

# 中国文化的一统与多元何以达致？

## ——中西学界有关神明“标准化”与仪式“正统行为”的争论

杜树海

**[摘要]** 美国人类学家华琛针对中国民间文化提出神明“标准化”与仪式“正统行为”的概念，苏堂栋等人对华琛概念进行修正，在此基础上科大卫、刘志伟提出“正统化”这一延展性概念，上述研究为思考“中国文化的一统与多元何以达致”问题提供了新思路。

**[关键词]** 民间信仰；仪式；“标准化”；“正统行为”；正统化

中国文化具有多元一统的特征，这在国内国际学界均被视为不争的事实。中国文化具有多元特征，这比较容易理解，因为中国地域广阔，族群众多，各地自然、人文类型相差甚大；但是，在这种多元文化的基础上，中国文化又具有高度的一统性，这种局面何以达致，却是一个有待深入研究的命题。为此，一场由西方学者引发的讨论，或许会使我们对一些习以为常的现象有更为深入的认识。

### 一、提出：华琛与神明“标准化”、仪式“正统行为”的概念

华琛(James L. Watson)，美国哈佛大学人类学系荣休教授，曾于上世纪60、70年代在香港新界乡村长期从事人类学田野调查。利用这些田野资料，华琛于1985—1993年间连续发表数篇文章，讨论神明的“标准化”(standardization)与仪式的“正统行为”(orthopraxy)问题，因其着眼点在于解释中华帝国晚期(明清王朝时期)的文化整合问题，故引来巨大反响与长久关注。

长期以来，西方学者对于中华帝国晚期的文化既富差异性又具有很高整合度这一事实感到困惑，1985年出版的会议论文集《中华帝国晚期的民间文化》<sup>①</sup>即试图对此问题进行剖析。在这本论文集中，罗友枝(Evelyn S. Rawski)关注的是市场和经济发展、教育普及与印刷术的影响，姜士彬(David Johnson)关注的是不同阶层之间关键人物的中介作用，许舒(James Hayes)和华德英(Barbara E. Ward)强调的分别是乡村专家和民间文献、地方戏的影响。而华琛却另辟蹊径，选择民间宗教进行研究。

**[作者简介]** 杜树海，厦门大学民族学与人类学系讲师(福建厦门 361005)。

**[项目基金]** 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“7~16世纪中国南部边疆与海洋经略研究”(项目号:12JZD013)与教育部青年基金项目“广西左江上游中越边境区域民族民间文献的搜集、整理与研究”(项目号:12YJC850002)阶段性研究成果。

<sup>①</sup> David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985.

华琛在前揭文集集中的文章名为《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》<sup>①</sup>。天后<sup>②</sup>原本是10世纪出现在福建沿海的一个小神, 12世纪国家认为有必要把她当作沿海安定的一个象征, 于是借助国家的提倡, 她最终成为南中国最为重要的女神。皇帝逐渐赐予显赫的封号, 体现了天后由妈祖升至高位的过程。在国家的提倡和赞助之下, 天后一方面逐步获得尊崇的地位, 一方面在华南地区广泛流行起来。在华琛看来, 这为我们提供了一个有趣的个案的: “一个小神被国家收编, 在进行重大改变后, 又被当作一个官方认可的女神, 重新强加于地方社区。观念在权力的各等级间来回流动。”<sup>③</sup>此即所谓的神明“标准化”。

朝廷赐予地方神祇以封号, 并将其列入官方祀典, 加以倡导, 熟悉宋明以降中国历史的研究者对此大概都不会很陌生。但是, 这类神祇如何被地方人群所接受, 并广为流行, 却是一个较为新鲜的课题。那么天后是如何在乡村层面获得胜利的呢? 华琛为此提供了非常精妙的个案。在香港新界厦村, 原住民信奉的保护神为沙江妈, 在17世纪70年代的迁海复界过程中,<sup>④</sup>一支邓姓族人来到这里, 他们拿走了沙江妈的石像, 并在沙江妈神龛外修建了一座天后庙。但他们并没有把沙江妈的石像扔掉, 而是把它用作自己天后塑像的底座, 在当地人看来, 这样天后就“吃掉”或是“消化”了沙江妈。“用一位访谈者的话来说, 天后吸取了被她同化的神明的‘精气’, ‘每吃一个像沙江妈这样的本地神, 她就变得更加强大。’”<sup>⑤</sup>

作为人类学家的华琛注意到同一神明对于地方上不同人群势力具有不同的象征意味。这其实是走出了自涂尔干以来强调宗教的社会整合维度的研究传统。天后, 对水上人而言, 许诺的是控驭大海和免受风暴袭击; 对拥有土地的精英, 她象征的是地域控制和社会稳定; 对清朝当局来说, 她代表的是官方文化的“教化”功能。对此, 华琛给出的解释颇富创意: “在帝制中国晚期的社会中, 人们对文化统一性的感知, 完全取决于其采取的视角。”“国家精英的成员们不愿对百姓的宗教信仰和观念刨根究底。中国政府对待文化整合之方法的天才之处正在于此: 国家强加的是结构而不是内容。庙宇崇拜的实际组织工作, 下放给地方精英, 而与国家官员保持良好的关系, 对后者来说大有好处。这一体系的弹性, 足以让社会等级所有层次的人都构建他们自己对国家认可神明的表述。换言之, 国家倡导的是象征而不是信仰。”<sup>⑥</sup>

华琛在《神明的标准化》一文中的观点有其独创性, 也有其自身的学术源流。科大卫、刘志伟认为, 在20世纪80年代有关中华帝国晚期文化整合的讨论中, 华琛的独到见解是“文化大一统是国家扩张的影响”, “代表国家扩张的文化表现, 并不是士人兴办的学校, 而是国家曾赐予封号的神明。”但华琛观点并不是绝对观念创新, 准确地讲, 其新颖之处就在于把长期以来西方道教学者的研究成果, 引入到对地方社会的分析层面。<sup>⑦</sup>关注道教传统与国家政权、民俗信仰三者之间的关系一直是西方道教研究的重要取向。

华琛在1988、1993年发表的两篇文章中, 发挥和延伸了他在《神明的标准化》中提出的一个重

① James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou(‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960—1960”, in *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292—324. 中译版见刘永华主编:《中国社会文化史读本》, 北京大学出版社, 2011年, 第122—149页。

② 在这种信仰的发源地福建, 通常被称为妈祖。

③ [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》, 陈仲丹、刘永华译, 刘永华:《中国社会文化史读本》, 北京大学出版社, 2011年, 第124页。

④ 清康熙皇帝为封锁东南沿海效忠于明朝的残余势力, 曾于登基之时下达将沿海50里内的居民赶往内地的迁海令, 十余年后这项政策被放弃, 出现所谓的“复界”。

⑤ [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》, 陈仲丹、刘永华译, 刘永华:《中国社会文化史读本》, 北京大学出版社, 2011年, 第139页。

⑥ [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》, 陈仲丹、刘永华译, 刘永华:《中国社会文化史读本》, 北京大学出版社, 2011年, 第149页。

⑦ [香港]科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”? ——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》, 《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

要论点,即“国家强加的是结构而不是内容”、“国家倡导的是象征而不是信仰”,从而形成了“正统行为”(orthopraxy)的概念。在《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序与动作的首要性》<sup>①</sup>一文中,华琛认为:“(在中华帝国晚期)相对于采用或控制信仰的方式来说,将仪式习惯标准化的方式,常常占有优势。我认为这对创造一个一统的文化体系有着深远的影响。透过推动正确行动(orthopraxy)<sup>②</sup>而非强调正确信仰(orthodoxy),国家官员可以将不同种族或地域背景的人、抱有不同信仰和不同态度的人组合成一个富有包涵性的社会体系,这个社会体系就是我们现称的中国。”“作为一个中国人,就要理解并且接受这样一个观点:中国社会里有一套正确的、与人生周期相配合的仪式动作,其中,婚礼和丧礼是主要的生命周期仪式,普罗大众按着认可的仪式程序,投入文化整合的进程。”<sup>③</sup>

华琛以中国的丧葬仪式为例,归纳总结了其中的九个基本环节:一、哭丧,二、易服戴孝,三、沐浴更衣,四、设奠荐祭,五、设神主,六、聘请仪式专家,七、奏乐安魂,八、大殓,九、出殡。华琛认为这样的基本结构可能是基于先秦经典《礼记》的相关内容,但经过南宋朱熹的简化改编。他还认为王朝官员与地方精英在推广这套正统仪式的过程中发挥了重要作用。华琛将中国丧葬仪式中的前述九个环节与尸体处理仪式(rites of disposal)相区分,后者即是指尸体被送离社区之后所做的仪式。处理仪式在中国各地表现出明显的差异性,比如不同地区盛行的火葬、崖葬以及二次葬等等。华琛认为官方对于处理仪式并不十分在意,“这可能是一个刻意政策的结果”,从官方的角度看,可以避免灾难性的庞大开支;从民间角度看,“只需付出很少代价,便可以享受成为恰当的中国人的殊荣”。从而形成了一个非常有弹性的体系,那些自视为中国人的人,都可以从中抽取元素,各自应用;他们参与一个一致的、有中央组织的文化之中;但与此同时,他们亦体现自己的地方和区域的特殊性。<sup>④</sup>

在1993年的文章中,华琛强调了“正统行为”的概念:“在中华帝国晚期,即便作为一统信仰体系的基本因素存在,我也主张正统行为(正确行动)<sup>⑤</sup>比正统信念(正确信仰)<sup>⑥</sup>重要,是达到与维持文化一统的首要工具。”<sup>⑦</sup>他同时认为在中国共享的文化认同先于国家认同出现,前者为后者提供条件。

华琛提出“正统行为”的概念,相信主要得益于人类学家在田野工作时的敏感。华琛在一本书的导言中就这样教导后来者:“在田野工作中,人们怎么生活,人类学家就怎么生活;人们做什么,你就做什么;人们去哪里,你就去哪里。”<sup>⑧</sup>那么他在香港新界的田野里究竟发现了什么呢?“对在香港乡郊的本地(讲广东话的)村民来说,他们对仪式的重要性或仪式的象征意义,都没有一个普遍接受的共识。当我询问他们一个动作或符号的意义时,通常得到的答案是:‘我对此并不清楚,我们这样做是因为一直以来都是这样做。’”“纵使讲广东话的村民无法说出他们所坚持的恰当仪

① James L. Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, in James Watson and Evelyn Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3-20. 中译版见[美]华琛:《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,湛蔚浠译,《历史人类学学刊》2003年10月第一卷第二期。

② 本文译作正统行为。

③ [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》,陈仲丹、刘永华译,刘永华:《中国社会文化史读本》,北京大学出版社,2011年,第106、99页。

④ [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广, 960—1960年》,陈仲丹、刘永华译,刘永华:《中国社会文化史读本》,北京大学出版社,2011年,第112页。

⑤ 原文为 orthopraxy(correct practice)。

⑥ 原文为 orthodoxy(correct belief)。

⑦ James L. Watson, “Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China”, in Lowell Dittmer and Samuel Kim (eds.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1993, p. 84.

⑧ James L. Watson (ed.), *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1997, viii.

式安排的理由,他们知道什么是对的和不对的。”<sup>①</sup>

华琛的观点还受到西方宗教人类学研究传统的影响,从涂尔干到拉德克利夫—布朗,宗教人类学由于强调对社会行为的观察,它便与偏重信仰与教义的宗教学、神学分道扬镳。布朗认为在社会发展过程中,是行动(仪式)决定信仰,仪式是最稳定而又持久的要素。<sup>②</sup>华琛受到的直接启发则来自人类学家 Gilbert Lewis,该氏在新几内亚村民中间研究青春期仪式时发现,关于仪式,当地人最清楚及明确的是如何进行,而不是它的意义。据此他认为,在仪式研究中,重要的不是仪式的意义(意识形态范畴),而是具体的表演(行为范畴)。<sup>③</sup>同时,在20世纪70、80年代西方的中国史研究中,也存在着与华琛相似的观点。比如研究朝贡贸易的学者就认为在中国传统社会里,象征与事实之间的区别很模糊,“形式”显得至关重要,形式甚至被当做事实。<sup>④</sup>另有学者认为,从宋代开始中国官员们就倾向于关注表面的礼仪,而不是关注实际的权力。<sup>⑤</sup>或许华琛与这些史学家之间存在着相互影响,而华琛的与众不同之处是把这些看法运用于中国研究的人类学领域,即小地方普通人的观察与研究,并上升到帝国文化整合的高度。

## 二、修正:“伪标准化”与异端标准化

华琛甫一提出“标准化”与“正统行为”的概念,就招致学者的质疑,与华琛一道同为《帝国晚期与近代中国的丧葬仪式》(*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*)一书主编的罗友枝(Evelyn S. Rawski)就以一位历史学者的视角评论到:“Watson 在其导论文章<sup>⑥</sup>中强调国家所推动的是正确行动,而不是正确信仰。在与此题目有关的近期研究文章中,大多数历史学者都同意 Watson 前半段的陈述,但对后半段则存有争议。事实上,中国官员与地方精英都在努力散布被认可的价值观念与行为;但他们常常选择透过强制性的正确行动来散布价值观念。”<sup>⑦</sup>随后,杜赞奇(Prasenjit Duara)与康豹(Paul Katz)分别提出不同于“标准化”的概念,杜认为最好用“刻画”(superscription)一词来把握这个过程,将之视为不同层次官方阐释加诸既有民间阐释之上的过程;康则提议使用“回响”(reverberation)一语,以此强调不同阐释彼此如何逐步调整。<sup>⑧</sup>

差不多二十年后的2007年,美国的中国研究著名期刊《近代中国》(*Modern China*)发表《中国的仪式、文化标准化与正统行为:华琛观点的再思考》专号<sup>⑨</sup>,五位论文作者对华琛当年提出的概念进行全面的“修正”(modification)。该专号主编苏堂栋在专号导言中写道:本篇导言根据这些论文和其他近期的研究,对国家标准化的效果提出质疑,勾勒了异端(heteroprax)标准化的现象,讨论了地方精英颠覆国家文化策略的“伪正统行为”(pseudo-orthoprax),重新思考把“仪式”和“信仰”

① [美]华琛:《神明的标准化——华南沿海天后的推广,960—1960年》,陈仲丹、刘永华译,刘永华:《中国社会文化史读本》,北京大学出版社,2011年,第101页。

② 参见金泽:《宗教人类学学说史纲要》,中国社会科学出版社,2009年,第175页。“正统行为”概念受到西方宗教人类学传统影响的观点实赖王铭铭教授指点,特此致谢。

③ Gilbert Lewis, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.

④ Mancall Mark, *Russia and China: Their Diplomatic Relations to 1728*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1971, p. 85.

⑤ John Wills, *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to Kang-hsi, 1666—1687*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1984, p. 21.

⑥ 即指《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》一文。

⑦ [美]罗友枝:《一个历史学者对中国人丧葬仪式的研究方法》,廖迪生译,《历史人类学》2004年4月第二卷第一期。英文原版见 Evelyn S. Rawski, “A Historian’s Approach to Chinese Death Ritual”, in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*.

⑧ Prasenjit Duara, “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, The Chinese God of War”, *J. of Asian Studies*, vol. 47, no. 4, Nov. 1988; Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: State Univ. of New York Press, 1995.

⑨ *Modern China*, vol. 33, no. 1, Jan. 2007.

这两个词相提并论的适用性,突出“中国性”(Chineseness)这个概念的主观性。<sup>①</sup>

在这期专号中,彭慕兰(Kenneth Pomeranz)的《正统行为、正统信仰与泰山女神》一文,可以看做是对“国家标准化效果的质疑”。在文中,彭发现泰山女神碧霞元君的兴起确实是在帝王宫廷成员赞助下完成的,但是,有关碧霞元君的神话以及神像等象征发生重大变迁却是在穷人与少受教育的人接手后实现的。彭认为在碧霞元君的个案中,国家力量——华琛认为的标准化重要推动者——内部是分裂的,包括宫廷中的女性、太监,清朝的内务府等等。有时皇帝支持某位女神,而礼部与知识分子官员却对其报以怀疑的态度。另外一方面,地方上的精英强烈地反对民众的崇拜行为,仪式在不同阶层、地区与性别间变得越来越不统一。结果,在民间有关这位女神的传说变成对其实现自身意图的能力的颂扬,而这些意图往往是与男性权威相敌对的。<sup>②</sup>

在彭慕兰看来,碧霞元君崇拜没有引起仪式的统一,即将个案中的各方参与者牢固地聚合起来,这个崇拜更容易被解读成这样一个故事:参与各方“有浮有沉”(rise and fall),都未曾获得所谓的胜利。“在这个个案中发现的‘文化统一’是似是而非的,即使有,也是基于信仰而非仪式:一种共享的感知,即泰山是一个神圣的区域,值得各方争夺;民众意识到精英不欢迎他们插足此地;一些用来标识不同群体的符号等等。”<sup>③</sup>综上,彭强调的是国家力量内部的分裂性,地方精英与民众的对抗性以及地方崇拜发展演化路径的复杂性。

苏堂栋在专号中的研究论文题为《丧葬仪式与中国文化:明清时期的标准化与差异性》。这篇文章指出了华琛《中国丧葬仪式的结构》一文中的一些“事实错误”,华琛曾假设官员有意克制自身,只是对尸体移出社区前的葬仪环节进行改革,苏则通过检阅地方志,指出官员试图改革的仪式行为既有移出前的,也有移出后的;华琛认为中华帝国晚期包括九个步骤的葬仪“一致结构”来源于朱熹的《家礼》,而苏通过与史籍对比,指出《家礼》规定的远不止九个环节,因此存在较大分歧。苏亦认为中华帝国晚期各地葬仪存在许多的相似之处,但他认为这完全可能是“伪标准化”的结果,即“地方文人坦率地或有目的地,以上行下效的外表掩饰地方风俗,把地方风俗装扮成正统的做法,使其获得正当性。”<sup>④</sup>

关于葬仪模式,苏堂栋还强调个人情感因素等变量,“作为能进行适当感情表达的空间,以及维持或重塑社会地位的工具,葬仪倾向于发展出不同的地区模式和多样性。”“决定地方葬仪模式与细微变异的,不是改革领袖的声称,也不是对全国范围正统葬仪的效仿,而是新需求与旧习惯。”<sup>⑤</sup>

宋怡明(Michael Szonyi)认同苏堂栋的“伪标准化”概念。在数年前发表的一篇文章中,他研究了中国东南地区的五帝崇拜,指出神明的名称可能改变,但在拜祭的形式上,在神明与信众的关系上,原来的传统,亦即是礼仪标准化之前的行为,仍然会延续下来。<sup>⑥</sup>在华琛专号的文章中,宋继续强调“关于标准化与遵从正统行为的宣称应该与真实的标准化与遵从正统行为区分开来;在许多个案中,资料证实的都是前者而不是后者”。<sup>⑦</sup>宋发现在明清时期的福州地区,五帝崇拜虽被官方定义为“淫祀”,但当地方志列举庙宇时,在地方精英的诸多记述之中,五帝崇拜并没有得到正面确

① Donald S. Sutton, "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas", *Modern China* 33:1, Jan. 2007, p. 3.

② Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan", *Modern China* 33:1, Jan. 2007, pp. 22-23.

③ Ibid, pp. 41-42.

④ Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times", *Modern China* 33:1, Jan. 2007, p. 137.

⑤ Ibid, pp. 125, 146.

⑥ Szonyi, Michael, "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China", *J. of Asian Studies* 56: 1, Feb. 1997, pp. 113-135.

⑦ Michael Szonyi, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories", *Modern China* 33:1, Jan. 2007, p. 48.

认,而是作为帝国批准的神灵——五显的一种地方变体而存在。“因此地方精英在文献资料中做出的标准化宣称,在某种程度上展示、确认的是他们的自我形象,并为地方精英提供了谈论自身的话语。”<sup>①</sup>

在苏堂栋看来, Judith Berling 关于中国书面语言与口头语言(方言)的比较研究颇能与“伪标准化”概念相互映衬。Berling 认为中国发展出两个层面的话语系统,一是书面语言,它遵循大一统文化的行为准则与道德观念,变得更加一致;而在外人不懂的方言层面,地方人士却可以保持语言与文化上的不同。<sup>②</sup> 这样的论点被苏用来支持“地方成功实现对中央统一力量的抵抗”的观点。

与苏稍有不同的是,宋怡明虽然坚持标准化存在“真伪”之分,但他清晰地意识到所谓的标准化宣称对中国文化一统性的促成意义非凡:“华琛认识到,中国拥有一统文化这种观念本身,便是‘一种社会和意识形态的建构’。我们所做的区分没有削弱他的观点。实际上,这种区分可以看做是对他的支持。因为全中国的人都宣称并相信他们是在按同一方式行事,远比他们事实上按同一方式行事重要。”<sup>③</sup>

康豹在华琛专号的文章中提出“异端标准化”的概念,揭示了不同的标准化推动者及其利益与动机,相较华琛专号中其他作者的“破多立少”,康的论点更具建设性。在题为《超越国家的正统行为与异端行为:中国社会中仪式的标准化》的文章中,康首先以并未得到国家提倡,但却盛行于江南地区的驱疫避灾神祇——瘟元帅为例,说明道教式的标准化:这位神祇在其道教仙传中,被描述为拒绝官方封号,不愿在一般庙宇中接受血食祭拜;只肯接受道教封号与素食祭品。在康看来,道教式标准化体现在神祇按照自身等级地位享受与之匹配的献祭方式与祭品;而国家标准化则表现于神祇被国家授予封号、匾额、碑文等等。进而,康表达了与劳格文(John Lagerwey)相似的观点,认为:“瘟元帅的仙传体现了一种为中国宗教形成‘体系’的企图,在这个体系里道教管理帝国所有的民间宗教传统,并决定哪些应被归类为正统或异端。”<sup>④</sup> 康豹还研究了祭旗这种中国官方古已有之的仪式,他发现这种仪式最后为土匪、叛乱者与秘密社会成员三类人所利用,形成了非官方(异端)的标准化。

总之,康豹认为,多样的群体都在为形成中国宗教信仰、仪式标准化而努力。把关注点从标准化的过程等转移到发动的人群时,我们就能聚焦到新的议题。比如不同利益群体推进中国传统文化发展的不同方式;仪式具有的挑战既有秩序的面相等。就地方权力网络而言,康豹最为看重这三类人的建构作用:官员,他们代表国家并试图执行国家政策;精英,他们掌控社区的社会经济事务;仪式专家,他们负责社区生活的仪式方面。<sup>⑤</sup>

在华琛专号中,鲍梅立(Melissa J. Brown)利用来自边疆民族地区湖北、台湾的个案,展示了国家对地方的弱小控制,并反驳了华琛在1993年文章中所持“中国文化主义”(Chinese-culturalist)的观念,即政治认同会遵从礼仪文化的变迁而变迁。鲍认为,对于边疆民族地区的非汉人来说,文化与身份认同改变是不完全同步的:汉人的文化形式可能被采用,但身份认同却可以不改变;又或者身份认同改变了,而文化却没有发生变迁。<sup>⑥</sup>

总体而言,华琛专号的文章从下列几个方面对华琛概念进行了修正:政府的效能、地方的能动性、标准化的推动者以及文化与身份认同关系等。另外,大陆学者刘永华也批评华琛低估了“民间”的能动性,他认为华琛明显受到以研究中国东南宗族著称的英国人类学家弗里德曼的影响,两

① Ibid, p. 59.

② Donald S. Sutton, "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas", p. 11.

③ Michael Szonyi, 2007, p. 63.

④ Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society", *Modern China* 33: 1, Jan. 2007, p. 79.

⑤ Ibid, p. 85.

⑥ Melissa J. Brown, "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy", *Modern China* 33:1, Jan. 2007, pp. 91-124.

人之间有着一条共同的研究思路,即“都在不同程度上强调古典——精英宗教对乡民宗教/民间信仰的影响”,“乡民或民间是作为被动的主体来把握的”。<sup>①</sup>不可忽视的是,华琛在其文章中对上述问题是有所体认的,但很显然他有着不同的关注点。苏堂栋后来也承认,关于华琛观点的争论很大程度上是“疏证性”的,即追寻华琛的本意为何。华琛专号作者所辩驳的不过是这样一种“标准化”:“华琛所说之‘标准化’,描述的是一种国家推导文化规训的渐进过程及其因受到地方文人精英推动而发生的变迁”;“正统行为”则是“国家授意的标准化”的行为。<sup>②</sup>

### 三、延展:从“标准化”到“正统化”

《近代中国》华琛专号刊出后,引来香港、大陆学者科大卫(David Faure)、刘志伟的商榷和质疑。在《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》<sup>③</sup>一文中,科、刘二人批评苏堂栋等人强调“中国”(Chineseness)<sup>④</sup>这个命题的主观性,把仪式的流行与标准化归因于感情需要,把国家与礼仪专家(道士)的传统截然二分等观点;指出苏提醒注意民间习俗的多样性与地方传统的延续性,有把相关讨论(即中华帝国晚期的文化整合论题)拉回原点的倾向。在他们看来,作为地方文化与历史的研究,关注民间习俗的多样性与地方传统的延续性是不言而喻的,它们只能作为研究的起点,而不能作为经过多年研究之后的结论。

科、刘还指出强调地方能动性以及微观场景的呼吁也不具新意。在2003年发表的一篇文章中,刘志伟就如此评论“边疆”人群的能动性:“我们如果尝试摆脱这一模式(指汉化模式——笔者注)的框框,提出另一视角,就不妨把帝国视为一个文化的观念,教化的过程,不是通过自上而下强令推行的,而是本地人自下而上利用国家秩序的语言,在地方社会中运用以提升自己的地位。……如果国家建造的过程是包含着本地人如何用自己的办法去将自己同中心联系起来,我们与其将‘边疆’视为一个承受国家制度扩张的开放空间,不如更多地关注地方上的人们如何运用他们的创意和能量建立自己的身份认同。”<sup>⑤</sup>

苏堂栋在其论文中的“考证”式研究方法也受到批评,“我们看到,苏堂栋与华琛的分别开始有点类似于他们都在批评的读书人与普通村民的分别……村民没有像苏堂栋一样去考证他们所作为是否正统,不过,他们非常相信他们的仪式是合乎正统规范并遵循正统规范来做的。在这里,人类学家华琛成了村民,也参与建立他相信的正统,但他建构的正统,遇到学者苏堂栋的考证,自然难逃不堪一击的厄运。”<sup>⑥</sup>

科、刘二人的理论资源来自研究香港渔民社会的人类学家华德英(Barbara E. Ward),其为解释传统中国社会与文化的统一性与差异性,提出了三种意识模型的理论:

在濠西<sup>⑦</sup>村民的意识中,有三种针对中国社会秩序而生的模型。第一,对他们自己的社会及文化制度有一种构想,我们跟随李维史陀<sup>⑧</sup>称之为“自制”模型,或许为了科学研究的用途,称为“目前模型”会更合适。第二,他们对传统文人制度也有自己的构想,我们称之为“心中对传统的一种以

① 刘永华:《“民间”何在?——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》,复旦大学文史研究院编:《“民间”何在,谁之信仰》,中华书局,2009年,第24页。

② [美]苏堂栋:《明清时期的文化一体性、差异性与国家——对标准化与正统实践的讨论之延伸》,汤芸、张原译,《历史人类学》2009年10月第七卷第二期。

③ [香港]科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

④ 苏堂栋本人认为此处“Chineseness”应译为“中国性”或“中国文化之特性”,译成“中国”是对他的误解。见[美]苏堂栋:《明清时期的文化一体性、差异性与国家——对标准化与正统实践的讨论之延伸》。

⑤ 刘志伟:《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》,《历史研究》2003年第1期。

⑥ [香港]科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

⑦ 位于香港东部西贡区牛尾海的一处岛屿。

⑧ 法国结构主义人类学大师 Lévi-Strauss,大陆译为列维-斯特劳斯。

为”，或为了更广泛地使用它，称之为“意识形态模型”。意识形态模型为他们提供了评估何谓正宗中国方式的标准，只要有任何想干的地方，他们会用来修改目前模型，以至实际的行为。第三，针对其他中国社群的社会文化秩序，他们又建立了若干模型，我们称之为“局内观察者模型”。这类模型和观察者模型不同，后者是局外人所为，包括社会科学家在内；建立前者的人，是相信自己和被观察者属于同一大社会。<sup>①</sup>

这三种意识模型可简化为对自我的认知、对中国文化大一统的认知和对周边他人的认知。在当地渔民文化认同的建构过程中，自我的认知往往与大一统的认知拉近，而与第三者的认知拉远。华德英所研究的香港渔民社会地位十分卑微，但在他们自身看来，渔民的习俗、礼仪与理想的中国社会非常接近，尽管这些习俗包括在旁观者看来属于汉人不愿接受的寡妇再嫁等等；在他们看来，周边人群具有的不同于己的习俗礼仪，则是与理想中的中国社会相违背的。

基于华德英的理论，科、刘二人提出了“正统化”的概念：“因此，在这里，问题就不在于‘标准化’的真伪，也不在于是否存在‘异端的标准化’，而只是对‘标准化’的认知的差别，或者说，是我们的研究对象的自我认知与他们对大一统的认知之间的关系问题。这种关系，与其看成一个‘标准化’的问题，不如理解为意识模型的‘正统化’问题。”<sup>②</sup>在“正统化”概念的视角之下，科、刘在一定程度上认同华琛专号中康豹的观点，“康豹明白礼仪专家有礼仪专家的正统，国家有国家的正统，地方也可以有地方的正统。在这个层面，康豹提出正统的概念有不同的源流，与我们认为‘正统’是在不断竞争的过程中确立的观点是没有出入的。”<sup>③</sup>科、刘的意思大概是正统是在竞争中形成的，不同人群可能会相信不一样的“正统”。

科、刘不仅提出“正统化”的概念，还强调应将其置于历史脉络中加以深入理解，从而为理解共时态的文化之同异加入时间与时刻的维度，也为中国多元一统文化的达致问题提供了新见解：

我们更强调的，不是正统性的标签如何由此而达致同一，我们的研究更希望说明的是，不同的地方，在不同的时间，通过师傅关系、文字传播和国家力量推行，可能会因为经历的历史过程的差异，制造或接受了不同的文化大一统的标签，结果是不同地方不同时间表现出来的大一统传统可以存在明显分歧；但与此同时，在不同时间，不同地域能够从师傅、文字与国家的篮子获得的标签是有限的，文化大一统的传统，也就一定在分歧的组合下，呈现有共同点的标签。<sup>④</sup>

在这里，科、刘总结了文化大一统“标签”的传播途径：师傅关系、文字传播和国家力量推行，指出各地会因经历的历史过程的差异，制造或接受了不同的文化大一统的标签，但这些传播途径又是有限和规律的，所以会造成中国文化分歧之下又具一统的因素。这样的见解在他们几年前的相关论述中已初具雏形，现在不过是更加全面与充分，这个完备的过程也可能是在与华琛专号作者们相互切磋过程中实现的。2004年的时候，科大卫曾写道：“地方社会的模式，源于地方归纳在国家制度里面的过程。国家扩张所用、地方社会接纳的理论，就是地方社会模式的根据。循这一方面来走，我们了解一个地区的社会模式，需要问两个问题。一个是这个地方什么时候归纳在国家的范围？第二，归纳到国家范畴的时候，双方是应用什么办法？”<sup>⑤</sup>此处科、刘强调的是国家力量推行对于“地方社会模式”的影响。他们是把福建莆田与广东珠江三角洲的研究经验进行比较，从而得出以上论述的。莆田与珠江三角洲分别是在南宋与明代得到中央王朝的重视，并进行大力开发

① [英]华德英：《从人类学看香港社会——华德英教授论文集》，冯承聪等译，大学出版社，1985年，第52页。

② [香港]科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

③ [香港]科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

④ [香港]科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

⑤ [香港]科大卫：《告别华南研究》，华南研究会编：《学步与超越：华南研究会论文集》，香港文化创造出版社，2004年，第29页。

的。两地的分别也就在这里,南宋把地方归纳到国家的办法跟明代不同。南宋应用的办法,是朝廷承认地方神祇。明代的办法,开始是里甲,后来是宗族礼仪。所以,珠江三角洲的村落,明显地受到以家庙式的建筑物为核心的活动的领导,而在莆田,不是宗族没有兴起,而是宗族制度只是加在一个既有的神祇拜祭制度上面。所以,珠江三角洲及莆田的研究经验是科、刘理论建构的起点。

最后科、刘结论性地提出中国文化的大一统绝对不是一种表象:“对于大一统是否只是一个表象而没有实质的问题,我们的回应是:一个要求每一个地域都表现相同的大一统肯定只是一个表象,但是,因为大一统是重重叠叠的标签组合,而不是一个要求各地划一的标准,经历了一千年建构的大一统,就绝对不是一种表象。”<sup>①</sup>并为我们进一步的研究作出如下建议:中国大一统的历史,是由很多人参与建构的历史,要明白大一统的历史,也就是要明白这个参与的过程。在当前,我们对大部分地区文字使用、师承传统与国家统治的过程还没有弄清楚的情况下,需要对更多的地方展开研究,并对不同地域演变进行比较。我们深信,只有通过比较,才可以更全面地理解中国的历史。<sup>②</sup>

综观前文,笔者以为华琛专号的作者之所以能够对华琛观点进行有力的修正,很大程度上得益于研究区域范围的突破。长期以来,特别是在改革开放前,人类学者或其他学科具有田野调查偏好的学者只能在香港、台湾等地研究中国,上世纪70、80年代稍微扩展到福建、广东,因此来自这些地方的研究经验被当成中国社会的典型。而华琛专号中的研究地域则扩展到山东、湖北等地,很明显它们各自拥有不同的历史积淀与传统文化,与中央王朝的距离远近、结构关系更不相同,比如宫廷中的太监、宫女均有可能参与到碧霞元君的崇拜中,而五岭之外广东的女神们大概是很难得到这样的眷顾的。但是,地方史或者地方文化的研究如果只是个案的罗列,不断地强调地方差异性,就会被人冠之以“鸡毛蒜皮”、“鸡零狗碎”。因此,这样的研究也面临着提出通泛性解释与原理的要求。科大卫、刘志伟提出的“正统化”概念无疑在这方面具有一定的开创性。这样的概念既注重个人(群体)的主观能动性,又不放弃对文化的客观标准进行把握,它要求把个人(群体)的主观认同与客观的文化“标签”结合起来研究。不同时间不同地域的人群怀着不同动机不断建构自身的文化样貌,吸收、改造与利用着来自不同传统的文化元素;但是他们通过国家官员、文字传播与师承关系所接收到的文化元素又是有限的,因此造成不同地域的文化元素与认同心理都具有一定的相似性。这也为从客观上把握中国文化的一统性提供了可能。

#### 四、简短的结语

从华琛提出“标准化”与“正统行为”的概念,到华琛专号作者们的修正,再到科大卫、刘志伟提出延展性的概念“正统化”,的确为思考“中国文化的一统与多元何以达致”这一问题提供了一种新思路。但前述各方的争论与结论,不能看作是为中国文化的整合问题提供了固定的答案,他们只是为进一步研究开启了新的大门。掩卷遐思,笔者以为仍有如下问题需要追问:第一,到底是社会文化的规定性胜于个人、群体的能动性呢,还是刚好相反,有没有根本不愿走近中国文化这只“篮子”的人群,诚如 James Scott 所论的“逃离国家”的人<sup>③</sup>?第二,传统王朝时期的中国与民族国家框架下的中国之间到底存在多大延续性抑或断裂性,以今日之中国理解昔日之中国是否存在难以避免的误区?如果要把问题问得再具体点,则是中国由帝国向民族国家的转变对文化的一统性有何影响?“中国性”是否真是在“民族国家化”的过程中才产生的?

[责任编辑 刘宗迪]

① [香港]科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

② [香港]科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学学刊》2008年10月第六卷第一、二期合刊。

③ 参见 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven & London: Yale Univ. Press, 2009.