

## 水利、“天助”与乡村秩序

——滇池小村的地志

朱晓阳\*

**内容摘要:**文章以人类学民族志调查材料为基础,描述自19世纪末到21世纪初滇池东岸一个村庄的水和水利的变迁。通过关于水的地志变迁研究,文章讨论政治秩序和法律规范的生成与延续。本文路径是借用“彻底解释”(radical interpretation)这一概念对与“水”有关的公共表征或地志学表征进行阐释。

### 引言

这篇文章将描述20世纪云南滇池东岸的小村

---

\* 人类学博士,北京大学社会学系、社会学人类学研究所副教授,E-mail:xiaoyangzhu2002@yahoo.com.cn。本文的田野调查得到北京大学/香港理工大学中国社会工作研究与发展中心的“农民的生存策略与社区治理”课题支持;作者感谢匿名评议人的批评和建议。

农民<sup>①</sup>与水和水利的故事。在很大程度上,本文将讨论水利与政治这样一个已经老掉牙的话题<sup>②</sup>。但是我相信这个问题仍然有新鲜之处。

这项研究可以算作这个小地方的地志之一<sup>③</sup>。既然提到“地志”这个词,有必要先说一说从人类学的视角看,“地志”是什么意思。有一个最近的定义指出:当代人类学的地志学(topographic perspective)<sup>④</sup>是指对地方的景观进行细节性描述的研究进路。但是这种地志学不是将景观仅仅当做人活动/行动的场景(setting)描述,而是将地理、居住、政治性边界、法律现实、过去历史的踪迹、地方——名字等包容进特定空间的综合知识<sup>⑤</sup>。这种地志学的视角与当代地理学关于“第三空间”的研究视角有异曲同工之处<sup>⑥</sup>。例如第三空间强调历史性——社会性——空间性的本体论三元辩证法与地志学的以上主张很吻合。此外

---

① 关于小村的其他研究,见朱晓阳:《罪过与惩罚:小村故事(1931~1997)》,天津古籍出版社2003年版。

② 关于中国的水利与政治,从20世纪中叶卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》出版以来,形成魏特夫关于“治水社会”——专制主义的说法(魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》,徐式谷、吴瑞森、邹如山等译,中国社会科学出版社1989年版),以及大量基于历史材料,对魏特夫框架及其结论的批评。在人类学中,格尔茨的《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》是一个代表。有关中国国内学者对水利与政治(包括与产权、水权、公共资源分配和习惯法等)的研究文献,将在文中随问题展开而引入。

③ 这个地方的地志的其他部分,如土地已经另文撰写。见朱晓阳:“黑地、病地、失地——滇池小村的地志与斯科特进路的问题”,载《中国农业大学学报》(社会科学版)2008年第二期。

④ Kirsten Hastrup: “Social anthropology: Towards a pragmatic enlightenment?” *Social Anthropology* (2005), 13, 2, p. 145.

⑤ 同前注。

⑥ 第三空间研究视角来自列斐伏尔(Henri Lefebvre)。Edward W. Soja 这样界定第三空间:“它源于对第一——第二空间二元论的肯定性解构和启发性重构,是我所说的他者化——第三化的又一个例子。这样的第三化不仅是为了批判第一空间和第二空间的思维方式,还是为了通过注入新的可能性来使它们掌握空间知识的手段恢复活力。……重新揭开并思考新的可能性,其战略起点是从认识论回到本体论,尤其是回到空间性——历史性——社会性的本体性三元辩证法,这样做是挑战性的。”见Edward W. Soja:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘佳林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社2005年版,第102~103页。

这种地志学与当代人类学中的栖居视角也很一致<sup>⑦</sup>。这些视角都主张超越主客二分的框架,从能动者—在一世界(agent-in-the-world)中或社会空间来理解他们的生活形式。简言之,通过地志研究,能使那些分属政治、法律、经济或地理的材料重新涌现而出,获得新的意义。就本文而言,它将使我们重新思考过去一个世纪滇池东岸的人们生活世界的意义。它使我们看到物质性(materiality)面向与观念或价值面向是如何融贯在一起的。

## 一、水与滇池东岸

水和土地是小村人的历史与现实中两个重要的物质性因素<sup>⑧</sup>。这两种物质性因素及其变迁又与小村人的社会观念、对国家的看法,总之,对世界的看法有密切的关系。这两个物质因素贯穿了小村整个20世纪和21世纪的历史。这两种物质因素加上以后将讨论的“居所”问题,共同以空间化的面目成为小村一百多年历史的焦点。

小村及其所处的滇池沿岸的村庄历史与将近800年来滇池水域变迁的历史密切相关。在1274年以前,滇池水位为1892米,在今天水位已经只有1885.14米,700多年间下降近7米。水域面积在古地质年代达1000平方公里,今天只有约300平方公里。滇池水域的变迁正是由人的活动造成,最大的变迁发生在1274年以后。1273年(至元十年)“昆明池口塞,水及城市,大田废弃,正途壅底”。当时受忽必烈封行省云南的赛典赤正想将行省政府由滇西大理迁往滇池沿岸。为了迁都,同时也为了在未来都城的坝子上拓土屯田,赛典赤于1274年派手下的劝农使张立道率领二千役夫深挖滇池的唯一出水河螳螂川;以后又经

<sup>⑦</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge, 2003.

<sup>⑧</sup> 关于小村的土地研究,见朱晓阳:“黑地、病地、失地——滇池小村的地志与斯科特进路的问题”载《中国农业大学学报》(社会科学版)2008年第二期。

多次疏理,使滇池水位降低后,逐渐露出水面。有估计称仅滇池东岸的官渡地区便因凿开海口河而得地 10 万亩。今天小村所在的地区便是元朝以后由滇池水域逐渐露出,经几代人垦殖形成的。至于居民点什么时候形成已经无法考察,但在清末民初这里已经是一个超过百户人家的村庄。

从历史来看,滇池水域早就进入了人类干预范围。在这里,水与土的景观早就因人们的生存活动而改变。因此当我们考虑 20 世纪初以来的发展主义观念影响时,不能忘记这个地方的“传统”也一直在“发展”中<sup>⑨</sup>。当然,总的来说,在从清末到 1950 年代合作化兴修水利以前,小村的土地利用和与此有关的景观没有大的变化。这种景观不变是与小村人的农耕水源不变相关的。

在 1950 年代中期以前,小村人耕种庄稼和蔬菜使用的水是河水和雨水。河水来自两条小河,一条叫宝象河,另一条叫马料河。在小板桥——矣六——呈贡地区的大片平畴上流着的马料河全长仅 20 余公里。它是由阿拉彝族乡境内汇清水沟、新村、白水塘等山管水而成就的一条季节性河。其河流经呈贡的山区后,由跑马山麓流到滇池东北岸,最后在小新村坝子分南北两支注入滇池。比马料河长一些的宝象河在马料河北边的大板桥境内群山中形成,河下游分三条支河。宝象河与马料河一样,在滇池东北岸注入滇池。小村正处在马料河和宝象河之间的滇池岸边。由以上河流形势看,一般读者会预料这两条河流域的地方应当无水涝干旱之患。史实和传说与这种预料相反。我在《小村故事》中有如下描述:

小村所处的滇池坝子的年降水量在 800 至 1200 毫米之间,三分之

---

<sup>⑨</sup> 关于历史上的环境变迁与近代以前的人口、生产、社会和政治(例如军事)等的相互影响关系细节,可以见伊懋客(Mark Elvin)的有关中国环境史研究。特别可以参考伊氏关于历史上水的控制的一章。伊氏的一个发现是过去两千多年来,中国的水的控制不断使水利环境恶化,最后达到一种他所称之“技术瓶颈”(technological lock-in)状态——经济和社会体系与特定的技术(经常是次优的),例如中国式的水利技术相互锁定。(Elvin: *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven: Yale University Press, 2004, p. 123) 这种说法有些像是谈论“范式”一样。

二的雨水是在六月至十月间降落。每年春天宝象河和马料河的水只有细细的一股,这时上游沿岸的村庄又多分流堵水,等河流到入滇池的河口时已经只显露河底,完全没有水了。而到雨季,这两条枯水河就会变成洪水翻腾的大河。在水利建设缺乏的民国时代,春旱和夏秋洪涝是这一地区农民的两大敌害。小村农民评价自己村庄的地位是“上不接龙潭,下不接海水”。有些年月要到阴历六月才得水栽秧;有时秧才由黄返青,洪水就来了,如果河水冲倒堤岸,谷田就会被淹为一片汪洋。

## 二、争水与分水:百姓与官府

简言之,小村处在一个受水旱之苦的地方。一百年前的小村人是如何与水打交道呢?小村人的生活世界或生活形式又是如何通过水来体现?今天要研究这一历史,可以注意村中人刻意保留下的石碑、代代相传的口述村史和传说;除此之外就是大地上还留着的水利景观。我们应该同等重视这些材料。当然,一段口述村史和传说与景观虽然在说同一件事情,但当单独去看时,其表征的意义却会相差很大。有关这一点将在以下讨论中显现出来。

在小村有关水和水利的历史中,本村与邻近大村曾经为使用宝象河水而纷争是一段村中人都听说过的故事。争水的过节又分别体现为官府断决纷争的碑文、口述史和传奇等不同版本的故事。

首先说一说有关争水的碑文。这应该是最可靠的一个版本,但也是最不为小村人知晓的一种故事。今天如到小村,任何人会看见村中心的大庙门边立着一块有些残破的石碑。碑上的文字基本完整,内容是光绪十六年四月(1890年),“钦加三品衔特授云南府正堂陈(某)”对小村与邻近大村用水纠纷的断决。碑的顶上题有“永远遵守”四个大字。用今天的话来说,这块碑应该是一份省政府的红头文件<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 类似的碑铭在官渡区的不少村庄都有,官渡区志和区文史资料中有所载,见《官渡区志》第223页。

虽然在20世纪70年代和90年代,村中人经常提到小村与大村在历史上于用水方面存在纠纷,但我过去做实地调查时没有见过这块石碑。据村里人说,石碑是前些年在拆大庙侧殿时发现的。当时发现了好几块碑,村里正好要填一个水塘,便将这些碑搬去填塘,村中有人看到其中一块的碑文“写的是我家村子过去那些事”,便将它留下来,搁在村中心的大庙门边上。应该强调,小村的大庙不是一个单纯地域上的“中心”,而是小村人的“心脏”。因此小村人虽然很迟才发现这块碑,但他们摆放碑的行为也显出这块碑具有相当的地位。这块碑的碑文(部分)如下:

钦加三品衔特授云南府正堂陈

给示遵守事案奉

督宪王批本府呈详遵札提记(?)昆明县属大村民李怀等上诉小村蒋有能等(残缺)水酌断详销一案奉批如详仍候

.....

两院宪暨藩司批示祇遵缴册存各等

大小两村乡民人等知悉务须遵照本府堂断每年冬季十二月五日先由大村筑坝十日听其积水放水六日之后小村放水三日以后两村轮流放周而复始其两村轮班交替时刻均以天明为准至小村籍用顺山沟之水由大村坝口经过大村不得阻挠听其取道坝口其每年立夏后系属两村裁插日期两村水分仍照古规于石桥以上扎坝惟止准用松枝筑坝高以二尺五寸为准俾其上满下流不准再行加高所有石桥以下中沟分水流灌小村田之处大村曾经筑坝堵塞现在伤令折毁永远不准再筑俾均水利以杜争端从此永为定章勒石遵守自示之后如敢故违本府即提案重惩其各懍遵毋违特示

右仰通知

光绪十六年四月初十日示

告示

发大小两村乡民人等勒石遵守

碑上所载之事的重要性既在于它对流域管理的规范作用,也在于

它对于当地人社会世界的秩序建构之意义。从规范作用来看,这一事件及其处理确立了以后几十年小村与大村之间的分水之“法”。虽然碑文没有涉及分水纠纷的起因,但案情不难猜想。事由大概是大村人违背“古规”,将引自宝象河的沟水堵截起来,独自占用,使下游的小村人用不上水。而小村人蒋有能等则可能扒开大村人在河沟里设置的堵水坝放水,从而导致两村纠纷。此后大村人告到官府,于是便有省府的当堂断决。

从当地人与水的关系来看,这种因纠纷而由官府出面分水之事时有发生。例如两条河流域以至整个滇池沿岸的历史记载中的水利基本上都是关于引水分水的内容。如官渡区志载:“明朝崇祯八年(1634),规定宝象河在小板桥分水,七分给官渡,三分给旧门溪,分一瓦之水给大村”<sup>①</sup>。这个分水规定中提到小村的邻居大村,没有提到小村。也许那时候小村还没有形成村落呢。但是“一瓦子水”就是后来引起两村纠纷,在光绪十六年(1890年)得到官府裁决的那一股水。

分水记载反映出这个地区的灌溉和生活用水越来越紧缺。这应该是由于农业垦殖地区扩大造成的。按地方史资料记载,明朝万历年间,官渡区共有耕地十万亩左右,当时人口约三万人,1938年十二万余人,1949年达到二十万余人。官渡区的耕地在1934年为二十九万余亩<sup>②</sup>。换句话说,在从明清到民国的几百年间,这个地区的耕地和人口增加了数倍,而水利状况基本上没有变化。

小村与大村的用水纠纷由官府来裁决透露出帝制时代的纠纷解决具有一种实用主义、栖居或方便性取向的特征。与此有关的一个问题是:为什么在此案中,纠纷没有如一般设想的那样由乡绅直接调解,或

<sup>①</sup> 《官渡区志》,云南人民出版社1999年版,第223页。“一瓦子水”即昆明地方房顶的两只半圆形瓦合在一起那样粗(直径约十五厘米)的水。

<sup>②</sup> 分水记载反映出这个地区的灌溉和生活用水越来越紧缺。这应该是由于农业垦殖地区扩大造成的。按《官渡史志资料》(二)载,明朝万历年间,官渡区共有耕地面积十万亩左右(第41~42页),当时人口约三万人;1938年人口达十二万余人;1949年达到二十万余人(《官渡区志》,云南人民出版社1999年版,第67页)。官渡区的耕地面积在1934年为二十九万余亩;1994年还有二十五万余亩(《官渡区志》,云南人民出版社1999年版,第36、136和137页)。

者由官府批由乡绅或宗族进行调解,也就是说没有遵循所谓“调处”息讼的原则?我猜想很大程度上是因为纠纷是发生于村与村之间,而在两村之上又没有一个仪式性或制度性的地方权威能够为两造所服膺。因此之故,当事者只有寻求距离最近且公认的权威——省府出面裁决。而从这种出于实用和“方便”的趋向考虑,这个案子表明,虽然纠纷是由官府,甚至省府出面裁定,但不能因此导出国家对农民社会渗透或甚至至于“传统权力文化网络”被瓦解之类的结论<sup>⑬</sup>。我们可以说,官府直接裁决或者批由乡绅或宗族调解,都是基于当地和当时的情势而做出的选择;这种选择就如同两村之所以选择官府进行裁决,而非寻找其他仪式性权威,也是基于当时当地情势一样。也就是说,类似的争水纠纷,如果不是涉及村与村之间的“外人”,即使告到官府,其结果则很可能是:批由“族理”或乡族调处<sup>⑭</sup>。

在当时的小村人眼里,官府这一断决是否达到原先争水的目标,我们对此无从知道。今天从常理来看,这个裁决不失公正。一眼看去,分水显然遵循了自然形成的“先来后到”之秩序,先来且离水源近的大村在用水方面得优先照顾。而从大村在宝象河流域土地比小村的多来看,这种分水也算公平。此外小村居民中有一些就是从大村分出来的<sup>⑮</sup>。但是大村水田比小村多将近一千亩,需要的水更多也可能是官府断案时必须考虑的理由<sup>⑯</sup>。总而言之,这样的分水也符合“人法地”和“道法自然”这样的古训。如果从法律人类学视角看,官府的断决还

---

<sup>⑬</sup> 这种观点以杜赞奇为代表。参见 Duara, P., *Culture, Power, and The State: Rural North China, 1900 - 1942*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

<sup>⑭</sup> 这里可以以最近发现的属于差不多同一时期(从同治到光绪)的黄岩诉讼档案为例。在黄岩材料中最大多数的案例是批由乡族调处,其中也包括一例水塘用水纠纷。但在这类案例中,两造都是同村人或同族人等。田涛、许传玺、王宏治主编:《黄岩诉讼档案及调查报告》(上下卷),法律出版社2004年版。

<sup>⑮</sup> 按张亚辉对山西晋祠水利管理系统的历史分析,这种分配体现的是礼治所要求的“崇始报本”这一核心信念。张亚辉:《水德配天:一个晋中水利社会的历史与道德》,民族出版社2008年版。

<sup>⑯</sup> 这与赵世瑜对晋祠的分水解释一致,在那里分水基本上是按土地多少平均分配水额。赵世瑜:“分水之争:公共资源与乡土社会的权力与象征——以明清山西汾水流域的若干案例为中心”,载《中国社会科学》2005年第2期。



有些“延伸个案方法”的意思,也就是说它既追溯并依据历史,又考虑将来的后果<sup>⑦</sup>。在考虑过时间和空间的“情景”后,官府才做出非常具体的断决。例如裁决规定两村轮流放水的天数和具体交割的时辰等,还规定:“两村水分,仍照古规,于石桥以上扎坝,惟止准用松枝筑坝,高以二尺五寸为准,俾其上满下流”等。松枝筑坝和轮流积放水的规则一直延续到20世纪30年代末。此后,大村依仗村中强人为势,将松枝坝改成土坝,使水不能流到小村,古规也就实际废弛了<sup>⑧</sup>。我在《小村故事》中记述过这段历史,遂不再详述。

是否可以说,碑铭缩影了清帝国时期的人与水、民与官的世界秩序?这是可以肯定的。但更应该指出,这种秩序符合当地人与当时水情的具体关系。这种关系是数代人栖居在宝象河和马料河流域上讨生活形成的。因此,分水断决既来自对环境的直接感知,也包含遭遇水的问题时以“习性”和“原则”表达出来的既有观念与水利环境间的相互浸入。

小村这块碑也从一个侧面显露出清帝国时期的官府在水利方面的“工程治理目标”<sup>⑨</sup>模式——引水分水的日常治理形式。与小村分水碑铭类似的石碑或规约在官渡区的不少村庄都有发现,《官渡区志》和区文史资料中对此亦有所记载<sup>⑩</sup>。例如《滇云历年传》记载:

“至元十三年(1276年)…赛典赤…作陂池,以备水旱,筑松花坝于城东北上,修南坝阡于城南盘龙江。瞻思丁经划水利,创筑松花坝,分

<sup>⑦</sup> 关于延伸个案方法,参见朱晓阳:“延伸个案与一个农民社区的变迁”,载《中国社会科学评论》2004年第2卷;M. Burawoy,“The Extended Case Method,”*Sociological Theory*, March 1998, Vol. 16, No. 1, pp. 4-33;麦克·布洛维:《公共社会学》,清华大学出版社2007年版,“扩展个案方法”。

<sup>⑧</sup> 村史讲述人(1975年)说:“大村有一个皇坝,用松枝筑,随时漏给小村一点水,后有一个团长李某勾结茨坝张某某(营长)说小村的闸淹了大村的秧田(大村秧田到闸实际有几里),水从闸上流下去茨坝就牛死马遭瘟,就把闸拆去,挑拨村与村之间的关系,改松枝坝为土坝。小村没有水撒不下秧,茨坝用海水(滇池水),小村上不接龙潭下不接海水。茨坝得到的利是把小村秧田变成牧场”。

<sup>⑨</sup> 昆明市官渡地方志办公室编:《官渡史志资料》第一辑,第189-194页。

<sup>⑩</sup> 《官渡区志》,云南人民出版社1999年版,第223页。

盘龙江水入金汁河,并修建宝象、马料、海源、银汁,合为六河。均用闸座蓄洪灌溉万顷,军民感之”<sup>②①</sup>。

虽然从元代开始便有“作陂池,以备水旱”的工程,但是从规模来说,它与近当代的修建水库在规模上根本无法相比,而且作陂池在治水的工程中属于顺势疏导这种大禹治水的传统方法之一。其做法是将一部分洪水引进低地拦蓄起来,所谓以备水旱。与此相关,帝国时期的治水利基本上是沿袭元代以来的思路和做法,即筑坝引水和修闸分水。其目的“一方面是:‘使高下之田资灌溉’,一方面是为雨季期中的‘导流,分洪避水灾’”<sup>②②</sup>。

这些说法似乎对应着大禹模式治水这种理想秩序。按照这种秩序观,人只能对水顺其自然、因势疏导。而历代官府之治水似乎也是在根据这一信条,引水分流,公平分水,努力使水旱绝、纷争止。但是我们应该知道这些治水的办法都是人们在面临问题时采取的应对之策,所谓“大禹方法”是一种“说事”或神话而已。

### 三、分水传奇与“生活戏剧”(living drama)

有意思的是以上石碑所记载的事件在以后的一个世纪中却被湮没了。我在20世纪70年代和90年代收集村史材料时,从来没有听人谈到这一事件,也没有听人提到过碑上出现的小村人“蒋有能”。虽然村史讲述者将本村与大村的用水纠纷当做村史的一个重要过节,但他们都没有提到以上这一事件<sup>②③</sup>。当然这也可能是我的调查没有追溯到更远的清末而造成的缺失。在那些年代,村中流传的却是与上述分水事

<sup>②①</sup> 昆明市官渡地方志办公室编:《官渡史志资料》第一辑,第169~170页。

<sup>②②</sup> 同上注,第191页。

<sup>②③</sup> 1975年的村史讲述人之一这样谈到小村与大村之间的“松枝筑坝”和用水纠纷:“(小村)在水上受压迫,本村用水为宝象河,马料河,后被地主把马料河黑卖,就只有用宝象河水。大村有一个皇坝,用松枝筑,随时漏给小村一点儿水……”(朱晓阳:《村史记录笔记》)

件的情节完全不同的一段传说。一些年纪在40岁以上的小村人或多或少听过它。这段传说以1930年代的村中的一个强人黄营长为主角<sup>④</sup>。1997年小村的一个老人(公社时期的生产大队副队长)这样对我说:小村与上游大村因为分水而有纠纷,后来黄营长向负责裁决的官员要求分给小村人“一金竹竿粗”的水流。官府答应了这个要求。等到修筑分水涵洞那一天,黄营长招呼小村全村人,每人拿一支竹竿来到现场。黄营长将竹竿捆成一捆,放在官员面前说,这是我家村子的一金竹竿水。官员虽然无奈,但佩服黄营长的聪明,于是同意按金竹竿捆的粗细挖涵洞。从此小村分得一股常年流进村庄的水。

同样传说的另一版本在离小村不远的晓东村也有流传。那里属于宝象河流域,叫做“麻线沟”。据官渡区文史资料记载:乾隆年间,晓东村与小村一样也是“上不靠龙潭,下不接海水”,秧田全靠天下雨。那时候,有一个叫李孔仁,号广惠的,晓东村人,“任云南治台稿公。农村荒凉景象他耳闻目睹。他关心农民凄凉、疲惫不堪的生活,率先在晓东村召集耆老议事会,商议解决人畜饮水及土地灌溉的用水,并联合其他村民耆老共同议事,决定请求官府给予晓东村一带开引一麻线粗的水沟,解决农民用水之急。联名上书奏请呈报云南治台批示,奏文请李广惠替民呈报。经上峰批示后准予开挖沟渠。划沟线那天,政府官员监测划线,将几千村民捐逗出的一根根麻线捆成一大捆,按这捆线的圆周定水沟断面之宽度。当时官员惊怒,‘为什么呈请时只需一麻线之水,而现在这么粗大’。耆老和颜悦色地回答:‘每人一根麻线,七个村的黎民百姓捐逗出来就有这么粗大了’。官员无言回答,只好默然,照此圆周划线,这就是麻线沟的来历了”。<sup>⑤</sup>

晓东村为纪念李广惠引导农民开凿麻线沟有功,在村中一座寺庙内塑了一座高六尺的稿公像。我在1997年进过这座寺庙,当时没有注

<sup>④</sup> 有关这个黄营长的生活故事,见《罪过与惩罚:小村故事》第三章。关于黄营长与小村用水纠纷的传说有不少,比较可靠的一段传说是1997年村中一位叫刘成之的老人的如下讲述:“小村最厉害的人数老爷山黄营长。小村放水受大村气,小村人去找黄营长,黄一说,大村不敢吭气。”(1997年《小村访谈笔记》)

<sup>⑤</sup> 官渡区政协:《官渡区文史资料选辑》第5辑,1993年版,第126~127页。

意寻找寺庙内的有关碑文进行比对。最近我到那去了一次,发现寺庙和塑像都重修过,并发现寺内有两块与以上传说有关的石碑。有趣的是,这两块乾隆四年刻写的碑上虽然都记载“联名上书奏请呈报云南治台批示,奏文请李广惠替民呈报。经上峰批示后准予开挖沟渠”的事实<sup>②</sup>,但全无什么“逗麻线”的情节。

如何理解这一类分水的传说?一眼看去,可以凭一些人类学学人的惯习和直觉来读解。例如,我们应该注意到两个传说中都出现的这样一种三元关系:“我家村子——官员——敌人”。在小村的一竹竿水故事中,“敌人”(他者)是大村,在晓东村的麻线沟故事中,“敌人”不以某一村庄或人群出现,而是呈现为“干旱水涝”。如果这样解释,要紧的则是两个传说共有的以下图式化情节:本村英雄如何以聪明才智,使用语言(隐喻)游戏,使官员对其才智既惊怒又佩服,最终只有答应其要求。这样处理农民与官府(通过民间英雄和分水)的叙事模式可能是故事的意义之所在。也就是说,在这种语境中官府与农民之间体现为父母官与子民的关系,或者说礼治秩序模式。在这两个版本中,这一关系体现为喜剧性类别,而这一关系也能体现为悲剧类别的“肉体考验”。例如山西晋祠流域的“油锅捞钱”就是一例<sup>③</sup>。总之,结果是聪明的(或悲壮的)英雄(子民和父母官间的中介)说服了父母官,为黎民

<sup>②</sup> 其中一块碑的内容见附件二。

<sup>③</sup> 赵世瑜的一篇文章中详细列举了好几个版本的“油锅捞钱”传说。(赵世瑜:“分水之争:公共资源与乡土社会的权力与象征——以明清山西汾水流域的若干案例为中心”,载《中国社会科学》2005年第2期。)按张亚辉博士论文描述,基本的油锅捞钱故事如下:“传说不知道什么年代,晋水的南北二河因为争夺晋祠水经常发生械斗。后来,一位新上任的县官想出一个歹毒的办法,他将南北河的人都叫到晋祠来,在难老泉边上设了一口油锅,将十枚铜钱扔到滚沸的油里,宣布说,谁捞出几个铜钱,就得几分水。北河花塔村的张姓后生当即跳入锅里一把捞出七个铜钱来,为北河争得了七分水,而他自己也因此丧了命。后人为了纪念他,就将他葬在了石塘中。而花塔村因为张郎的壮举,也被公推为北河的渠长。”关于这个传说的当代解读有以下几种。长期在晋祠从事社会史研究的行龙也认为“张郎跳油锅捞铜钱的故事正是宋代嘉佑初年知县陈知白定三七分水之制的直接反映。”(行龙),关于这个故事表达的内容,沈艾娣提出,这个故事“称赞个人在肉体考验中表现出的勇气和为本村作出的牺牲,以及他们对官方干涉这一水利系统的运作所作出的抗争。”(沈艾娣)(以上均转引自张亚辉:《水德配天:一个晋中水利社会的历史与道德》,民族出版社2008年版,第185~187页)。

百姓争得水。

如此解读之后,我们会跟着发一个列维—斯特劳斯式的问题:为什么相隔遥远的地方会出现同一模式的传说呢?回答也很现成:这种故事体现出中国广大地区的农民与官府间的理想关系,隐含了农民看待官府和处理他们与官府关系的一般想象。它可以是一种礼治秩序的戏曲化表达<sup>②</sup>。当然,我们也可以不将这种“戏昵—庇护”看做农民与官府关系的唯一面向。应当说还有其他的面向存在。也许应该加上“戏昵—抵抗”这个面向,作为庇护的对反项。虽然这样分析好像已经快要陷入结构主义式的自说自话,但适当使用列维—斯特劳斯式的结构分析应当是可以的。

另外一个更关键的问题是,即使指出存在先验的心智深层结构,也代替不了对地方性的历史性事件、社会制度和物质性等“环境”关联的分析<sup>③</sup>。而农民的社会——政治心理图式也是在这些环境中“栖居”而成的<sup>④</sup>。就此而言,更重要的文化理解应该是对当地人的公共话语或公开文本进行“彻底解释”<sup>⑤</sup>。有关彻底解释已经另文讨论过<sup>⑥</sup>,在这里我仅想指出,彻底解释要求阐释必须从当地的公共话语、表征或表征性事件(包括对这种事件的当地叙事)开始,在对话和参与体验共同世界的基础上,获得关于这个共同世界的真的知识。或者用戴维森的说

② 这里受到张亚辉关于礼治与水利管理体系的论述的启发。张对油锅捞钱的意义分析也是认为,这是在暴力皮相之下的道德典故。张亚辉:《水德配天:一个晋中水利社会的历史与道德》,民族出版社2008年版,第185~187页。

③ 如马丽·道格拉斯所说,“如果只分析思想范畴的关系体系,而不能说明这个体系与社会生活的关联,则这种分析是不能服人的。”Marry Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, 1970, p. 15.

④ 有关“栖居”(dwelling)的论述,参见Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge, 2003.

⑤ Donald Davidson: *Radical Interpretation*, in *Inquires into Truth and Interpretation*, pp. 125-139;戴维森:“行动、理性和真理”,载欧阳康主编:《当代英美著名哲学家学术自述》,朱志方译,人民出版社2005年版,第87~88页。

⑥ 朱晓阳:《面向法律的语言混乱》,中央民族大学出版社2008年版。

法,即“定位抽象概念或理论谓词的意义”<sup>③</sup>。

如果本着以彻底解释的态度,阐释公共话语的原则,我们将从提出以下问题开始:为什么一个因栖居生活而发生的争水纠纷和分水断决会被表述成一段如同戏曲脚本的传说?很显然,这段传说是一个广泛传播的故事之小村版。当小村人将流行已久的传说、本地英雄人物和本村的争水纠纷等混在一起,编成故事讲述时,他们将自己的生活追溯为一种戏剧。这是表明他们欲将个别生活事件按照普遍流传的戏剧模式重新塑造吗?这样做的意义又是什么?我此刻所能想到的是:小村人的世界秩序是在这种日常事件及其戏剧化/仪典化的追述中来回交织而成的。这种对日常事件的戏剧化/仪典化表述,使小村人的生活获得了普遍意义,从而使他们成为一种有自己的地位和历史的社会人(personhood)<sup>④</sup>。实际上直到今天,以深入人心的传统戏剧之叙事模式来编织日常或非日常事件在这些地方仍时常遇得着。最近(2008年1月~2月)在小村访问时,我便注意到这样的例子:小村的花灯<sup>⑤</sup>剧组正在排演一出戏名为《四万五》的小剧。“四万五”即小村在最近几年征地中每人分得的土地补偿费,故事据说是取材于在村中最富的张老板一家发生之事。张家的一个姑婆长期跟随另一家近亲居住,在小村因征地分钱时,张老板家去将老人接回自己家来养,但是

---

<sup>③</sup> 戴维森:“行动、理性和真理”,载欧阳康主编:《当代英美著名哲学家学术自述》,朱志方译,人民出版社2005年版,第87~88页。在这里彻底解释与格尔茨的“厚描”有家族相似性,但它比厚描说更强调“说话者”(或文化持有者)、解释者在面对“共同世界”之时的“契约”(agreement)可能性和不可避免性。戴维森从认识论上消除了不同文化范式之间“不可共度”的问题,明确坚持相对主义站不住脚。戴维森:《真与谓述》,王路译,上海译文出版社2007年版,第76页。

<sup>④</sup> 李奇(E. R. Leach)在谈到仪式和神话时,也表示过类似的看法。他说:仪式“是结构系统中为将个体地位表现为社会个人而服务的”。在李奇看来,仪式与神话同一物的两面,神话和仪式互相蕴涵。Leach, *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin social structure*, Boston: Beacon Press, 1954, pp. 10-11.

<sup>⑤</sup> 花灯是一种流行于云南农村的地方歌舞剧。在小村现在有两个花灯剧组,一个称为“年轻的”,多为中年男人和媳妇组成;另一个称为“老年的”基本上是些老太太组成。两个组平时各自排练,春节期间在大庙门前的食堂内各唱三天。每年花灯组还参加乡里组织的汇演和阴历六月二十四日在跑马山举行的跑马节。

又不好好伺候老人,结果老人到村中大庙门前去诉说张老板家的“不是”。这出戏的叙事应该是著名的传统戏《墙头记》的当地变种。据说《四万五》最初是由周边的一个村庄的花灯剧组创作的。该剧在全乡汇演时引起了轰动,小村人这才知道本村的故事已经被编成了戏剧<sup>⑤</sup>。这一例似乎与小村的由分水到传奇的演变有相似之处。即先是有个村中发生的真事,然后故事被以传统的典范模型叙事重新编织。

考虑到以上这一节涉及的问题,我现在感到可能更有意义的阐释是从艺术“美”或“诗”的角度来讨论这个传奇与农民对生活世界想象之间的关系。我之所以这样设想是因为:我们关于世界的经验中,以及影响人的行为的因素中,有许多是属于模糊的、情感性和形而上学的,对这些东西的把握应该以“诗”或“美”的方式去进行。而在以往的社会科学研究中,通常的途径是为了求“真”而将“诗性”排除。现在我们要采取的是相反的路径。也就是说,我们不再遵循传统的神话分析路径,将这个具有诗的“形式”的传奇,分解为一些“观念代码”<sup>⑥</sup>、“社会意义”或“功能”等。相反,我们将注意传奇本身如何感染听者,建构人们对生活世界秩序的想象和看法。此外,虽然谈到“形式”的意义,便会或多或少与结构主义相遭遇,但是我想强调,这里的“形式”比艺术人类学中经常出现的形式和风格分析要更忠实于传奇文本本身<sup>⑦</sup>。

于是乎我们将这个传奇当做一个公开的文本,分析这一戏剧化

<sup>⑤</sup> 据观看过别村演出的一个小村人说:“我一看‘四万五’就说这是说我家村子的事。这附近整个乡只有我家村子是分四万五。”

<sup>⑥</sup> 这是列维-斯特劳斯对美洲的面具所作的分析的方式。见列维-斯特劳斯:《面具之道》,张祖建译,中国人民大学出版社2006年版。

<sup>⑦</sup> 艺术人类学的“形式”分析,经常会从结构人类学视角出发,将诸如土著艺术(面具)等,进行“神圣/凡俗”二项对立的分析研究。见 Abraham Rosman and Paula G. Rubel, “Structural Patterning in Kwakiutl Art and Ritual”; Aldona Jonaitis, “Sacred Art and Siritual Power: an Analysis of Tlingit Shaamans’ Masks”, Howard Morphy and Morgan Perkins (eds.): *The Anthropology of Art: A Reader*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 339 - 357, pp. 358 - 373.

文本或艺术形式是如何对生活中事件进行重构的。这样做的一基本假设是:农民是按照久经流传的美的“形式”(form)来想象或编织生活事件,这种形式不能说只是反映了“农民看待官府和处理他们与官府关系的一般想象”,也不应仅仅概括为“二项对立”的神话要素。相反,这里引人注目的是戏剧性的形式,或者说“美”的形式对生活事件的叙事的编织<sup>⑨</sup>。例如在这些故事中,都有一个完整的剧情和一些戏剧要素。它包含递进的情节,有冲突和悬念,然后有转折,也就是说有戏剧“动力”。在这种戏剧形式中,为了保持必要的戏剧动力存在(否则戏剧不会吸引观众),在农民与官府(或其他者)之间的冲突,都会有一个穿针引线的人物(如黄营长或稿公等)来勾连。这个人物处在冲突性情节推进的关节之处。这正是戏剧的动力。因此当生活的事件本身缺乏戏剧性推动力的时候,戏剧形式的“动力”——勾连角色——就被创造(或者增强)出来了。而这个按照美学形式构造的传奇又成为人们对生活世界想象的深刻部分。他们会感到这就是经验的世界。

如此来看,分水传奇不可以被分解为只是某些“观念代码”或“功能”的聚合,相反,应该被看做是具有艺术“美”的整体。“观念代码”或“功能”等虽然存在其中,但它们是统合在“戏剧”之中。而且戏剧的形式必须与当地人的“叙说”或戏曲化表演这些具体的呈现相关联。在这些特定时空下的呈现中,听者或观众受到感染,从而形成或强化他

---

<sup>⑨</sup> 在当代艺术人类学研究中,有一种趋向是将“形式”看做“相对自足的”(relative autonomous),即不能仅仅将形式视为某种社会情景,或单一面向的因素,如“历史”,经济等。见 Howard Morphy and Morgan Perkins (eds.): *The Anthropology of Art: A Reader*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 17-18, pp. 323-325。



们的相应的世界观念<sup>④</sup>。对分水传奇如此解释,也就意味着强调艺术性的美或“诗意”在社会和文化人类学研究中应该扮演重要的角色;意味着“美”(包括风格和形式)对于人们宇宙观念的表达的重要性;也意味着可以从诗的角度,来阐释生活世界的秩序和观念。在这样做的时候,应该强调戏剧的意义就是戏剧本身。同样可以说:仪式的意义就是仪式本身,仪式的功能就是仪式。

曾经流行的革命现实主义有一句套话说:“戏剧来源于生活”。实际上还应该说:戏剧“编织生活”,或者说人们按照戏剧来想象生活。如果借用特纳的概念,我想将这种使人们得以想象自己的生活世界的戏剧称为“生活戏剧”(living drama)。但是生活戏剧与特纳的“社会戏剧”(social drama)的内涵不同。这种生活戏剧概念与结构主义的艺术

---

<sup>④</sup> 我想在这里可以将“呈现”(affordance)和“感染”视为这种“生活戏剧”阐释的核心。呈现这个词来自生态心理学家 James Gibson。从表演理论的视角,可能会将这里的“呈现”和“感染”视为“作为沟通表现模式的表演”(performance as a mode of communicative display)。但是在本文中,我们强调的是作为艺术“美”的整体呈现和感染,从受众角度,我们强调的也是这种从这种美的呈现所获得的感知(包括观念和价值等)。在这里也使我想起特纳关于“社会戏剧”的观点。特纳的社会戏剧是基于范·杰内普的过渡仪式的理论提出的。社会戏剧对应于杰内普所说的过渡仪式的“分离、liminality,再融合”,由“违反/危机、调整和重新融合”构成。特纳主张,“当群体和个人的利益和态度明显处于对立之中时,在我看来,社会戏剧的确形成了一个可描述的孤立和短暂的社会过程单位”。转引自 Jerry D. Moore, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists, Second Edition*, Walnut Creek: Altamira Press, 2004, p. 250。

特纳的社会戏剧具有功能主义痕迹,同时他认为这是一种类似于涂尔干所说的“社会事实”或社会结构。总之,此前的这些强调形式或戏剧性或表演性的研究,虽然都注意到了类似的问题,但是由于这些研究的知识论视野受到实证主义的遮蔽,因而无法考虑科学与艺术之间的相互协调性,总是将科学与诗歌看作相互对立的,并总是将“美”或艺术(在人类学中则是原始人的艺术)以“唯科学主义”的方式作出解释。从这种知识论框架出发,要想求得科学之真,便只有从艺术中分解出“功能”、“观念代码”等因素。除此之外,没有办法解释“美”与真的同一。在当代这种只有靠分解来处理的状态应该结束。蒯因以来的经验主义已经很好地解决了这方面的问题,如同罗蒂在评论戴维森哲学时所指出的,“戴维森的哲学有助于克服上溯至由柏拉图描述过的“哲学与诗歌之争”的对立。“它也有助于克服由西方的科学与技术成就产生的那种唯科学主义的诱惑。我想,戴维森的非还原的物理主义既能使我们怀有我们所需要的那种对科学的充分尊重,又能使我们对艺术怀有足够的尊重,其程度将超过西方哲学传统一向所容许的范围。”理查·罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,三联书店1987年版,第440页。

分析也不同,主要的不同之处在于:结构主义分析往往注重对神话要素的抽取,往往将神话归结为某种二元对立的要素(如圣/俗)或三元关系等。而且这种结构形式的关系往往是静止的和先验设定的。生活戏剧则表明:其一,文本的内容更为重要。与这种重视“现象”的态度有关,生活戏剧的分析注重“就事论事”。这样做时,当然也不排斥要素的分析,但是强调结构性要素与“现象”间的融贯性。其二,强调戏剧的“感染力”在于其“戏剧动力”关系,或者戏剧动力的构建。其三,这种动力往往是生活事件与“戏剧”的交接界面,是生活走向想象的起飞点,也是想象成为生活的进入点。其四,生活戏剧强调传奇形式的生成性和栖居性,即它是人们与环境之间相互缠绕形成的,是一个既有观念性和典范性,也有在生活世界中“对话”的呈现的过程<sup>①</sup>。这种“形式”的生成性和对话性体现在它一方面借助一个久经流传的故事套子,另一方面在每一次被讲述的时候,它都被讲述者根据当时当地的情景和听者的反应而重新生成。这种形式变化也随不同讲述者的知识背景和想象力之不同而不同。

总而言之,在这些传奇中包含着道德性的典范模式,这同时也意味着小村人(其他地方人也一样)在将自己的生活普遍化时,其叙述受到来自规范性或典范模式的深刻约束<sup>②</sup>。由此观之,这种生活戏剧是一种社会期望,表明一种“应该如此”的想象:本地英雄的行为应该如此,

---

<sup>①</sup> 这种“形式”的生成性和栖居性特点,类似于 Ingold 对箩筐编织的“形式”生成性的描述。但是 Ingold 在指出箩筐编织的“生成性”时,比较强调“对话性”的“力”(手与物质材料之间)的作用,对形式的一定程度的先在性不太重视。见 Ingold, *The Perception of the Environment, Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge, 2003, pp. 339-348.

<sup>②</sup> 从这个意义上说,这是一种回顾性规范性的体现,即将过去之事,包括属于偶然性的“运气”都以道德性规范来回顾包含着深刻的哲学意义。有关于此见郑宇健对伯纳德·威廉姆斯的“道德运气”观点的发挥。正是经过这种规范性的回顾才使社会的秩序得以确立。郑宇健:“道德运气语规范性”(未刊稿)。这种回顾类似于阿尔弗勒德·舒茨关于“类型化”的观点。

官府的态度应该如此,一个合理的世界秩序应该如此<sup>④</sup>。但是更应当注意到的是,这种劝谕式规范或典范模式是与美的形式相互交融的,或者说是以美的形式出现的。这就应该使我们意识到,“诗”对于人们的世界想象和秩序建构具有重要意义。在这里,是戏剧性的美以一种公共的表征对日常生活世界现象的重新书写。因此,这里的最重要的发现是:不可以将小村人关于分水纠纷传奇的叙述按照分解的“观念代码”去理解,相反,应该强调美的“形式”对于人们生活世界想象的影响。这里当然有一些结构人类学的痕迹,但这比一开始做的那种分析要好得多。最重要的是,这一阐释是基于传奇本身进行的。

与此相关,我想有关分水的司法决断和一金竹竿水的传奇是在两个层次上相互补充和相互形成的。分水断决本身既包含当事者对所居的环境的直接感知,也包含习性等“背景”所提供的规范性的浸入。在这个“做事”的层面,虽然规范背景对于当事者和官府都具有一定的先验约束性,但裁决结果本身却包含不确定性和由谈判决定的成分,或者如前所述,是“方便”导向的。但是在“社会事实”或公共表征<sup>⑤</sup>层面,分水则被编写成如地方戏曲所展演的生活戏剧。如前所述,这种生活戏剧既基于一套礼治秩序的典范叙事进行书写,又充满戏剧形式的动力。当然这两方面是水乳交融,无法区分开的。

另一值得指出的地方是,这种戏曲化的传说与前述麻线沟的稿公庙的意义和作用是一致的,即两者都是以生活戏剧对生活世界的纠纷事件及其结果重新界说,并使这些经典范模式和戏剧形式编织过的生

<sup>④</sup> 如果用布迪厄的话来说,小村人将分水的纠纷描述为“应该如此”的戏剧/仪典是由于“习性”使然。“经由习性,我们拥有一个共识的世界,一个似乎自明的世界。”……类似的事例我在小村村史中也有发现。在这里,“发生什么”和“记得什么”显然不一样。但是两方面的表征都必须受到解释者的关注。只有这样我们才能超越地方性知识,进行彻底解释。

布迪厄:“社会空间与象征权力”,载包亚明主编:《后现代性与地理学的政治》,上海教育出版社2001年版。

<sup>⑤</sup> 在这里的“社会事实”相当于涂尔干所说的“社会生活”。涂尔干说:没有必要将社会生活想象为表征(representation)之外的其他东西构成的。(E. 迪尔凯姆:《社会学方法的准则》,狄玉明译,商务印书馆2003年版,第8页注释)

活戏剧成为未来人们讲述故事的叙事模型。两者的差别只是:庙宇是以固定的仪式空间和一系列相应的仪式活动来框定人们的想象与实践,而戏曲化传说则通过临时的舞台展演或日常生活中的口头相传来劝导人们。

通过这种分析,我们似乎已经在透视表征与现实这样一些核心关系是如何构成的。但本文到此为止没有讨论的一个问题是:以上这种被生活戏剧编织或过滤过的传说只是小村中有关争水的故事的多种叙事之一两种。因此,问题是:所有小村人都这样讲述故事吗?回答显然是否定的。即使作为一个外人,我在过去三十多年间,多次与小村的“水”的叙事相遭遇时,也听到了小村人中不同的说法。不同的人以及不同时间下的讲述会对应着不同的叙事模式。莫里斯·布罗赫(Maurice E. F. Bloch)曾经根据其田野个案讨论过与这里相类似的情况<sup>⑤</sup>。他将此称为“过去表征的多元性”(Multiplicity of representation of the past),并且主张在多元性表征之外有着可以捕捉的“真实”。这种“真”即人们“做了什么”。布罗赫认为,人类学家可以通过“在现实生活中观察和参与”获得真的知识。就本文的目的而言,我想重要的是强调,无论叙事如何呈现为多元性,所有这些叙事模式都是在光绪十六年的那一次纠纷及其裁决基础上编织的。而那次裁决所形成的“分水”事实(包括水利景观等)并不是什么众说纷纭的传说。就此而言,我们是否可以说,任何流传于某个共同体的这类传说都是以经验事实为基础的多元叙事呢?它在时间长河中,被社区中的不同的人不断地增添或重塑。只要这个共同体存在下去,这些传说丛就将不断被“写作”和“改写”。这里的意义已经不再是如何发现在多元性之外的“本真性”<sup>⑥</sup>,也不是强调这种传说的建构性;意义在于认识到这是一个包含经验材料、猜测、想象和基于传统戏曲故事的穿凿附会等的融贯。

如回到本节的主题——“水”上来做小结的话,可以说水利景观、

---

<sup>⑤</sup> Maurice E. F. Bloch Maurice E. F. Bloch, "Time, Narratives and the Multiplicity of Representation of the Past", in Bloch, *How We Think They Think*, pp. 100 - 112.

<sup>⑥</sup> 例如以上所提到的 Bloch 所作的那样。

碑铭和传说共同表征了小村人从 20 世纪初期以来的生活世界的秩序。这是从“水”的景观面向(作为争水/分水事件的物质性后果),表征小村人关于本村与外部世界的关系,表征了他们与“他者”、英雄和官府的关系等。这些因素及其秩序表征在一定程度上属于农民的“宇宙观”的范围<sup>④7</sup>,同时也属于生活的现实。它一方面是在宝象河边上栖居的结果,也是帝制时期水利的“治理目标”模式(如上碑铭所映射)的嵌入,此外还有根据典范戏曲模式的生活戏剧编织和对话性生成等。如以上我们已经提出的那样,这些经验事实和观念、想象等都是融贯一体的。此外还应该强调的是:如果没有分水实践及水利景观的存在,其他的传说和村史叙事等都只会是无根之木,只会让人陷入有关农民心智结构与现实关系的臆想。这一事例确实提醒我注意合适的文化解释应该如何进行。

#### 四、水利吟:从民国到社会主义高潮

虽然近来在水文化的研究方面,“治水社会论”<sup>④8</sup>已经不再有人追随,相反讨论水的观念或水德等已经成为一个学术兴趣点<sup>④9</sup>。此外,与这一新学术兴趣点有关的是,近来国内有学者从区域性历史研究出发,将水利视为一些地方的核心问题讨论,并在此基础上提出“水利社会”

<sup>④7</sup> 关于此,见王铭铭的“水的精神”一文中富于洞见的讨论(载王铭铭:《心与物游》,广西师范大学出版社 2006 年版)。此外最近读到张亚辉的博士论文《水德配天——一个晋中水利社会的道德与历史》,本文有很大篇幅讨论中国人的水之观念和道德。

<sup>④8</sup> 这一类研究以魏特夫的《东方专制主义》为代表。(卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》,徐式谷、奚瑞森、邹如山等译,中国社会科学出版社 1989 年版)

<sup>④9</sup> 我的这一印象是阅读王铭铭的“水的精神”和张亚辉的博士论文《水德配天——一个晋中水利社会的道德与历史》后得出的。

论<sup>⑤</sup>。总之,这些对水利与社会/文化研究的持续兴趣或兴趣复苏表明格尔茨所说的一句话是有道理的。格尔茨称人类学是“就什么说点什么”的学问。也就是说,如果我们愿意直面田野中遭遇的“社会话语流”或公共象征的话,便不会对“治水”和水利政治视而不见。首先,在官方叙事中,水的问题基本上等同水利。水利仍然是与国运相联系,也是与国家的政治相联系的。从这一点出发,可以说在国家话语中,水和水利问题是一个国家政权生死攸关的问题。至少各级政府的领导人是这样说的。例如毛泽东曾说:“水利是农业的命脉”。而在他看来农业正是国家安定的基础。在一本名为《云南水利问题》的书中,云南民国时代水利专家邱勤宝说:“古今中外,水利之兴废与国运之盛衰,实血脉相关者也,一国如是,一地亦如是。”

其次,实际上更重要的是,水利作为实践活动渗透进村民的日常和非日常的生活。它是村民对世界的直接感知。而与此相关,水利可以说是20世纪小村农民的人生的一种仪式和政治话语。从这个意义上说,水利叙事正是一种重要的集体表征。对这种表征的阐释正是理解他们的生活形式的关键所在,或者说是进入理解人们生活形式的一个起点。

最后,在近来对水利与社会的研究中包含了一种重要的探索。这就是它们试图拯救“治水社会论”曾经处理过,但被以糟糕的理论框架归置在一起的那些经验现象。治水社会论的一个重要缺陷其实不仅在于它强调治水与社会组织动员和集中性制度间的直接联系,更在于它以权力——暴力的西方政治学框架(或者说是一种理智妖魔也不为过)来解释“治水”与这些因素的本质关系是所谓“东方专制主义”。在这种框架之下,治水的“一览无余”性被解析成权力——暴力为基础的政治合法性问题。而事实上对治水社会的研究完全可以将“治水”及

---

<sup>⑤</sup> 王铭铭:“‘水利社会’的类型”,载《读书》,2004年第11期,行龙:“从‘治水社会’到‘水利社会’”,载《读书》2005年第8期;赵世瑜:“分水之争:公共资源与乡土社会的权力与象征——以明清山西汾水流域的若干案例为中心”,载《中国社会科学》2005年第2期。

与之相关的徭役摊派和工程组织等现象重新“放归一处”<sup>⑤</sup>，也就是说，不再限于西方政治学的框架<sup>⑥</sup>。因此之故，我们需要做的是直面有关“治水”的实践活动和人们关于水与水利的表征。这样一来，可能会使人有“治水社会论”复活的错觉，但这其实不是简单的“亚细亚生产方式”说的复辟，而是基于不同的知识论的重新出发。

地方志书非常重视从20世纪30年代起，于滇池沿岸开始的官办民助机械提水工程，即抽提滇池水倒进马料河和宝象河用以灌溉农田的水利事业<sup>⑦</sup>。1936年云南省政府主席龙云用自己在国外的存款垫付，从英国购买220马力柴油机一台和扬程9公尺的24寸水泵3台。这些设备当时用木船运到滇池东岸的小新村安装，建成一个利用马料河河道提水的马料河车水场。当地人称为“水龙公司”。1946年官渡马村的乡绅缪嘉祥鼓动其学生和乡人，昆明警备司令部副司令许义浚游说省政府主席卢汉出资在这两人的家乡马村建立一座电力抽水站。这个抽水站利用了宝象河河道。1949年由几个地方乡绅倡议集资，滇池东岸的四甲又建成一座电力抽水站。这些由地方士绅联系自己的官府内要人建成的提水工程年灌溉面积仅一万余亩，许多地带或因地势

<sup>⑤</sup> 在这里有必要吸取维特根斯坦关于如何摆脱那些控制我们的哲学想象的理智的妖魔的教导。维特根斯坦：“关于弗雷泽〈金枝〉的评论”，转引自M. 麦金：《维特根斯坦与〈哲学研究〉》，李国山译，广西师范大学出版社2007年版，第25页。

<sup>⑥</sup> 这方面格尔茨的《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》是一个范例。但格尔茨的案例不涉及大规模的治水。此外，罗红光对黑龙潭的研究是中国学者中关于水的研究的一个特例。罗氏可能受到格尔茨的影响，试图从将“权力”（意味着支配）和“权威”（意味着文化）相融贯的视角来讨论黑龙潭的实践和象征意义。（罗红光：“权力与权威——黑龙潭的符号体系与政治评论”，载王铭铭、王斯福编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社1997年版）。郑振满对福建莆田的神庙研究也提出了当地水利秩序与水利秩序与庙宇权威的关系。但是郑氏仅指出一些村落水利秩序与庙宇组织的重合，以及这些庙宇发挥了包括水利分配和其他资源分配、公共事业服务的职能。（郑振满：“神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证”，载王铭铭、王斯福编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社1997年版）此外还有张亚辉对晋祠灌溉社会的研究也是追随格尔茨的进路，强调治水行为的道德含义的案例。（张亚辉：《水德配天——一个晋中水利社会的道德与历史》，民族出版社2008年版）

<sup>⑦</sup> 官渡区政协和地方志办编的总共十几本文史资料辑中，有关水的回忆文章基本都集中在每辑基本都有的栏目：“水利”之下。而在正式的官渡区志中，有关水的内容即“水利”。

远离河道,或因村落穷困,无强势人物在地方政府中说得上话,也就沾不上机械提水的光。小村就属于这一类村庄。

在小村人的口述村史中,这个时期,分水的“古规”和光绪十六年以来实行的制度已经失灵。先是马料河的用水权被村中“地主黑卖”,此后小村只有完全依靠宝象河水<sup>④</sup>。接着小村从在用宝象河水方面“上受(大村)刘春(团长),下受罗营长气”<sup>⑤</sup>。古规规定大村扎坝只准用松枝,光绪十六年的省府裁定,坝高不超过二尺五寸,以保证“上满下流”,使小村能长年分得一些水。此时,据说上游大村抱怨小村的松枝坝淹了大村的秧田,而下游茨坝的也抱怨称来自小村的水,使该村“牛死马遭瘟”,于是该村的强人罗营长便勾结上游大村的刘团长将松枝坝改成土坝,断了小村的水源,使小村的秧田荒废,实际上成为茨坝的牧场。小村人如要用水,必须向大村交高价钱。小村人“到田里做活要带钱,如果不交钱就收锄头”<sup>⑥</sup>。我的村史笔记中记录了小村史口述人说过的一段民谣:“某某村,礁石地,上无龙潭下无海,没有出头人;(希望)跑马山出龙潭,(希望)铁路断掉”<sup>⑦</sup>。我不知道32年前那个幽暗灯光下的夜晚,记录下的民谣为什么这样疙疙瘩瘩,读上去不太像一段通常民谣那样字数整齐和顺嘴押韵。当时的村史讲述人是合作化时期的乡长马诚。我不记得当时从他口中说出就是这样呢,还是我只是按他的意思记录下来?

以上这些史实材料反映出的一个基本事实是,自从20世纪30年代以来,水的问题在滇池东岸日趋严重。宝象河流域的“古规”在村村之间为水而纷争之中瓦解,地方官员和士绅虽然为自己的家乡改善水利而出了力,但成果较少。在此后这个地方人们的回忆中,对“水”

---

④ 朱晓阳:《村史笔记录》。

⑤ 1975年村史口述者之一说:“后有一个(大村的)刘团长勾结茨坝罗营长,(说)小村的闸淹了大村的秧田,水从闸上流下去茨坝就牛死马遭瘟,就把闸拆去,改松枝坝为土坝,小村没有水”。另一名村史口述人也说:小村下游的“罗(营长)说,新桥水满,牛死马遭瘟,勾结刘(团长)堵桥,秧田荒,撒旱秧”。见朱晓阳:《村史笔记录》。

⑥ 朱晓阳:《村史笔记录》。

⑦ 铁路是小村人挑菜上昆明卖必须沿着走的路线。



的抱怨是诸多“旧社会”黑暗中重要的一项内容<sup>⑤</sup>。

两条小河之间的穷人们盼望的“龙潭”终于在1950年代社会主义建设的“兴修水利运动”中出现了。1955年,原来只有有限数量村落受益的小新村提水工程被全面改造,流量提高,抽水站高程上提到滇池水面以上10米左右。也就是说高程相当于元代海口河开挖前的滇池水面高度。抽水站的电动机换成大功率机器,渠沟增长5公里,直抵跑马山脚,沿途通过水闸放水给整个马料河流域内的村庄。

小新村灌溉系统的建设在很大程度上体现了社会主义国家的集体主义意识形态。例如体现出平等地按需分配水资源和局部服从整体的原则。在水利建设中,一些不能直接从小新村灌溉水利中获益的村庄也被征调劳动力到工地劳动,而且一些靠近引水沟渠的村庄还不得不为了水利建设而忍受沟渠渗透使农地受损失的结果。



<sup>⑤</sup> 其他抱怨包括征税、征兵等。

小新村抽水站的灌溉面积这一年由 5000 多亩扩大到 13,000 亩,全面覆盖了昔日马料河下游流域的田野。与此相邻的宝象河口马村抽水站也经过扩建改造,灌溉面积由 2000 亩扩大到 10,000 亩以上。社会主义国家发动的兴修水利运动在 20 世纪 50 年代后期达到高潮,1960 年滇池东岸的提水灌田抽水站已发展到 7 个,灌溉面积 36,600 亩。与此同时,宝象河等滇池东岸河流的上游修成水库 20 座,坝塘 141 个。从此滇池东岸形成了以水库蓄水在上,龙马、四甲、小新村等抽水站提水在下的宝象河和马料河灌溉网络。这两条河流域有 7 万余亩田地纳入这一水网<sup>⑤</sup>。

小村在新建成的水利网络中如何分得水?抽水站及其水利网络如何管理?或者灌溉流域的仪式性活动如何?这些可能是一般研究水利文化者会问的问题<sup>⑥</sup>。近来的研究似乎都反对从“亚细亚生产方式”或者社会主义再分配资源模式来说明这一类水利网络制度。小村所处的水利网络也具有类似的复杂性。从建设之初来看,这两条河上的提水灌溉系统都具有民办公助(宝象河站)或官办民助(马料河/小新村站)的性质。除投资设备外,渠道开挖和以后的疏理都是由受益村庄无偿承担。在管理上宝象河站最初由昆明县水利工程处领导,由受益各村组成水利协会操作,协会的理事长是昆明县县长推荐的受益地方乡绅。小新村站从一开始就由(省)政府领导,是云南省政府经济委员会领导下的独立核算企业。1950 年云南解放之后,两个抽水站都归地方政府所有,但是在管理和维护方面由政府机构办理,水站具体操作和“受益人代表协助之”。在 1951 年制定的马料河灌溉场规定中,要求受益区域按自然村每受益户 10~15 户选出代表 1 人,成立受益区人代表会。由受益人代表选出委员 10 人,县、区政府委员 2 人,区农协 1 人,管理所主任及职工代表 1 人。这些人组成“灌溉场管理委员会”。“每月开

<sup>⑤</sup> 《官渡区志》,云南人民出版社 1999 年版,第 223 页。

<sup>⑥</sup> 例如格尔茨的《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》;P. Duara, *Culture, Power, and The State: Rural North China. 1900 - 1942*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988。

会一次,协助管理所加强群众联系,改进工作,清查财务等。”<sup>①</sup>这套管理规定的核心是当时流行的国有/公有企业“民主管理”原则<sup>②</sup>。

1960年代以后两个抽水站都归属官渡区政府(或公社)<sup>③</sup>。各村用水根据其土地面积和种植计划等安排,水费在1970年仅为每亩3元。水一旦抽上来,各村便根据抽水站的安排,开闸放水。水进入各村沟里,再由各村的管水员去放往需要浇水的田块。在1970年代中期,小村有3名专职水管员,负责为1700亩耕地放水。

这是一个以国家名义,在灌溉流域按需要分配水的系统。归属政府领导可能意味着这样的水利管理对加强“国家”的象征性或仪式性统治有一些作用。但更关键处在于这些抽水站及其水利网络的管理是由流域地区村庄和地方政府(通过水站)协力进行的。而且基层政府——公社和以后的乡的管辖范围与提水灌溉流域范围基本重合<sup>④</sup>。因此可以说,水站虽然是国营的,但基本上是为同一个灌溉流域或公社(乡)范围内的村庄服务的自治单位。如何概括这样一种现象呢?杜赞奇曾经用“权力文化网络”概念来描述20世纪初华北的水利组织。他指出:“从文化网络在水利组织中的重要作用可以看出,家长制的封

<sup>①</sup> 政协昆明市官渡区文史资料委员会编:《昆明市官渡区文史资料选辑》(九),第115页。

<sup>②</sup> 这方面参见朱晓阳、陈佩华:“职工代表大会:职工利益的制度化表达渠道?”载《开放时代》2003年第2期。

<sup>③</sup> 政协昆明市官渡区文史资料委员会编:《昆明市官渡区文史资料选辑》(一),第86~87页;(三),第90~91页。

<sup>④</sup> 1961年以后小新村(马料河)灌溉流域的受益自然村庄有30个,除两个村庄外其余都(包括小村)属于同一个公社。1984~1987年抽水站提升改造后,灌溉流域扩大到包括呈贡县的四个村庄。数据来自2008年1月对小新村抽水站站长的访谈和《昆明市官渡区文史资料选辑》(一),第79页;《昆明市官渡区文史资料选辑》(七),第97页。一个值得注意的方面是地方行政区划,以至地方政治的张力趋向也与水利的状况有一定关系。例如在清帝国和民国时期,小村从灌溉区域而言,主要使用宝象河水,通过大村分水。同一时期小村行政上属于宝象河流域的小板桥为中心的珥宗镇(包括大村等)。而在1950年代后期,小村和大村的灌溉用水基本来自马料河流域的小新村提水灌溉系统,而从1961年以后,小村和大村都归属小新村灌区组成的矣六公社。这是否由于水利建设和水的管理与分配,在这些共同分享统一灌溉系统,因而交往较多的村庄之间形成了一种聚合的场和相互能够辨识的文化符码,从而使它们在社会主义国家条件下聚合成与水利灌区相重合的行政区域呢?

建国家也严重依赖象征性代表来维持乡村秩序。反过来,他又使国家和地方利益融为一体成为可能。”<sup>⑤</sup>杜的看法很有洞见。其不足之处是看不到20世纪,特别是20世纪中期以后的国家(至少在水利方面)与“文化网络”间关系的复杂性和重构性<sup>⑥</sup>。简言之,在这里既有国家又有因地理原因形成的流域社会,既有意识形态合法性,又有灌溉社会的规范和道德伦理。它们是混融在一起的。

此外还值得指出的是,在建构(例如水利)文化网络的时候,这种水利网络与20世纪初期的同类网络在“表征”或意识形态方面具有很大区别。这种区别也许可以比喻为考古学式的不同文化积淀层间的差别。当然我相信透过这些意识形态的不同表征,透过官府/公社、乡绅/干部、龙潭/水利、龙王爷/共产党等这些差别,我们还是能看出从19世纪末以来的延续性。但是从本文的目的来说,仅仅指出这种历史的连续性远远不够。本文更大的目的是辨别出这种连续中的断裂,或者说不同知识类型导致的结构断裂。在此我想将这方面的结论性猜测先提出来。质言之,这种断裂是与“发展主义”的科学技术和知识类型<sup>⑦</sup>进入有关的。但是要论证这一点,仅仅讨论水是不够的,必须与已经另文讨论的“土地”和“居所”等联系起来才能完成。

水利建设对于小村的影响十分深刻。1955年小村第一次受小新村抽水站提水灌溉之益,这一年的粮食产量由亩产不足420市斤提高

---

<sup>⑤</sup> 杜赞奇:《文化、权力与国家:1900~1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社2004年版,第24页。

<sup>⑥</sup> 杜赞奇认为:“国家政权逐渐放弃并破坏文化网络中的一些组成部分,但并没有建立新的渠道”。这是值得商榷的观点。

<sup>⑦</sup> 发展主义是一种基于现代性的社会、经济制度以及意识形态表征。发展主义的特征大约包括:启蒙主义的理性、科学观,现代化导向的发展观,市场导向的商品生产体系和个人自由以及世俗化等。有关“现代性”的定义,参见安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,王铭铭校,三联书店1998年版。此外,按马歇尔·伯曼(Marshall Berman)的看法,歌德的浮士德代表的就是现代性的发展主义观念,而且是发展的悲剧。(伯曼:《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》,徐大建、张辑译,商务印书馆2004年版)相似看法还可见大卫·哈维(David Harvey)关于现代性的一个重要特征是“创造性的破坏”的信念。(哈维:《后现代的状况——对文化变迁之缘起的探究》,阎嘉译,商务印书馆2004年版)

到 800 市斤。从此以后小村的粮食产量在正常年间没有再没有低于这个数。1960 年代末,在人民公社的统一规划下,开挖成一条起自跑马山下的广卫,经大村、小村和茨坝等村的排洪大沟。从此以后小村不仅成为旱涝保收的地区,而且这条深度超过一人的大沟,使小村能够将村中低洼地和水塘等的水排干,辟出更多耕地<sup>⑥</sup>。

列举这些水利建设数据的目的是想表明,有关水在不到 20 年间的巨变不会不对小村人的观念造成直接影响。或者说对于将水或水利当做村庄史和个人生活史的重要坐标的人来说,水秩序的建与毁,应该对其世界看法有所影响。但是从何处谈这些影响呢?

来自阐释人类学的一个基本策略是盯住那些公共符号或符号性事件,然后对之进行“深描”。而用哲学家戴维森的话说则是“彻底解释”。我想以上描述的整个两条小河之间水利网络建成对生活于 1950~1970 年代的小村人来说,正是一些使他们生活改变和观念受到影响的象征性事件。我在《小村故事》中已经强调过这些事件以及关于这些事件的叙事对小村的政治和文化的影响。在这里我只想再次强调,水利建设是这个地区的一系列重大的历史事件。它们与个人、家庭和村庄的经历相交汇;它以景观形成农民生活的环境。这一环境对农民观念的“呈现”<sup>⑦</sup>可以通过以下事实看出。首先,例如无论在村史讲述者的叙述中,还是这个地区的官方的史志或文史资料中,“水利”都是一个出现频率较高的词汇,并是其中一个专门篇章<sup>⑧</sup>。其次,从 1975 年我所记录的村史笔记来看,小村的老人以“水”的事件来划分本地历

<sup>⑥</sup> 朱晓阳:“黑地、病地、失地——滇池小村的地志与斯科特进路的问题”,载《中国农业大学学报》(社会科学版)2008 年第 2 期。

<sup>⑦</sup> James Gibson 指出:呈现(affordance)是指环境中的事物的“价值”和“意义”能够被直接感知到。更进一步说,“呈现”试图说明价值和意义是外在于感知者的。Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1979, p. 127.

<sup>⑧</sup> 这可以以官渡区的文史资料选辑和《官渡区志》为证。

史的进程,或以此起点追述起当时发生的其他事件<sup>①</sup>。最后,如上所述,村中尚存的残碑内容也是关于“分水”的故事。

虽然强调“水利叙事”是官方史志的重要篇章,但不可以将它简单地视为一种国家叙事,或国家视角的“现代性”对农民社会的穿透<sup>②</sup>。事实上这种以西方政治学的“权力—暴力/支配—抵抗”框架来看待非西方国家的研究进路早已经受到质疑和批评。例如格尔茨就以巴厘19世纪的灌溉会社制度和运作的描述,反驳以“权力—支配”为框架的“亚细亚生产方式”说。与格尔茨的例子相似,本文的个案也透露了更复杂的面向。但是我想采取“栖居”性的路径,也就是说,我想从“居民与其周遭世界相互持续进入”和相互缠绕<sup>③</sup>这样的视角,理解人们生活中的规范模式(regular pattern)及其意义。如前所述,在农民传说中的“英雄”的事迹中,“水”或“水利”是如何呈现出农民与官府/国家之间的规范的,他们是如何读解这些规范的意义?以及他们是如何通过水利事件使个别生活普遍化和仪典化的?如果说在“英雄—官府”时代,与有限的水资源和水利设施相当,“戏昵—庇护/抗拒—庇护”是这种“子民—父母官”关系的理想核心,社会主义时代则建造了一个蛛网般完整、方便和有效的水分配网络<sup>④</sup>。与这个水利网络系统的完整相当,我们根本无法区分哪一部分是国家,哪一部分是农民社会。可以说

① 值得指出的是,无论是作为仪典还是作为沉默无声的日常生活背景,小村人的“水利”也都是与某一地名相联系的某些活动,而这些活动又勾连着时间性。例如谈兴修水利,他们总是会指出“修宝象水库那一年”,或者“挖广普沟那一回”。仔细阅读1975年记录的村史笔记,我也发现其中水和水利是村史讲述人将村庄历史事件串联起来的一个重要因素。

② 格尔茨的《尼加拉》一书中对巴厘19世纪的灌溉会社制度和运作的描述,是反“权力—支配”为框架的“亚细亚生产方式”说的另一例。格尔茨关于尼加拉的灌溉会社的阐释给人深刻启发的一点是,他强调对水利等“物质性层面”的描述相同于对信仰、道德等的描述。即用本文作者的话说,强调物质性—精神性的融贯。

③ Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge, 2003.

④ 用当地水利设计者的话说,小新村灌区就像一把梳子。梳背是输水的干渠马料河道,梳齿则是连接河道与农田间的支渠。见王涤心:“万亩良田永远摆脱干旱——改善小新村抽水站灌溉工程纪实”,载政协昆明市官渡区文史资料委员会编:《昆明市官渡区文史资料选辑》(七)。

这种无法对之进行解析的状况是“一目了然”的。也许我们应该做的正是：坚定不移地面对这种“非客体化”的“政治”现象，或者“总体的社会事实”等。

这个网络加上其他地方已经讨论过的土地，也彻底改变了“百姓一官府”时代的景观。从水的角度来说，虽然小村人在1970年代仍然使用老的名字去谈论地点，例如仍然使用“皇坝”这种与光绪年间用水纠纷相联系的名字等，但是这些位置的功能和景观都已经改变。新的水利设施已经作为具体位置进入村民的话语，例如，他们所称之“小新村抽水站”和（排洪）“广普沟”等。

更基本的变化可能来自农民的切身体验和感知。在这里我可以用20世纪50年代至70年代中期小村农民生活与水的关系为例。选择描述这个时期的原因是，我在70年代中期就是小村的村民，因此对水的感受与其他村民有相同之处。

简言之，对于小村人来说，“水利”并不体现为一张从空中拍到的蛛网密布的鸟瞰图<sup>⑤</sup>。这种图景恐怕在小村至今也很少有人看到过。在那些年，农民亲历的水利体现为一些在历史时间中和具体地点的活动。首先是一些动员成千上万人参加的开挖引水渠、泄洪道、修水库和疏通沟渠等的活动。这些集体劳动的过程本身就如同在一个具体剧场发生的表演一样，或者说它们就是一些仪式。

1970年代中期属于青少年和壮年者几乎都有在“宝象河”、“回龙村”（小新村抽水站引水渠）、“公司沟”或者某一地点参加兴修水利的经历。这里的“水利”特别指那种集体性的“水库会战”或大型水渠会战。我曾在1997年以后陆续访谈过一些村中老人有关五六十年代水利会战的情景。他们一般都不不同程度地显出神色振奋的样子。其中一个例子是小村70年代的支书谭正明。当谈到修宝象河水库的情景时，他的记忆突然清晰起来。这个昏昏欲睡，将近80岁，已经患有老年痴

<sup>⑤</sup> 用阿图诺·埃斯科巴的话来说，这一类鸟瞰图应该属于“资本主义自然观”的“观看”方式。参见 Arturo Escobar, “After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology”, *Current Anthropology*, 1999, 40(1), 1-30。

呆症的老人,口齿流畅地讲起他带领一队右派白天黑夜拉土,他将衣服给了一个私自跑到工地干活的年轻妇女,那个妇女只有一件衣服,挑土时露出了乳房等情节。有谭正式水利记忆的人在小村很多,包括小村今天和前几任的村委会领导人在内。

有关这种水利大战的记忆,地方史资料中比比皆是。例如,关于重修沟渠和改善小新村提水工程,当时的指挥者有这样的回忆:

“……1955年2月1日各乡党支部书记(……小村乡郭某某,大村乡李某某……)及各乡乡长亲自率领以党团员和青年民兵为骨干的民兵队伍,自带工具浩浩荡荡到达施工现场。二千多名治水大军在七公里长的新老沟道上摆开了战场。深受干旱之苦又尝过‘机械提水得过丰收’甜头的广大社员热情高,干劲大。数九天施工,寒风刺骨,冷水扎手,全然不顾,你追我赶,个个干得热火朝天,汗流浹背。”<sup>⑥</sup>

关于修建宝象河水库则有如下回忆片段:

“……民工的积极性,首先表现在出工的人多,宝象河水库20日就达到二千多人,已足够目前工程需要,但农民继续来工地,来了又动员回去,到工地后一般都积极劳动,上夜班的有一部分在冷水中工作,有的还争着干,克服了不少困难,有的民工说水库不完成不回家,劲头很大。”<sup>⑦</sup>

我在1975年至1976年的两个冬天都随小村人去疏理小新村抽水站的安引水渠。渠道的堤下堤上站了来自灌区所有村庄的人,一眼看去有人山人海之感,随处可见各村的旗帜招展,工地沿线的临时电杆上有大喇叭不停地播放鼓动人们干活的革命歌曲,不时插播表扬稿或通知书之类的内容。这些场面虽然发生在集体化时代的末期,但气氛仍然不乏“热火朝天”的感觉。

集体化早期的水利建设对一些当地人直接感知的震撼性,可以从以上引过的那篇小新村提水灌溉工程建设回忆文中的以下记录看出:

---

<sup>⑥</sup> 王涤心:“万亩良田永远摆脱干旱——改善小新村抽水站灌溉工程纪实”,载政协昆明市官渡区文史资料委员会编:《昆明市官渡区文史资料选辑》(七),第102页。

<sup>⑦</sup> 昆明市档案馆1235案卷《昆明市水利政治思想工作思想情况简报》第一期。



“记得放水那天，广卫村杨云徐老大爷蹲在渠边，久久凝视着哗哗流过的清水，感慨万千：两个月前，他参加工程校沟时，蹲在村头新沟底上，朝塔密小村那头望去，硬说水不能爬坡，他根本不相信机器水能淌到广卫村来，还和别人打了赌。现在，他服输了，他和原来都半信半疑的‘老馆’们都笑了。人们辛辛苦苦挖了两个多月沟而洒下的汗水，终于换来祖祖辈辈盼望的幸福水。”<sup>⑧</sup>

社会主义集体经济时代的“水利”除了体现为“人山人海、车水马龙，通宵达旦，灯火不灭”的盛典外，还有与此相反的，可以称为“润物细无声”的日常情景一面。这就是在日常劳作和生活中，水成为悄悄进入沟渠和田畴、悄悄灌溉庄稼，然后悄悄退去的物质。在小村当时调度和控制整个村庄1700亩土地灌溉的是3名水管员，在他们之上是生产队长。队长通过水管员与抽水站打交道。在下田劳动的时候我们不时会遇见扛着锄头，好像游手好闲一样的水管员。有时我们会问一问他正在哪里放水等。这些水管员像幽灵一样，主要的工作是在夜间水渠上水的时候，他们有时候得一夜蹲守在关键的涵洞边，保证水不会被别村截走，还要在所有走水的田边巡视，疏通沟渠或堵住缺口。但这些都只有3个水管员才能体会。而从一般农民的眼光看，水就是这样被水管员和队长调度着。它是按照生产需要招之即来、挥之即去，汨汨无声流淌的东西。

在日常生活中，村民能看到引水沟渠环绕村庄和水流潺潺的景象。从风水家眼里看去，这是所谓“引沟渠环绕村落而取吉气”<sup>⑨</sup>。可以说是社会主义时代的水利建设将昔日受旱涝之苦的一个穷村变成了风水吉地。虽然多年以来，我在小村没有听说将沟渠设计成环绕村庄是出

<sup>⑧</sup> 王涤心：“万亩良田永远摆脱干旱——改善小新村抽水站灌溉工程纪实”，载政协昆明市官渡区文史资料委员会编：《昆明市官渡区文史资料选辑》（七），第105页。

<sup>⑨</sup> 于希贤、于涌：《中国古代风水的理论与实践》，光明日报出版社2005年版，第476页。

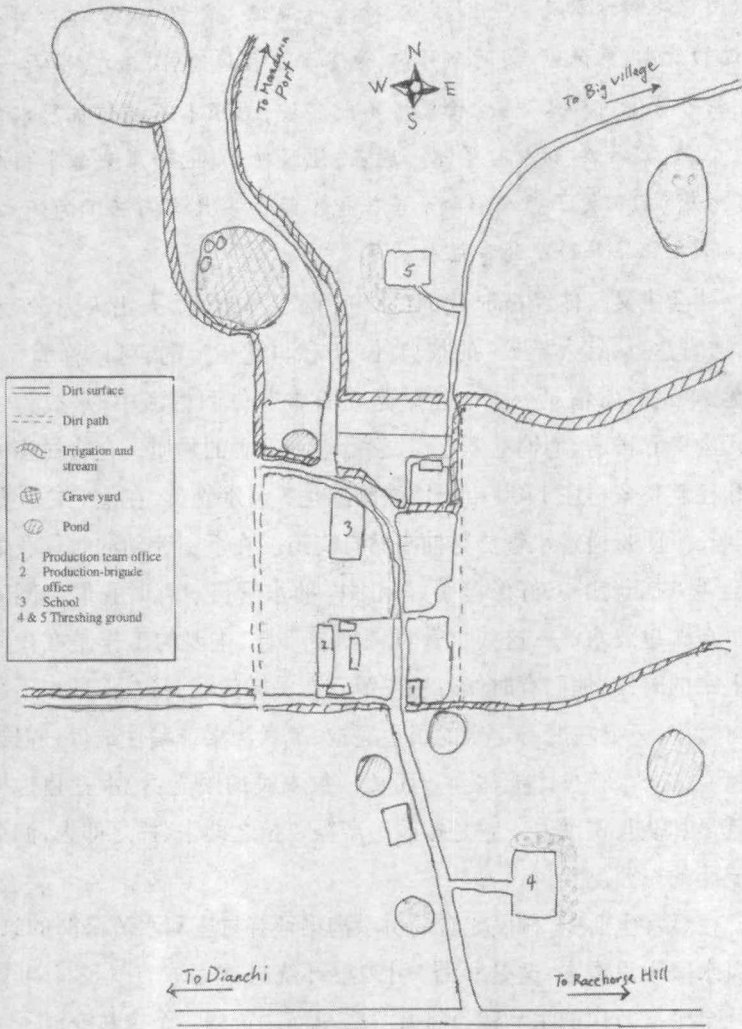


图 3:1970 年的小村

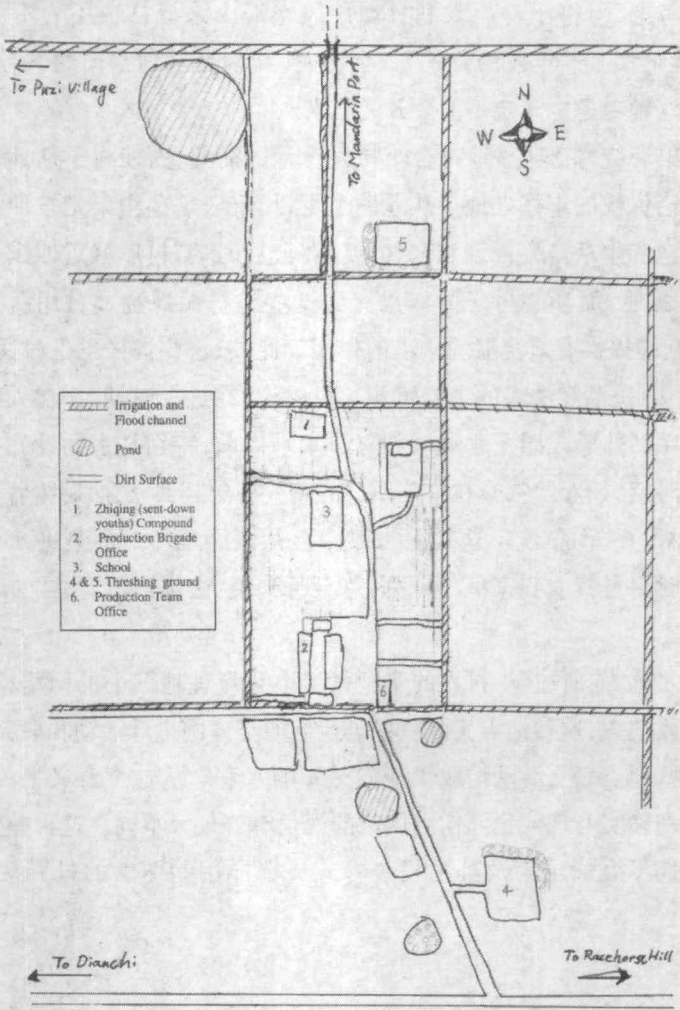


图 4:1970 年的小村

于风水考虑,但将小村的水利景观用风水辞令来概括也不为不妥<sup>⑩</sup>。在20世纪六七十年代的背景下,小村人(特别是规划沟渠的领导人)即使有这种考虑也肯定不能公开说出来。

沟渠环绕村落明显地符合小村人生计的需要,并使村子从此变成一个旱涝保收的丰裕之地。从地图上可以看出,这些沟渠是按照小村人的生产和生活需要规划和修建的。在公社时期,村庄就近四围是社员的自留地,而环绕村庄的沟渠有为这些给村民现金和自用蔬菜来源<sup>⑪</sup>的土地提供有效浇灌和排涝的作用。此外,这些沟渠也是村民(特别是妇女)洗菜和洗衣的主要水源。可以说,在这个时期,小村人就是以这种生活体验去感受水利。在有自来水以前,特别是水利设施完善的公社时期,妇女常常会在收工回村的路上匆匆赶回家,然后抬着一盆衣服到村边的沟里洗。这是因为那会儿正好是环村沟渠进水的时间。平时要是找人到家里寻不见,总会听到说:去沟边看看,或去双眼井看看<sup>⑫</sup>。

总之,如前所述,小村人的水利世界不是那种地图上的网络,而是一些具体地点,这些地点又是一些与他们的具体的生计活动相联系的。正是这些地点——活动构成了他们感知的水利。从这个意义上说,他们看水利确实与现代化导向的国家的视角有着很大不同。这种差别之一是他们不会如国家及其工程技术人员那样用制图学的投影法“鸟

---

<sup>⑩</sup> 这里可能涉及小村人在建构水利景观时的知识论“背景”。风水考虑可能属于这些歇会的“背景”或基模(meta-schema)。此外,沟渠建成于集体化时代,当时的政治空气也会使他们即使考虑到风水,也不能说出来。因为这是属于“封建迷信”。

<sup>⑪</sup> 在公社时期,小村虽然以蔬菜和粮食混作为业,但是蔬菜必须几乎全都卖给国家的蔬菜公司。因此村民的自用蔬菜基本上来自(每人一分地)自留地。此外,自留地除了满足村民自用外,还是主要的日常生活现金来源。村民将自留地的大部分产品拿到附近的“街”——集市去卖。

<sup>⑫</sup> 村中的公用水井(双眼井)边则像一个典型的公共空间,吸引着洗衣洗菜人(主要是妇女)去闲言碎语和家长里短。

瞰”水利。我对这一类差别的体会在别的研究中也有过<sup>⑤</sup>。但是这种视角的不同,并没有使农民感知的水利与工程技术人员视角的水利之间相互不能“共度”或不能“视域融合”。相反,农民从自己的日常活动中体验的水利,在互往和互动中与国家的水利图景和观念相融合。在国家及其工程技术人员一面,发生的也是性质一样,但方向相反的视域融合。在格尔茨的《尼加拉》中,他也以类似的观点描述过村落的水利仪式活动与国家仪式间的关系。

除以上这些直接感知外,水或水利在口述史中是传说中“英雄”活动的舞台,或者水本身就是主角。小村黄营长的“一金竹竿水”的传说和麻线沟的“一麻线粗”水的传说是水作为英雄活动舞台的两例。而村中老人关于争水和水灾的记忆则是水即历史的例子。这些传说或口述提到的事件都是发生1950年以前。如以下这一例是跑马山下的国营二农场两个居民对《昆明市志》的采访员描述的民国初年的大水灾:

(1912年)“大水淹到铁路上,傅家营附近的房子淹倒了不少……下了两个多月雨,宝象河水冲倒堤岸,海水又倒涨上来,大村乡田谷完全淹没了。这年三月淹到六月间……”

按照这位老人的描述,当时连地势比小村高的大村都淹成海子,小村的境况可以想得出来。类似的水灾的记忆在关于民国年间的回忆中有过多次。地方志资料中记载的回忆便有1919年、1927年、1945年等几次。回忆者的印象与上面引述的段落大同小异。从1950年代中期以后,这种殃及整个两条河流域的水灾便从人们的记忆中消失。这种水灾记忆表象的消失所对应的正是那个时期水利的改善。我们必须说

---

<sup>⑤</sup> 在云南西部的腾冲一个村庄作调查时,我们带去两幅该村地域的卫星遥感地图。我们在村中多次向农民展开这些图希望他们能够有所反应。与我们的期望相反,所有观看过遥感图的当地人都对其中一幅只包括村庄房舍和街道的图产生强烈兴趣,并且都以极大的热情寻找自己家的房子和村中的其他标志。但是他们中没有一个人(包括村领导和林场场长)对另一幅包括全村林地的遥感图有明显兴趣。我对农民的这种认知偏好的解释是:村民眼中的森林,特别是那些不与其生计活动直接有关的森林仍然只是一种视而不见的“背景”。

那个时期修建的水利工程确实使水患得以消除。而且在建立抽提滇池水灌溉网络以后,这个地区也从此免除了旱灾<sup>④</sup>。

## 五、“治水”、“天助”与村庄领导

当指出水利在小村最近的历史上仍然是使小村人的人生神圣化的典范模式时,我想同时强调“治水”也一直是小村人衡量村庄领导人和谈论村内社会生活的标准。在这里我想以20世纪90年代中期发生的一些事情为例。当1997年初再次回到小村进行调查时,我发现在过去十多年,水和水利问题再次从小村人的背景中走出来成为那个时期村庄政治中的主要社会话题。我在《小村故事》中已经对此作过描述。概言之,从1980年代中期到1990年代中期的十年间,小村的沟渠缺乏疏理,村庄每遇下雨便遭水淹,小村因此有了一个“烂村”的名称。当时周边村庄和小村人自嘲说:嫁女到小村,嫁妆中必须有一双水靴,不然进不了村庄。那个时期小村人盖房子都将石脚抬高,以避免水淹到房子里。1997年一个村民指着自家的房子告诉我,他的房子石脚是村中最高的。那幢房子的入口看上去很夸张,大门连着一道很陡的斜坡通到村道上,房子的石脚有一米多高。

村民在以“烂村”和嫁女陪嫁水靴来调侃本村时,更指向的是小村自从1980年代中期以来的衰败。这个时期在村里人看来是:经济滑坡、人心涣散和村路难走。在小村人眼里,小村的所有问题可以集中到一个“水”字上来。当我在1997年作实地调查时,小村人也将水淹村庄视为村领导人缺乏德行的表现。而在村庄因此而得烂名的时期,村中雄心勃勃的政治家们也将“治水”当做自己一旦能出头做领导,必将解决的首要问题。

---

<sup>④</sup> 按照最近我在该地区时,乡政府农业负责人的说法:这个地区对旱完全不怕。(2007年8月采访)

小村的烂名在1994年以后,随着马建和黄大育上台当村长和副村长<sup>⑤</sup>而改变。马和黄上台后做的头一件事情就是召集全村人疏理沟渠。那是1994年9月8日,新班子上台后第二天。这一天,全村有一千多人出来挖沟,再现了公社时期兴修水利的壮观场面。更巧合的是挖沟后那天夜里,天降暴雨。这一次小村没有被水淹。下暴雨的夜晚,新官儿马建和黄大育扛着锄头到村庄四周查看水情<sup>⑥</sup>,发现小村的沟渠畅通。马建在雨中对黄大育说:天助我也!他在后来十年间曾有几次对我谈到这一从外人看来纯属巧合之事。最近(2007年9月)他在面对摄像机镜头讲述自己一生的经历时,又自己提到这件事。他说:

唉!我来么,我来当队长那个时候么,嘎!这下在这点么也不是讲么,我这个一来,一来就是天助我也了!一讲起来么就不得了了!真是“天助我也”。今日宣布上任,今日一宣布就安排了挖沟。挖了沟晚上就下大雨,下暴雨下了但村首没着淹。涵洞,我就喊些民兵连夜呢就扫,给它扫干净掉。当时现淹现暴呢下暴雨。喊天助我也!这个东西就是,当官还是要有点运气呢!呵,那晚不下暴雨,咋个去挖沟去? 咩!就没着淹。呵!那一下子就是,好像就是某某约了好些人去,我日!烂疯子,打谷子呢时候你喊挖沟,打的谷子,人又不得闲么你喊人挖沟去!我说,你不是认不得,这些沟不成了,下雨就要着淹!一挖掉晚上就下暴雨,没着淹着。么那下子么就慢慢呢相信我了噻!相信我么你做事就做得成了。做错掉点,人家老百姓也原谅你,支持你!你敢大胆呢去做,敢改革去了噻!你一来就着个一榔头么你就不敢了噻!你改革哪样去? 这点也着人家堵的,那也着堵的么,你就不行了!是这份。一步一步呢就走成功了!整那个街心,马上有十万块钱,随便挨老百姓说,你家么斗点,也没逼的哪个斗,不摊派,给合?你愿斗一百也得,两百也得,一千也得,随便斗,就照你门前那个斗,扒拉扒拉就开始

<sup>⑤</sup> 马和黄所任职务确切地说分别为:小村村民小组长和副组长,同时也是农业合作社社长和副社长,相当于公社时期的生产小队队长和副队长。但小村当时约有900余人。

<sup>⑥</sup> 在小村天降暴雨的时候,村领导必须披着蓑衣(公社时代)或雨衣到村子周围去巡视。这是一个称职村领导人应尽的起码责任。

整的,先我估计不到,一下子,人家就这个五百,那个三百,人家一愿意出钱,按质按量呢嘎,样样都是按质按量,监督呢好得很。到现在那些街心还是好呢嘎。完整呢!那些街心还。<sup>⑧</sup>

在我看来,马建讲述自己的经历时提到的这件事,就显露其世界看法而言,远远比一些学者刻意向研究对象提出些直接问题所得到的回答更让人有“一览无遗”之感<sup>⑨</sup>。我想对马建来说,沟渠畅通和及时降临的暴雨正是自然呈现的一种观念,一种预兆或启示。这是上天在助他。于是乎,一股子肩担道义的英雄豪情在他心中油然而生。以后五六年间,马建和黄大育领导的小村走上了复兴之路<sup>⑩</sup>。

在阐释马建的“水利/天助”观及其政治行动时,我们不当按照韦伯式的支配社会学的框架去解析。根本原因在于如果那样做的话,对马建这样的中国农民的观念和行动的阐释会被当成“政治人”的一个蹩脚案例<sup>⑪</sup>。按照那样一个框架往往会将马建这类乡村领袖的行动

---

<sup>⑧</sup> 在最近两年我们做小村影像志期间,马建两次谈到这一次下雨的情节。这里引自小村影像志资料,2007年9月24日录。2008年1月再访时,马建再次提到这一事件:

“(上任)第二日就开始挖沟。一队挖哪点;二队挖哪点?开始挖。就仿这份就来了。但是我,真是天助我也!……接着那天夜首就下大雨,暴雨。那个,我们那晚上挖挖沟么到晚上么就吃了一顿,个个都给那个老白干喝了个半死不活呢。叭啦叭啦呢,那个大雨一下,哗哗!点把十二点钟,那个雨下呢。没得办法,那个你想想。喊几个老百姓,给黄大育喊出来,给涵洞也塞掉…哗!到处都淹白掉,我们没挨淹,沟都不滴水。啧!呵!那个时候呢老百姓。第一日就开门红。”

<sup>⑨</sup> 读者可以参考杜赞奇的《文化、权力与国家》一书中所引的一段研究者与一位农民的对话。对话的内容是关于农民的宇宙观。在我看来这段对话中体现出的宇宙观远不如马建关于自己的这段故事那样直接和可感。(见杜赞奇:《文化、权力与国家》,王福明译,江苏人民出版社2004年版,第19~20页)之所以这样判断,主要是因为马建谈起这件事情并不是为了回答访谈者的刨根问底式挖掘。以前他基本上是在吃饭或聊天的时候自己谈起这一事件。最近一次,则是应我们的请求,让他面对摄像机镜头讲一讲自己的一生。此前马建已经面对镜头很多次,基本上没有不习惯镜头在场。那天马建讲了超过一个小时自己的生活。这段经历是其中的一段。

<sup>⑩</sup> 有关马和黄的事迹见朱晓阳:《罪过与惩罚:小村故事(1931~1997)》,天津古籍出版社2003年版,第四章。

<sup>⑪</sup> 将中国乡村的政治行动以“政治人”或权力——支配为核心的政治理性来解释者,可以陈佩华、赵文辞和安戈等的 *Chen Village* (《陈村》) 为例。参见 Chan, Madson and Unger, *Chen Village under Mao and Deng*. Berkeley: University of California Press, 1992。



解析为支配和正当性(合法性)等“政治”论题。而在这样的“解析”基础上,又会再将其领袖类型解析为或者法理、传统或者克里斯玛支配等理想类型,或者几种混合等<sup>⑧</sup>。虽然韦伯认为历史上或世界上的支配类型总是或多或少混杂了三种类型成分,但是韦伯的政治类型学或理想类型包含以下预设:事实与价值二分法<sup>⑨</sup>。与此知识论的实证主义预设相关,韦伯倡导的是一种方法论个体主义。一般认为这种方法论个体主义与价值性个体主义经常无法区分,因此其解释力也受到其被使用的社会和文化语境的限制<sup>⑩</sup>。

对事实与价值二分法的摧毁可以称得上是20世纪中叶以来经验主义传统的西方哲学的一项重要成果<sup>⑪</sup>。从此以后,那些被逻辑实证主义判定为“形而上学”,贴上“无意义”标签的情感、观念或价值性问题重新回到了主流哲学家的视野中。但是在韦伯那里这一转向尚未发生。在韦伯那里,事实与价值正是因为“二分”才显得意义重大。在这

<sup>⑧</sup> 或者将这种领导人的动机以追随韦伯模式解析为“实用性法则”(pragmatic rule)和“规范性法则”(normative rule)之二分之一 F. G. Bailey, "Stratagems and Spoils", in *The anthropology of politics*; 或者用“经纪人”(可分为保护型/赢利型二分)来解析等。参见杜赞奇:《文化、权力与国家》。

<sup>⑨</sup> 希拉里·普特南指出:社会科学中的事实与价值二分假设是从韦伯开始的。这一二分与西方近代哲学中的其他几种著名的二分的关联性很强。这些二分诸如休谟的“事实”/“观念”和康德的“综合”/“分析”等。见希拉里·普特南:《事实与价值二分法的崩溃》,应奇译,东方出版社2006年版,第一章。

<sup>⑩</sup> 关于方法论个体主义在中国语境下的限制性,见朱晓阳:《面向法律的语言混乱》,中央民族大学出版社2008年版。

<sup>⑪</sup> 如希拉里·普特南(Hilary Putnam)所述:西方经济学主流是以逻辑实证主义那样一种将事实与价值二分的观念为教条的。从这种教条出发,西方经济学家以为个体主义也是一种与价值无涉的原初条件。可是自从1951年蒯因发表“经验论的两个教条”以来,这种二分法的实证主义哲学已经破产了。(普特南:《事实与价值二分法的崩溃》,童世骏等译,上海译文出版社2005年版,第9页)当代哲学中关于事实与价值的关系论述可以普特南的观点为例。普特南指出:我已论证过:“每一事实都含有价值,而我们的每一价值又都含有某些事实。”其论据概要说来是,事实(或真理)和合理性是相互依赖的概念。一事实也就是可合理地相信的东西,或更确切地说,事实(或真陈述)的概念,是对于能合理地相信的陈述的概念加以理想化的结果。(普特南:《理性、真理与历史》,童世骏等译,上海译文出版社2005年版,第223页)在此普特南强调的是一种关于真理的“善的理论”,即“真理理论以合理性理论为前提,合理性理论又以我们关于善的理论为前提”。(同上,第239页)

种二分法框架下,政治活动中的价值和权力也是二分的。在此二分下,所谓“政治人”,即是以权力和支配为目标的个人及其行动。在人类学的政治研究中,深受韦伯影响的是弗里德里克·巴斯(Barth)和贝利(Bailey)<sup>⑤</sup>。格尔茨关于巴厘的历史人类学研究试图超越西方政治社会学的框架,以“剧场国家”理想类型阐释19世纪的巴厘社会。格尔茨的洞见不仅在于将剧场国家看做不同于韦伯的支配社会学下的另一种理想类型,其洞见更体现在认识论路径方面。质言之,格尔茨追随维特根斯坦哲学,反对“穿透现象”,认为巴厘剧场国家表演性并非某种权力的表现,相反它就是权力本身<sup>⑥</sup>。格尔茨对我们的启示也在于他从维特根斯坦那里借鉴来的面向“一览无遗”的思想路径。

现在让我们再回过头来审视马建这个小村农民的水利/天助观。如果要避免“穿透现象”的诱惑,我们首先应该基于他表述的世界看法进行解释。我们会看到沟渠畅通和天降暴雨确实“呈现”了一种观念性内容或“天道”。这个时刻可以说是“得道”了<sup>⑦</sup>。在这一情景中,马建所感知的天道是由水利和暴雨这些事实或环境因素与其既有的习性和观念融贯而成的。在这里分不出哪些是自然、物质或事实,哪些是观念或价值。这种观念性和物质性,主体和客体的融贯瞬间就是“道”本身。马建这样的农民常常就是以这种“事实—观念”相融贯的方式看待自己和他人的行为的。

---

<sup>⑤</sup> 弗里德里克·巴斯:《斯瓦特巴坦人的政治过程》,黄建生译,上海人民出版社2005年版;F. G. Bailey, “Stratagems and Spoils”, in Joan Vincent (ed.), *The anthropology of politics*, Blackwell, 2002, pp. 90-95。韦伯对人类学政治研究的影响很大,但当代政治人类学对其基于“近代国家”(modern state)或者说“共同体政治体”的框架的欧洲中心论和解释力限制性已经有诸多批评。见 Gledhill, *Power and its disguises: anthropological perspectives on politics (second edition)*, London: Pluto Press, 2000, pp. 10-13。

<sup>⑥</sup> 格尔茨:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,上海人民出版社1999年版,第七章。

<sup>⑦</sup> 虽然不可以说天降暴雨是选择了这个日子,但重要的是马建和小村人或多或少将这一事件及其后果视为天道的“显现”,他们从此以后获得了信心,从而使小村真的走上善治之道。同样可以最近的汶川大地震对中国人的启示为例。

附件 1:

“欽加三品銜特授云南府正堂陈

给示遵守事案奉

督宪王 批本府呈详遵札提记(?)昆明县属大村民李懷等上訴小村  
蒋有能等(残缺)水酌断详销一案奉批如详仍候

.....

批據詳大小村李懷等互爭水利既經該府詳訊酌斷今以兩村輪流積  
放俾均水利而杜爭端從此永為定章勒石遵守兩造遵依取結附券(?)應  
准如詳銷案仍候

兩院憲暨 藩司批示祇遵繳册存各等

大小兩村鄉民人等知悉務須遵照本府堂斷每年冬季十二月五日先  
由大村築壩十日聽其積水放水六日之後小村放水三日以後兩村輪流積  
放周而復始其兩村輪班交替時刻均以天明為准至小村籍用順山溝之水  
由大村壩口經過大村不得阻撓聽其取道壩口其每年立夏後系屬兩村栽  
插日期兩村水分仍照古規仍照古規于石橋以上築壩惟止准用松枝築壩  
高以二尺五寸為准俾其上滿下流不准再行加高所有石橋以下中溝分水  
流灌小村田之處大村曾經築壩堵塞現在傷令折毀永遠不准再築俾均水  
利以杜爭端從此永為定章勒石遵守自示之後如敢故違本府即提案重懲  
其各懷遵毋違特示

右仰通知

光緒十六年四月初十日示

告示

發大小兩村鄉民人等勒石遵守

附件2:

小东村般若寺 碑文

农田力作,资乎水利。虽曰自然,实有赖于人力。晓东(?)龙陈旗天子竹园小材洽普,鱼七村原有麻线一沟水,皆宝象支流,筑堤既隘旋修(?)圮。附近田亩十岁九荒,几相视以为无可奈何者。乾隆元年有乡人李公将七(?)田地荒芜情形批陈上请奉,升任大学士张制军查明据情。达飭堪兴修,命公随同奉使,相度河于从源至(?)悉心筹酌,改建沟口涵洞,新(??)岸沟堤,按年查勘修补,约费币金数千,而(?)功成。昔之荒芜者今成沃壤,昔之欠薄者今始有秋。不惟七村被苍泽,即附近村庄田地亦各沾其余润。始信水力之普、人力之大,有功也。于是各村父老成相谓曰:今日乐此丰收大有者,固皆各大县之力(?)惟李公经营其间,以有此奖(?)利也。