送儀礼の形式変化に伴って、民間では死亡に対する儀式の意識形態に齟齬が生じ、儀式が理に適っているかどうか決めることは国家政策と社会的地位とが共謀した結果となる。このため葬儀の一致性に関するアイデンティティは変化し始め、元々の儀式の意義は解体され、村民の文化アイデンティティにもジェネレーション・ギャップが現われ、葬送儀式が顕現させるのはもはや村民の文化アイデンティティではなく、そこに現われるのは社会地位上の構造的不平等性であり、農村社会の統合に対してはデメリットの面が多い。文化多元主義の角度から農村儀式改革を推進するべきであり、これにより儀式問題において国家と農民の間に良好な関係の構築を促進することができる。

仪式变迁与认同危机：以湖北王村丧葬仪式为例

胡艳华

丧葬仪式的标准化建构是国家通过权力呈现统一文化促进社会整合的重要手段。随着丧葬形式的变化，民间对死亡仪式的意识形态受到冲击，决定仪式动作是否合理遂成为国家政策与社会地位共谋的结果。由此关于葬仪的一致性认同开始发生变化，原有的仪式意义被解构，村民的文化认同也凸显出代际差异，丧葬仪式彰显的不再是村民的文化认同，而是其社会地位上结构性的不平等，相反更不利于农村社会的整合。应在关注文化多元化的意义上推动农村仪式改革，以促进国家与农民在仪式问题上的良性互动。

【第7報告】

朱熹の社倉法について

—朱熹の哲学と農村政策との関連—

福谷彬

宋学者は哲学者であると同時に為政者であった。彼らの哲学は政治の根拠であり、政治は哲学の実践であったと言える。本報告ではこうした宋学者の哲学と政治の関連について、王安石の青苗法と朱熹の社倉法を比較を通して、その政策上の違いがいかなる民衆観に基づき、その民衆観はいかにして経書に関連付けられているのかということについて考察を加えた。また青苗法と社倉法について、政府主体の制度として青苗法と、農村主体の制度としての社倉法として比較しつつ、両制度が実際にいかなる結果をもたらしたかについても論じる。また合わせて近代における社倉法と関連した日中間の学問的交流についても合わせて触れることとしたい。

【第8報告】

済寧市石炭採掘の影響および採炭区農民の抗争

李徳営

化石燃料エネルギーは現代社会において十分な意義を有し、済寧市はその豊富な地下埋蔵石炭資源により便益を得ている。ここ数年、済寧市の経済は成長し、その大部分は石炭工業に負っている。しかし、済寧市の特殊な地質条件により、石炭採掘が容易に地盤沈下や水溜り発生などの災害を誘発し、災害の分布から農村では多くの代償を負わされていると言える。その代償として、補償金は済寧市沈下区域農民に対して重要な意味を持っている。しかし、現在の行政体制と賠償規制の下では、村民の権益は公共権力の侵害を受けている。事件の中では関係主体の能力不均衡が農民抗争の結果を暗示した。

济宁市煤炭开采的影响以及采煤区农民的抗争

李德营

化石能源对于现代社会具有十分重要的意义，济宁市因其地下蕴藏有丰富的煤炭资源而得其便。近几年济宁市的经济扩张很大程度上得益于煤炭工业。然而，由于济宁市特殊的地质条件，其煤炭开采容易形成塌陷、积水等地质灾害，从地质灾害的分布中可以发现其代价更多分配于农村。作为对承担代价的补偿，补偿款对于济宁市塌陷区农民具有重要意义。但在当前的行政体制与赔偿机制下，村民的权益受到公共权力的侵害。而事件中相关主体力量对比的失衡则预示了农民抗争的结局。

（中文和訳：中山大将・巫観）

— 執筆者 执笔者 Authors —

中山 大將

中山大將

NAKAYAMA Taisho

北海道大学スラブ研究センター・日本学術振興会特別研究員 PD/京都大学博士(農学)

北海道大学斯拉夫研究中心 日本学术振兴会特別研究員 PD/京都大学博士(农学)

JSPS Researcher, Slavic Research Center, Hokkaido University/ Dr of Agricultural Science

王 华

王華

WANG Hua

南京農業大学人文社会科学院社会学系講師/南京大学社会学博士

南京农业大学人文社会科学院社会学系讲师/南京大学社会学博士

Lecturer, Department of Sociology, Nanjing Agricultural University

櫻田 涼子

櫻田 涼子

SAKURADA Ryoko

京都大学大学院文学研究科 GCOE 研究員/博士(文学)

京都大学大学院文学研究科 GCOE 研究員/博士(文学)

GCOE researcher, Graduate School of Letters, Kyoto University / Dr of Letters

傅 琦

傅 琦

FU Qi

南京大学社会科学院人類学研究所博士課程

南京大学社会科学院人类学研究所博士研究生

Doctoral Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

平井 芽阿里

平井 芽阿里

HIRAI Meari

國學院大学大学院文学研究科・日本学術振興会特別研究員 PD/博士(文学)

国学院大学大学院文学研究科 日本学术振兴会特別研究員 PD/博士(文学)

JSPS Researcher, Graduate School of Letters, Kokugakuin University/ Dr of Letters

胡 艳华

胡 艶華

HU Yanhua

南京大学社会科学院人類学研究所博士課程

南京大学社会科学院人类学研究所博士研究生

Doctoral Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

福谷 彬

福谷 彬

FUKUTANI Akira

京都大学大学院文学研究科博士後期課程

京都大学大学院文学研究科博士研究生

Doctoral Course Student, Graduate School of Letters, Kyoto University

李 德营

李 德營

LI Deying

南京大学社会科学院博士課程

南京大学社会科学院博士研究生

Doctoral Course Student, School of Social and Behavioral Science, Nanjing University

巫 靚

巫 靚

WU Liang

京都大学大学院人間環境科学研究科修士課程

京都大学大学院人間環境科学研究科硕士研究生

Master Course Student, Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University

**本報告論文集の発刊にあたっては、京都大学大学院文学研究科グローバル COE
『親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点』から助成を受けた。**

本報告書の発刊受到京都大学大学院文学研究科 GCOE “亲密圏和公共圏再编亚洲据点”
(Global Center of Excellence for Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in 21st Century
Asia, Kyoto University) 的资金支持。

**2012 年度
京都大学・南京大学社会学人類学若手研究者
共同ワークショップ報告論文集**

編集 中山大将・福谷彬
発行日 2013 年 1 月 21 日
発行者 落合恵美子・平田昌司(京都大学大学院文学研究科教授)
発行 〒606-8501 京都府京都市左京区吉田本町
京都大学大学院文学研究科
