

明清時期的文化一體性、差異性與國家

——對標準化與正統實踐的討論之延伸

蘇堂棟

卡內基梅隆大學

提要

本文針對科大衛和劉志偉兩位學者在本刊2008年10月「國家建構與地方社會」專號的批評文章作出回應。他們圍繞《近代中國》（*Modern China*）2007年華琛專號的系列文章，對我們重新闡釋華琛理論的相關論點作出批評。而我們認為，關於近代中國文化標準化與正統實踐的討論，我們的闡述基於華琛的理論而展開；相反，科、劉兩位學者拋棄了華琛「正統實踐」的提法，同時忽略了華琛關於國家對宗教的管理改造僅限於實踐／儀式而非信仰／教義層面上的有關論述。他們也否認了我們所提出的「偽標準化」和「異端實踐」等概念對華琛理論的進一步完善。他們認為，無論其客觀基礎，地方或個人自我標籤的正統（正確／合法性），在不同的地域歷經漫長的時間層累，終將以某種不確定的方式，導向文化一體化。毋庸置疑，這些自我標籤有助於人們對「中國性」的最終認同，但是，我們認為科、劉所提出的概念和相關闡述無法解釋文化共同性的傳播以及國家、地方精英和其他地方勢力在創造這些共同性的進程中各自所起的作用。我們強調，文化標準化的進程極其緩慢，直到晚清尚未完成，因此，不容忽視民間文化對多元性的再創

蘇堂棟（Donald S. Sutton），Department of History, Carnegie Mellon University, Baker Hall 240, 5000 Forbes Avenue, Pittsburgh, PA. 15213, USA，電郵：ds27@andrew.cmu.edu。

本文採用了鮑梅立（Melissa Brown）、康豹（Paul Katz）、彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）、宋怡明（Michael Szonyi）的有關論點，在此一併致謝。筆者亦非常感謝廈門大學歷史系魯西奇、劉永華兩位教授跟他們的學生探討這篇文章的初稿。文中謬誤之處由本人承擔責任。

造；今後的研究應該關注不同的地方利益對文化變遷的塑造作用，尤其是地方文化背景下的心理訴求與權力地位競爭。

關鍵詞：民間信仰、文化標準化、文化多元性、中國性、正統實踐、偽標準化、異端實踐

一、前言

不少歷史學家與人類學家們所關注的中國晚清時期的文化標準化問題及其對此進行闡釋時所採用的儀式中心論，主要都源於華琛（James L. Watson）的影響。華琛在20世紀80年代曾發表過兩篇分別探討天后（媽祖）¹和喪儀²的文章，涉及到一系列的問題，並且有意在結論中提出爭議性觀點，挑起論戰——如與他一同主編文集的羅友枝（Evelyn Rawski）便在這本文集的序論中對華琛提出質疑。³在「標準化」（standardization）與「正統實踐」（orthopraxy）這兩個概念之下，華琛探討了一些引人入勝的話題：在中國文化一體性（cultural unity）與多元性之間何以達到平衡？是什麼因素以及什麼人促成了文化大一統（cultural unification）？而儀式在此過程中又發揮着何種作用？在後來撰寫的一篇文章中，華琛又引申出這一問題：對中國人而言，首要的到底是儀式（ritual）還是信仰／意義（belief/meaning）？⁴他也提出了另一些問題：在以往的幾世紀中，中國文化一體性與政治一體性之間的關係以及文化的變遷與延續之間的關係。我們在2007年1月編輯出版了《近代中國·華琛專號》（*Modern China Special Issue*，以下簡稱《華琛專號》），刊載了五篇文章和一篇序論。作者們基於各自的研究專長，重新解讀了華琛的大膽假設。⁵華琛從一開始就一直緊密關注着我

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*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-324.

² James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. James L. Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1988), 3-19.

³ Evelyn S. Rawski, "A Historian's Approach to Chinese Death Ritual," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, 20-34.

⁴ James L. Watson, "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in *China's Quest for National Identity*, eds. Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 80-103.

⁵ Donald S. Sutton, "Introduction: Ritual, Cultural Standardization and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China* 33:1 (2007): 3-21; Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," *Modern China* 33:1

們的討論，還參加了亞洲研究學會年會聖地亞哥圓桌討論，對與會者的發言作出了回應，並支持我們的出版動議。他還為《華琛專號》撰寫了一篇回應性文章，⁶ 以其一貫的謙虛口吻表明自己從未想要就中國文化一體性的建構劃定框架，而且面對來自我們的批評，他也表示認可並接受其中的部份觀點（《華琛專號》，頁157）。如今，科大衛（David Faure）和劉志偉兩位教授（下文簡稱為科、劉，科與劉）以一種明顯為華琛辯護的姿態，針對《華琛專號》發表了一篇尖銳的批評文章。⁷ 我們歡迎這類辯論，相信這也是華琛所喜見的學術對話。

就其本質而言，普遍性論斷（generalization）都雄心勃勃，經常導致爭議與修訂。儘管華琛的證據主要來自於對香港新界的一些村民及其相鄰村子的參與式觀察，但他期望能將自己的論斷更為廣泛地用於整個中國，並且貫通明清和民國時期。至於找尋時空方面實證基礎的任務，他則留給了其他人。我們的《華琛專號》試圖借助歷史材料與整個中國範圍內的田野素材，來重新審視他所探討的問題。我們覺得，如果只是提出另一種案例，則很容易被視為一個特例而被排除於討論的範圍之外，因此，《華琛專號》中的每一篇文章都包含了一個以上的案例。⁸ 我們也試圖探討或至少能觸及華琛所有的論點或設想，因此每篇文章都增加了一些歷史的深度，並且在區域層面或在區域內來探討一個真實的變遷過程。我們會辯駁華琛的某些論述，但更多的時候，我們會作一些細微的補充，並且嘗試解釋他的論斷所沒有解釋的問題。

(2007): 22-46; 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 (2007): 47-71; Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," *Modern China* 33:1 (2007): 72-90; Melissa J. Brown, "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy," *Modern China* 33:1 (2007): 91-124; Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," *Modern China* 33:1 (2007): 125-153.

⁶ James L. Watson, "Orthopraxy Revisited," *Modern China* 33:1 (2007): 154-158.

⁷ 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷，第1、2期合刊（2008年10月），頁1-21。下文簡稱為FL。

⁸ 彭慕蘭雖然只探討了一種神明崇拜，即對碧霞元君（泰山女神）的崇拜，但對這位女神的崇拜類型相當多元，這本身提供了足夠的素材來進行一種內部的比較。

我們這篇文章延續了西方學術界就中國宗教一體性的長期論爭。⁹為避免老調重談式地複述這些論爭，下文將努力澄清一些論點。儘管現在我們對中國大部份地區在明清時期的國家政策與地方社會進程已有了更多了解，但這些論題仍然可能晦暗不明。本文認為科、劉的回應，尤其是他們對華琛的論述和我們的討論所作的解讀有失偏頗。此外，在闡述我們的觀點之時，我們也將提出一些理論與方法的新視角，以期能為未來的研究提供些許可能的途徑。

二、術語與理論

中國何以中國化？或者更具體地說，在清代中國廣闊的疆域中，地方大眾文化何以能享有一些共同特徵？在論及科、劉的文章之前，我們將基於我們的理解，用幾段文字對華琛的觀點進行梳理，並且總結我們在《華琛專號》中對華琛的觀點所做的修正與拓展。在「儀式與神話」部份，我們就科、劉對英國人類學家華德英（Barbara Ward）的「意識模型」（conscious models）理論的運用做出評論。

1. 從國家標準化到正確性

華琛所說之「標準化」，描述的是一種國家推導文化規訓的漸進過程及其因受到地方文人精英推動而發生的變遷。因此，他在其發表於1985年的那篇關於國家推動天后信仰的文章裡，提出了這一問題：「這種中國官僚精英的觀念與符號是如何『滲透』到地方層面的？這些符號在農民大眾那裡又是如何得以闡釋的？」（頁294）。和華琛一樣，我們也對這一過程有着濃厚的興趣，但在《華琛專號》中，我們則試圖進一步將他所用的概念予以斟酌和修訂，以涵括導致未接納官方或文人標準的文化變遷。我們用「標準化」這一基本概念表示各種類型的共有標準，而用「官方的」（official），或用華琛於1988年提出的「正統實踐」（orthoprax）概念，來指稱國家授意的標準化。我們用「異端實踐」（heteroprax）一詞來辨別不同於官方標準化的那

⁹ 最近的貢獻來自於劉永華，見劉永華，〈「民間」何在？——從弗里德曼談到中國宗教研究的一個方法論問題〉，載復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009），頁1-25。

些實踐，如祭旗（康豹）和延遲葬（蘇堂棟）等。這些實踐廣泛流傳於帝國晚期，並與理學政策以及國家倡導的價值觀相背離。我們增加了「偽裝的」（pseudo）這一修飾語，意指其他一些偽儒家的實踐，如淫祠（“illicit cult”）（宋怡明）；這些實踐都以遵循官方的標準為偽裝。澄清這些概念，能將範圍更廣泛的趨勢與變遷考慮其中，同時不會以這些趨勢與變化的方向為預先設定的。

科和劉認為對華琛提出的概念進行這類澄清是無意義的複雜工作。但是他們偏離了華琛所提出的標準化是由國家所認可之物這一觀點：

在華琛看來，神明標準化主要表現在地方神由國家認可的神明取代；禮儀標準化則意味着接受禮儀的演繹需要遵從「一套正確的辦法」（a correct way to perform rites）。華琛並沒有說明什麼叫做「正確」，但假如我們採取華琛在關於神明標準化的文章中的態度來應付這個問題，則大概可以說，「正確」大致上只是一個籠統的概念。在不同的「正確」的標準下，一套神明可以代替另一套神明；在一種體制下的「正確」，也可以代替另一體制下的「正確」。（F/L，頁8）

由此，科、劉將正統這一概念給泛化了，並將之重新定義為僅從行動者角度上來看正確性。在這場論爭中，這種對概念的極大簡化可能也源於「正統」這一概念本身的含混不清：它似乎既可是「合法」，也可是「國家正統」。因而他們認為村民們並不關心自己所為是否是正統，他們只是堅信自己所做是符合正統，並遵循正統規範來舉行儀式（F/L，頁11）。即便是「異端」也有其自身的「正統」（F/L，頁12）。因此，「所謂的『正統』，並非只是來自國家」（F/L，頁13），並且無論如何，「國家也並非只有一種沒有爭議的正統」（F/L，頁14）。此外，他們也追問道：作為歷史學家，我們有沒有權力判定什麼是正統、什麼是異端（F/L，頁12）？這在我們看來，是將標準化這一概念給化約為一種寬泛的合法化（legitimation）的過程、一種近似於個體的自我理性化過程（the individual's private rationalization）；然而華琛所辨析的和我們所詳細論述的標準化，則指的是一種具有歷史獨特性與語境的過程。

這種以行動者為中心的解釋方式放棄了華琛所提出的理論區分（在我們及他人看來是極具啟發性的區分），也混淆了文化變遷現象中的一些重要

層面。民族志撰寫者若不瞭解這些理論區分，即使他能觀察到當代的儀式行爲，也會很難對其進行把握。比如說，在某地方會有人僞稱其地方儀禮是遵循官方標準進行的，而另一些人則顯得不那麼關注自己的儀禮與官方標準有多大偏差；有的人會誤以爲自己就是在遵循正統，而有的人則像變色龍一樣會根據不同情況來改變自己的儀典流程。那麼，如果有多種「正確」標準，而且如果正確一詞只是意味着行動者自身確信自己是正確的，又應如何理解上述可能出現的種種情況？更何況，眾所周知，儀式參與者幾乎無一例外地聲稱自己所做的就是正確的。這些觀察是否可爲我們理解廣泛流傳於中國的標準化帶來一些新的東西，還是能讓我們像華琛一樣沿着官方的線路來審視標準化的問題？科和劉堅持認爲自己是在支持華琛的觀點，但他們支持的方法卻是偷換了華琛論述中的關鍵概念。這種重新定義似乎也使得我們不可能探討中國文化在任何一个歷史時期的文化整合程度，也不可能衡量官員們在達到這一目標方面成功與否。

與此相似，科、劉對「中國的」（Chinese）這一概念的運用，採取了單一與主觀的建構方式。在閱讀華琛的第二篇文章（1988）之時，我們曾質疑過在華琛的田野語境中，「中國人」到底是何含義（蘇堂棟，*Modern China Special Issue*，頁3、14-16），並討論了「中國性」這一概念的主觀性（即“the subjectivity of the notion of Chineseness”）（「中國文化之特性」）。而科、劉的文章將此論述誤譯爲「中國的主觀性」，將意思變成了“the subjectivity of China”，見F/L，頁3）。他們對概念的這種解讀其實無助於我們談論中國各地的共通性（以及差異性），因爲各地村民都無從明晰這一點。而這種共通性及其變遷方式，卻正是在他們之前的各篇探討標準化與正統實踐的文章所關注的。

科、劉對中國文化一體性的理解似乎有兩套不同路徑。一方面，他們認爲中國文化的統一性勿庸置疑（F/L，頁16）；另一方面，他們又承認土家族、苗族甚至許多漢族也不接受「中國人」的文化方式（F/L，頁11）。如果有些漢人不遵循中國文化方式，那是否就削弱了晚清文化一體性這一理論呢？在今天的理解中，苗族和土家族都是中國人。使用「中國」一詞（就像同樣動態的「漢人」一詞）時，需要十分地謹慎；討論「文化一體性」（cultural unity）時運用其他詞彙也需要謹慎。遵循中國人的價值觀與否，需要放在特定的時間與空間來討論。我們認爲，對晚清的文化一體性的研究尚無定論，仍需進一步探討，而我們的研究正充分表明有必要對多樣性做進一步討論。

2. 儀式與神話

華琛用「正統實踐」一詞來特指官方的標準化的形式，這對將儀式（ritual）與神話（myth），或者更寬泛地說，將實踐（practice）與信仰（belief）分割開來進行分析的做法產生了至關重要的影響。華琛認為，不像許多歐洲國家（包括具有半政府職能的宗教裁判所，“the Inquisition”）那樣，中國這一帝國並未想建立一種正統信仰，而認為有正統實踐就足夠。這是一個相對更加現實的目標。華琛探討天后的文章已經表明，國家相當關注對儀式符號與行爲的控制：這能促成文化一體性的意識形態，並且能免於與信仰相糾結。使得正統實踐這一概念極爲可取的更深層原因在於：它迴避或暫時繞開了關於文化一體化的實際程度到底有多高這一棘手話題；對官方認可的地方性異動及其造成的持續多元性做出了解釋。即使同時存在着對同一神明的多種信仰，只要儀式實踐是標準的，那文化標準化便會生成。華琛在發表於1993年的“Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China”一文中重申了這一觀點。

大眾信仰對國家而言緊要與否？不像華琛認爲的信仰並不是政府關心所在，羅友枝（Evelyn Rawski）爲喪葬儀式的文集所撰寫的序言，認爲國家與精英總是超越儀式的表面去着眼於完善思想。科與劉似乎忽視了這一不同觀點，反而認定羅友枝關於標準化並不停留於儀式層面論斷與華琛的觀點「比較接近」。由此，他們給出了自己對標準化的檢驗：

我們從華琛關於天后的文章出發，把考察的對象放在神明的名字與故事上，考慮那些地方崇拜的神明的名稱改變之後，其故事是否也有相應的改變，由此來確定神明是否發生了標準化的演變。在這個意義上，我們就不需要一個「客觀」（即旁觀者亦接受）的「正確」；只需要從參與者可以接受為「正確」的範圍來考慮。在這樣一種理解下，就不會出現言行是否一致的問題，而只有神明有沒有標準化的問題。（F/L，頁8）

這也就是說，他們是在神話所表達的信仰之中而非在禮儀之中找尋標準化。這也並非不可取，但是這一點未得到充分論述，而且它也不是華琛的觀點。由於他們認爲信仰與行爲不可分割，其實也就用不着華琛的正統實踐這一概念了（F/L，頁10）。這樣的做法是以犧牲華琛的理論區分爲代價的，而華琛正是基於這種區分方能同時解釋國家一體化的成功以及持續存在的對

正統實踐的地方性偏差。

科、劉大量引用了英國人類學家華德英 (Barbara E. Ward) 的文章 (F/L, 頁16)。¹⁰ 在關於香港新界蛋民的研究中, 華德英認為對當地人的觀點進行辨析是十分複雜的工作, 並且比民族志撰寫者通常認識到的還要複雜。漁民們並非只有一套標準而是有多套, 這在華德英那被稱為「意識模型」(conscious models)。華德英區分了漁民的三種意識模型: 「直接的/家庭中形成的意識模型」(immediate, home-made conscious model), 指向實際的日復一日的生活中的行動; 「他者的意識模型」(others' conscious model), 同樣是一種實際性的觀念, 指的是漁民們對自己慣常遭遇的人群的觀念; 「理想/意識形態的模型」(ideal/ideological model), 即漁民對文人理想的瞭解(或認為自己瞭解)方式。她進而指出, 如同人們所發現的, 這些意識模型之間有所不同, 理想/意識形態的模型更易於影響其他模型: 如將家族(以及類似家族)的制度導向於符合文人文化的方向。諸如民間宗教之類的其他領域, 則對文人文化的影響有較多的抵制; 由此差異性得以保存。¹¹

華德英堅持注重於當地人的分類, 這是非常可貴的, 而且她敏銳地觀察到被後來的民族志工作者稱為誤識 (misrecognized)¹² 的東西, 但她的論述卻無助於解釋華琛感興趣的那些問題。「意識模型」這一概念並不涉及儀式, 且由於這一概念並不就儀式與信仰進行區分, 因此用這一概念進行分析, 只會消解華琛的正統實踐理論。生搬硬套地運用這一概念研究禮儀並不合適, 因為華琛對禮儀符號的整個理解, 就在於不論人們通過神話

¹⁰ 參見Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton (London: Tavistock, 1965), 113-138; "Sociological Self-Awareness: Some Uses of the Conscious Models," *Man* (New Series) 1:2 (1966): 212。對她與弗里德曼 (Maurice Freedman) 的觀點的更完備的探討, 見劉永華, 〈「民間」何在?——從弗里德曼談到中國宗教研究的一個方法論問題〉, 載復旦大學文史研究院編, 《「民間」何在, 誰之「信仰」》, 頁1-25。

¹¹ 見Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton, 135-136。此處對這一過程的解讀, 與科大衛和劉志偉的解讀並不完全一樣, 參見本文註34。

¹² Paul Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987)。

所表達的利益範疇有多麼狹隘，這些符號能夠掩飾差異、壓制對抗並促進合作。正如華琛強力指出的，人們並不在乎禮儀事實上意味着什麼。禮儀不是「意識模型」，而是為實現靈驗所必須採用的一種方式。由於深受華德英影響，科和劉忽略了華琛論文中的關於明清兩朝改革禮儀（或其某部份）的努力，而我們認為無論我們是否同意他的結論，這一面相是極為關鍵的。

三、製造差異與一體性

在論文的提要中（F/L，頁1），科、劉認為地方文化差異的延續是一個不言而喻的事實。他們還降低了差異的重要性，並如此解釋其動因：

我們認為，在一個漫長的時間內——在很多地方，建立起近世中國文化正統性的時間，經歷從宋到清的漫長一千年——這類建構活動的發展，製造了很多不同層面的意識模型的疊合交錯。在一些地方，神明崇拜會比祭祖禮儀更多地被採用來表達國家認同；在一些地方，喪禮會捨棄某些環節或增加另一些環節；在一些地方，人們會追隨某一流派的師承傳統而排拒別的流程的師承傳統。不管這些差別有多大多明顯，每個地方的人們都可以一樣強烈地自我認為接受了正統的規範。不同的人們的不同歷史活動，固然會引起新的、有分歧的行為出現，但經歷長時間之後，文化創造過程的交錯會衍生很多趨於相近的行為類型，儘管不同地區的表現不完全一樣，但每一處都有跟別處相同，可以被認定為正統性的行為。（F/L，頁17）

我們將從四個方面就貫徹於他們整篇文章的這一論點作出回應。

1. 一體性與多元性

正如我們所認識到的，華琛為自己所設定的任務即是能同時解釋中國文化中的一體性與多元性。與在1985年出版的關於大眾文化的文集的其他作者一樣，華琛對中國文化的一體性的印像深刻，並想探討這種一體性的淵源及其對中國政治一體性的貢獻。他給出的答案是文化一體性源於由中心所發起並由儒家精英傳播的禮儀。神明的標準化是通過將之納入國家認可的體系

即祀典之中而實現的，¹³而喪儀的標準化則是經由整個中國範圍內出殯之前的儀式的一致性而達到的。華琛以為國家的這類約束是非常明智的，因為這並不是無從實現的（正如文化大革命也試圖使某種信仰合法化一樣）¹⁴：在對神明的崇拜中，允許人們對神明的闡釋方式上多元性，在喪儀中多元性則存在於屍體離開村莊之後的方式。由此，國家提供了強有力的共同符號與禮儀流程，但卻留給了地方一定的自由，讓其仍能肆意堅持自己的符號闡釋與傳統儀式流程。於是，地方差異便在國家認可的限度之內滋生起來。

我們進行討論華琛的時候，都認可地方文化的差異性的存在，¹⁵但我們也發現了一些與華琛所引導的模式有顯著偏差的現象。如宋怡明不僅認識到五帝信仰及祭祖儀式中存在地方差異，而且指出，地方精英往往將此種差異聲稱為正統實踐與標準化。喪儀也如此。科、劉聲稱我們「把（我們的）矛頭針對着他（即華琛）在事實上的錯誤」（F/L，頁10），並稱我們發現了些微不足道的偏差。事實上，正如他們自己說的，華琛對朱熹所設想的理解有失偏頗是無關宏旨的。但華琛的意圖是闡明地方文化、區域文化和國家文化之間的平衡。他給出的解釋是國家自我限定式的決定，一方面能包容在出殯隊伍離開村莊之後的地方方式表達，另一方面又堅持認為在此之前必須完成喪儀的九個環節。我們也發現了對既定的出殯前喪儀結構的背離以及精英所極力

¹³ 科大衛與劉志偉寫道：「他所說的標準化是不是也包含行爲的問題，在其關於天后的文章中沒有直接討論。」（F/L，頁7）但華琛在另一章節中曾寫道：「只要信眾或崇拜者參與到了公共儀式之中，並公開聲稱對天后的忠誠，他們便可自由發展出自己對女神的再現方式。那些在區域與國家階序頂端的人們（即地方精英與政府官員），只關心行爲，而無視信仰……一個確實將（漢人的傳統）區分於其他傳統的典型特點，在於國家權威並不總嘗試將信仰合法化。只要觀察到適當的儀式形式，包括對被允許的神明的崇拜，國家便不會干涉……通過遵循適宜的儀式形式……地方精英便與國家權威合作，共同建構起一個（在表面上）顯得高度整合的國家文化。」參見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*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 317, 323-324.

¹⁴ James L. Watson, "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in *China's Quest for National Identity*, eds. Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, 80-103.

¹⁵ 科大衛與劉志偉在文中稱：「奇怪的是，《華琛專號》中的這些文章，竟以為華琛討論神明正統化的同時，沒有注意到地方傳統的延續，並以此出發，對華琛的見解提出批評。」（F/L，頁7）這一評價是不中肯的。

推動的對表面上自由的出殯後儀式的改革（儘管失敗了）（《華琛專號》，頁128-133），這些都證明，國家的包容並非是正統實踐與差異性二者的平衡的原因。那麼，什麼曾是國家規範與區域和地方模式得以並存的原因？

答案或可通過探索地方差異是如何生產與再生產來獲得。華琛聚焦於國家的自我約束（self-abnegation），而正如前文所論，華德英探討的則是文人文化的各地不同影響。¹⁶除了提及地方文化的延續，科和劉挑選出三個要素：文字、師承傳統、國家力量¹⁷（這也正是他們認為是造成標準化的三個要素），認為這三個要素在不同時間與不同地點的推行導致了不同的後果，從而造就了地方差異。這些當然是變遷的動因，但僅僅如此嗎？它們又是如何運轉的呢？它們是被無條件地接受嗎？是否就沒有其他在國家標準之外運作的變遷動因了？我們期望能解釋地方傳統不僅僅是持續或延續的，而且還要解讀它們是如何得以再生產的，而不是科、劉的文章的那些靜態概念。

2. 不可避免的一統性或開放性的變遷

科和劉認為鮑梅立對華琛提出的商榷「比較單薄」，且「缺乏普遍性」（F/L，頁11）。在中國社會的社會學研究之中，排除非主流的觀點並非罕見，但科、劉也這樣做卻是令人費解的。鮑梅立基於臺灣和湖北的田野探討了在邊緣地區的人們如何成為中國人的問題。這種邊緣的過程無非是一種「由化外到化內的轉變」，就是科、劉研究珠江三角洲所用的語彙（F/L，頁18）。¹⁸鮑梅立從基層和鮮活的記憶層面探討了成為中國人的相同過程，描述了一個長期的、充滿或然性與不確定性的變遷。在論述過程中，她也指出了羅友枝和華琛之間在儀式優先還是信仰優先方面的尖銳分歧，而前文已述，科、劉在提及二人時卻否認了二人之間確實存在的分歧（F/L，頁5）。

儒家文化主義以為擁有文明舉止就等同於接受了儒家的理念與法則，這樣就將人們轉化成為漢人。華琛認為儒家官員關注於儀式上遵循禮儀，是

¹⁶ Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton, 135-136.

¹⁷ 在他們其他的文章中，也表述為「國家儀式符號」。

¹⁸ 如見Liu Zhiwei, "Lineage on the Sands: The Case of Shawan"以及Helen F. Siu, "Subverting Lineage Power: Local Bosses and Territorial Control in the 1940s," in *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, eds. David Faure and Helen F. Siu (Stanford: Stanford University Press, 1995); 又見David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007)。

因為他們認識到讓老百姓在更深層次上認可理念與法則是不現實的；羅友枝則指出，對這些官員而言，儀式是很難從信仰中抽離出來的，這在不少的為人熟知的語彙中都有反映：如「禮」和「誠」二詞，便有身心合一之意味（《華琛專號》，頁11-14）；還有一些表述，如被一些儒家官員運用於邊疆地區的「革面革心」也是如此。¹⁹但與儒學的設想相反，鮑梅立的田野挖掘出了一些證據，表明在幾代人之中，儀式與信仰之間其實並沒有必然的聯繫，或者更寬泛地說，文化與我們稱爲認同的更深層次的信念之間也沒有必然的聯繫。鮑梅立表明，要改變認同感、改變對自己是誰、自己屬於何種群體的感知，僅靠文化的力量是不足的；相反，人們可能在沒有發生任何文化變遷的時候變成中國人。²⁰她的論述表明，對個人而言，若沒有地方微觀政治動因的影響，抵制正統實踐並非難事。鮑梅立還表明，名稱的變更既會掩蓋轉變的匱乏，也會爲一段較長時間後的變遷埋下伏筆，由此深化了宋怡明對「偽標準化」的探討。這樣，跳出預先設定文化一體化與政治一體化的過程，鮑梅立揭示了一種充滿着或然性的、由群體抉擇和個人及集體的策略性利益所主導的過程。她在分析中將信仰與儀式、文化與行爲區分開來，她梳理出了二者相互獨立的發展脈絡以及二者之間有創造性的互動。相反，科、劉則相信一切都指向中央，他們的論斷正如同儒家文化主義一樣，沒有區分文化與認同、文化適應與同化。

科與劉沒有討論文化一體性是如何與政治一體性相關聯這一難題，但在概念使用上卻從「文化大一統」滑向「大一統」和「國家認同」，且暗示着這幾個概念是一回事（F/L，頁17）。不過，他們承認大一統的力量確實在許多層面都發揮着作用，並且通常造成相同的發展趨勢。鮑梅立提醒我們這樣一個假設所存在的理論問題：正如維多利亞時代的大英帝國，中華帝國也期待着所有與自己交往的國家最終都能華夏化（《華琛專號》，頁120，註18）。而這裡，科、劉不僅提供了一種歷史學理論，還給出了一段歷史。英國、瑞士或塞爾維亞或格魯吉亞的歷史學家們現在都認識到英國、瑞士和南

¹⁹ Donald S. Sutton, "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (Berkeley: University of California Press, 2006), 201.

²⁰ Melissa J. Brown, *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities* (Berkeley: University of California Press, 2004).

斯拉夫並非是注定而成的；歷史學家們大都認為，這些或者其他現代國家的形成過程尚待進一步的討論。²¹

一個相關的危險便在於從一種預期的結果出發來尋找其原初的意圖，這種做法是在假定如果人們最後成為了中國人，他們便從一開始就想當中國人。這種預設即是戴維·哈克特·菲什爾（David Hackett Fischer）所說的「認同謬論」（fallacy of identity）的一種版本。²² 科、劉認為人們是在「追求大一統」這一意識模型層面上找到相互連結的紐帶，他們「努力把對自我的認知與對大一統認知之間的距離拉近」（F/L，頁16）；有一些地方，「神明崇拜會比祭祖禮儀更多地被採用來表達國家認同」（F/L，頁17）。通過接受這種大一統文化的必然性以及國家因之而獲得的大一統，通過假設漢人村民都想像大一統文化與國家真實存在，科、劉自己掉進了歷史目的論的陷阱之中。科、劉構想出了一個通往文化與政治大一統的不可逆轉的趨勢，也就認為沒有必要再探討逆潮流而動的現象，也沒有必要去追尋多元是如何再生的。這樣一來，他們漠視對偽標準化（pseudo-standardization）以及異端實踐標準化（heteroprax standardization）的探討，並將之視為一些無關緊要的概念，也就不奇怪了。

3. 地方創造性與地方動機

如果我們要解釋文化多元性的延續及其與中心標準文化之間明顯存在的平衡，我們就需要考察支持着文化的地方主義或區域主義的動機與意向。華琛指出人們遵循「標準的喪葬流程」是因為這樣做「只需付出很小的代價，便能獲得做地道的中國人的榮幸」，避免「被標識為非漢，甚至淫祠的危險」。人們會「參與到一個一體的、由中心所組織的文化之中，而與此同時，他們的地方或區域特色仍可得到彰顯」，其原因在於「儀式的展演領域，尤其給予了區域以及亞族群文化表演以相當大的空間」（1988，頁17）。我們細化了華琛對地方表現的認知，並認為這些地方表現不僅能跳出官方的約束，而且能創造性地掩蓋這些違規的地方。除去我們上面列出的問題，科、劉似乎也低估了來自於基層的創造力。二人的興趣，雖也牽涉民眾，但主要在於在國家的圖景中的向

²¹ 關於20世紀初期的中國歷史的分析，見Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)。

²² David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper & Row, 1970), 170.

上流動。我們都認可影響力通常是自上而下的，並且精英與大眾都可能自願地附合於官方的儒家標準，²³但我們否認地方力量是可預知的和千篇一律的。我們因此提供了許多例子，證明地方力量基於自身利益而採取的主動性。當然這些主動性可能會也可能不會與正統實踐相背反。

我們認為一個活的傳統永遠不會是靜止的，而是相當有彈性的，這一設想得到近來的研究證實。凡在田野中進行了廣泛調查的人，都無法忽視眾多地方傳統的創造性（而不只是其持續性）。這些對基於文獻的研究而言並不明顯，因為碑文和家譜反映的是家族領袖的精英式利益，他們所想強調的是傳統性、持續性以及正統性。²⁴在《華琛專號》中，彭慕蘭描述了20世紀所湧現出來的大量關於碧霞元君的傳說，這些傳說都源於當代民眾的利益；而康豹則注意到了在土匪、非正規軍隊甚至官方軍隊中對祭旗儀式的不同創造；宋怡明與鮑梅立都揭示出地方不顧官方與精英的反對，致力於抵制正統實踐以保留一些靈驗的儀式。在形式上看似標準的地方，所反映的可能不是真正的標準化，而只是書寫者將展演性的或口頭表述的媒介付諸紙上：在這類情況中，昭然可見的一統性便只是停留在書面上的現象。鑒於地方傳統若要生存便不得不調適與更新自身，因此來自民間的多元化創造勢在必然。

這些禮儀相對複雜、因地而異，是因為它們必須反映地方利益和訴求；因而，我們必須在地方的語境中來看待這些儀式。在關於明清時期標準化與正統實踐的討論中，所未觸及的是大眾文化動因的理論探討。這種理論應該觸及對變遷的解釋，也因此超越那種認為是習慣性的接受或單純享樂的靜態假設；它應避免單向和單一的簡單化解釋。科與劉以為大眾的動機最終是與國家的目標

²³ 科大衛與劉志偉誤解了我們，以為我們認為很多儀式的共同之處「不是出自地方上主動去接受官方的禮儀標準化，反而是出於自下而上的動力」（FL，頁11。着重號為筆者所加）。

²⁴ 以20世紀80年代和90年代台灣南部廟會陣頭中的家將為例。當時，地方的因素，特別是寺廟重建與競爭激烈的節慶場所，都刺激着革新。如驅崇舞蹈，有的還保留着一些傳統的名稱，如八卦、四門、七星，這些都被不同的流派重新編排，使得不同流派之間有着相當大的差異；標準的臉譜畫法也有相當多的特點或者區域形式；每一個陣頭都有各自不同的關於來源的神話敘述，且將自己的來源與特定的神明關聯在一起。見Donald S. Sutton, *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2003)。在他們對《華琛專號》的批評中，科、劉關於參與觀察的闡釋語焉不詳，將「學者蘇堂棟」與「變成村民」的華琛對立比較，似乎專業田野工作者（華琛確實無愧）像靈媒一樣在引導他的研究對象（FL，頁12）。

一致的，因而他們聲稱華琛所描述的喪儀之九個環節「不僅僅是國家的要求，還包括了老百姓的回應」（F/L，頁10）。於是，他們便無法解釋對正統實踐的一些系統化的偏離。在此值得重申的是，如《華琛專號》中的文章所強調的，這種朝向異端實踐的行動（以及許多朝向正統實踐的行動）並非由自上而下的政治與社會壓力所引導的，而是由地方的策略性需要而驅動的。

要解釋儀式的流行與變遷，我們需要一種理論超越華德英與華琛的假設。因為華德英過於強調文人的聲望與人們「對社會名望的訴求」²⁵，從而忽視了地方對官方模式的抵制；而華琛的假設——官方與精英達成協議，在關鍵的儀式環節中推行一致性，並給予其他環節一些實踐自由——與清代喪葬儀式的實際情況和精英話語並不一致。這一理論應該解釋一系列動因：為什麼一些地方實踐遵循（或者他們所認為的）帝國的標準化傳統，²⁶而另一些地方實踐卻堅持原有的地方性傳統。換句話說，這一理論不僅要考慮國家範圍內標準化（正統實踐）的轉化過程，而且要解釋地方實踐對標準化的偏離，以及這類異端實踐的延續性。最後，這一理論探討尤其應該考慮到特定的時間與地方。

我們可以勾畫出一種儀式動機理論的輪廓。在彭慕蘭關於泰山及泰山之外碧霞元君崇拜案例中，好像沒有意識形態歸化或標準的實踐趨勢。彭慕蘭不但確認有一統性也有多元性（似華琛天后崇拜案例一樣）（F/L，頁7），他也表明這一信仰的演化體現了神像的劇變，也彰顯了社會與地理差異以及長時段的對標準化的背離現象，這都引導研究者關注崇拜者偏離各種標準化的複雜甚至相互矛盾的動機。人們的複雜動機還體現於人們無視國家的禁令和規定，對喪葬儀式的儀節各有側重（蘇堂棟）。有的禮儀環節通過對威望的展演，鮮明地彰顯出對競爭性的地方利益的理性算計（如點主和守靈）；有的環節表演冥府的審判，顯示出特別強有力的認知／符號性諧應（如做七七，亡靈在地獄十殿遊歷）；而在其他一些環節，心理上的需要似乎至關重要（如側重表現孝子哀痛的買水）。然而，重點在於，幾乎在所有特別流行的、地方精心踐行的儀式之中，上述因素都有所體現。

科和劉批評上述解釋的第三類，即情感與心理的解釋，認為其不應作為一個研究的對象（因其「不是一個好的視角」）。²⁷當然，如果這是唯一的

²⁵ 見Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton, 134。

²⁶ David Faure, Helen F. Siu, eds., *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*.

²⁷ 華德英只是指出了但卻沒有詳述"affect towards the 'other fellow's' social situation"的

分析視角，他們的批評無疑是正確的。如今，對歷史人物進行精神分析，或對情感作無文化底蘊的研究，其背後的預設鮮有歷史學家或人類學家不會去批評。²⁸不過，這兩個學科的不少學者都主張應將情感囊括進來，作為文化解釋體系的必要部份。人類學家雷納托·羅薩多（Renato Rosaldo）曾描寫伊洛高特人（Ilongot）的獵頭習俗中哀痛與憤怒的意義，其中援引自己痛失親人的體驗，批評了那些因忽視情感而進行歪曲分析的民族志撰寫者。²⁹歷史學家威廉·塞威爾（William Sewell）研究了攻佔巴士底獄事件對法國政治文化的影響，表明對利益與理性選擇的分析儘管必要，卻不充分。「對優勢的理性算計的探討需要加入符號結構及其轉變的分析，還要加入對激發創造性且闡發新的文化意涵的、由社會促生的情感體驗的研究。」³⁰將情感囊括入歷史學與人類學研究，如今已是十分受人尊重的做法。威廉姆·雷迪（William Reddy）寫道：「通過考察情感，哪怕只是嘗試性地考察，歷史學家也能讓自己超越那種心安理得的想法，即過去是由人們所不懈遵從的『文化結構』所構成的。」³¹在中國展開田野的周越（Adam Chau）基於當代陝西北部的研究，通過對節慶的「紅火」即「熱鬧」的分析，也闡明了感染力（affect）的重要作用。³²

在此需要強調的是，這些討論並非只適用於解釋趨向異端實踐的活動。一些官方制訂的禮儀或者其中的一些環節，也能滿足情感的以及認知的與社

作用，見Barbara E. Ward, "Sociological Self-Awareness: Some Uses of the Conscious Models," *Man* (New Series) 1:2 (1966): 212。（科劉並未提及這一著述。）

²⁸ 在對美國與東亞文化差異的心理學研究中，最新的研究人的積極情感狀態以及行為差異的成果，見Jeanne L. Tsai, "Ideal Affect: Cultural Causes and Behavioral Consequences," *Perspectives on Psychological Science* 2:3 (2007): 242-259。

²⁹ Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989).

³⁰ 見William H. Sewell, Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation* (Chicago: University of Chicago Press, 2005)。他的這一論斷最早見於William H. Sewell, Jr., "Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille," *Theory and Society* 25:6 (1996), 841-881。

³¹ 見William M. Reddy, *The Invisible Code: Honor and Sentiment in Postrevolutionary France, 1814-1848* (Berkeley: University of California Press, 1997), 4。在此所說的「心安理得」也是華德英試圖修正的，她也是因此而提出有意識模式的圖式。

³² Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 147-168.

會的需求。事實上，如果考慮到清代國家在場的極度有限性，這些禮儀也必須如此。官僚體系的規模是固定的，州縣官和小規模的吏役治理着人口在清中期多超過250,000的縣境。基於這一點，再進一步考慮到《華琛專號》中所展現的一些地方精英模稜兩可的態度，很難斷言國家在控制儀式（如某些神明崇拜和喪葬儀式）方面游刃有餘。這就是我們為何質疑科、劉在闡釋中認為國家具有核心地位的原因。我們在強調國家力量的局限方面比華琛走得更遠。既然政府無力剷除白蓮教及監控納稅土地的規模，它更加難以制止非法的或不合規矩的儀式，尤其是官方所鼓勵的禮儀無法滿足人們服喪與祭祀的需要時，人們更不可能一一遵循。因此，官方只能止於頒佈一些為人漠視的詔令，並在地方誌中表達詔令不行的遺憾。

4. 歷史階段

在此，我們與科、劉沒有分歧，並且我們也會採納他們的視角來應對更具難度的議題。在中國腹地，共通的思維方式滲入大眾文化之中這一過程何以耗去了上千年時間？從連續的世世代代來看，這一過程實質上保持着一種滯緩狀態。儘管書寫文字所傳遞的信息影響了越來越多的小區，但地理上的區隔、不同的闡釋主流文化的方式以及不同的師承的傳統（如科、劉所提出的）維繫了這一過程的漸進性，然而仍有兩種被忽視了的因素值得着力探討。首先，我們會看到規避、抵制與自由的闡釋方式，也會找到在偽標準化過程背後隱藏的隱秘文本（hidden transcripts）³³——借用詹姆斯·斯科特（James Scott）的說法，這些隱秘文本會支持潛在而長久的對文人價值觀的抵抗。但儘管有抵抗，「主流文人文化」的信念依然會被逐漸接受。其二，我們也可借用華德英的「他者的」社會群體的意識模型（內部觀察者的模型），指出定義他者及明確與他者對立的地位，對於一個群體的生存而言，也是必要的。³⁴也正因為如此，才需要有不同的儀式，多元性也才得以延續。然而，不斷地借鑒相鄰他者的文化（如華德英對蛋民的研究所表明的），這也會緩慢地推動着文化同化。這些地方的響應卻也很難從歷史的角度來進行檢驗。

³³ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

³⁴ 劉永華有一個相關觀點，他指出，科大衛與劉志偉忽視了華德英所提出的當即的有意識模式與內部觀察者的模式，也由此忽視了地方世界與地方文化再生產之中的微妙的複雜性。見劉永華，〈「民間」何在？——從弗里德曼談到中國宗教研究的一個方法論問題〉，載復旦大學文史研究院編，〈「民間」何在，誰之「信仰」〉，頁1-25。

另一個重大的議題是文化大一統與政治大一統之間的關係。是否在實現了政治大一統之前，文化多元已經變得一致？之前關於文化標準化的探討，常常假定政治大一統是尾隨文化大一統而實現的。科、劉研究文化的主觀方法，似乎略過了文化變得一致這一階段，因為他們認為對文化共同性的認知即會將之引向一體性或者說等同於一體性的狀態（「他們用來定義大一統的標籤往往不一定相同」〔F/L，頁16〕；「大一統……不是一個要求各地劃一的標準」〔F/L，頁17〕）。³⁵這並未偏離華琛曾簡單提到的一個觀點：「文化大一統當然是抽象的概念」，大致指的是在符號／儀式大一統背後一直延續着的信仰的多元（《華琛專號》，頁155），這與偽標準化觀念相似。華琛的正統實踐理論的一個優勢就在於在分析中將文化大一統與政治大一統相區分。正統實踐是國家推動的文化大一統這一意識形態，即使在國家缺場時，它也可存在。我們的探尋便基於這一假設之上。如果說文化變遷是一個不確定的過程，其中儀式與符號的標準化不是必定促成同化，且認同的表達也未必一定附合於漢人的價值觀（鮑梅立）；如果標準化有時也會逆向而動，並且如果朝廷、官員與大眾分別走向了不同的方向（彭慕蘭）；如果在儀式與信仰方面，自下而上的影響比文人所樂於聲稱的更多（康豹；宋怡明）；如果所有這些發生了，那我們或可見到這樣一種情境：文化標準化是尾隨於政治大一統而不是先於其形成的。標準化事實上是在三次大的政治大一統（分別發生於1368年、1644年和1949年）之後形成的，儘管它可能在大一統形成之前的亂世中便已經拉開序幕。標準化的有效方式或許包括「聲稱」標準化，即偽標準化；然而，在一個與漢人中心接觸（相對於珠三角而言）較少的社會，這樣的聲稱不易使普通民眾接受，也更難使（鮑梅立所研究的）更為邊緣的社會民眾信服。

事實上，人口與政治措施可能是遠早於文化標準化所發生的。基於對貴州500年的歷史研究，何漢德（John Herman）認為除了土司階層，當地的宗族建構和經由科舉的社會流動相當有限；貴州的政治整合是暴力的產物，而這一整過合過程實際上並不訴諸於儒家與官方的教化，只是借助於文明向化

³⁵ 這似乎與華德英的理解相背，華德英指出：「中國在朝向大一統的過程中，不同地方、不同職業與不同族群，在其自身的理想模式趨勢中，在其當即模式裡都發展出了無可計量且持續不斷的轉變」，見Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton, 136。

的話語使暴力合法化。³⁶除貴州之外，在湘西以及雲南，漢人定居和控制也在較為晚近的時期才出現，學校教育零星無幾，宗族教育遲緩無力，這讓我們看到了與科、劉基於珠江三角洲而概括出的範式的不同：科、劉認為「外部規範的改變，需要通過地方上的能動性來接受。地方社會接受與否或其接受的程度，往往不可能符合來自上面的法律規定的期待」（F/L，頁4）西南中國的「規範」中，並非一種商榷或主動選擇的過程。在這些地方，人們無法忽視的是在大一統的長期過程中的多元聲音，歷史學家也不斷發現在這其中沉沉浮浮的聲音。

四、走向調和

儘管表面上有諸多不同，但在我們的立場與科、劉的觀點之間仍有可折衷的空間。如同他們，我們沒有忽略通往文化一統的道路，而且討論了與華琛所強調的由國家資助的儀式／符號大一統道路相比而言不那麼直接的道路。《華琛專號》注意到了更多的導向文化一體的普遍性力量，如對相似的標準與同類神聖空間的接受（彭慕蘭），又如在禮儀的差異以及異端儀式實踐的區域性模式背後的意識形態的一體性（蘇堂棟）。儘管科、劉並不想將我們的「異端實踐的標準化」與國家促成的標準化區別開來，但他們在援引客家人的地方歷史時，實質上用另一種表述進行了這種區分（F/L，頁18）。如果道教式的師承被分析為「異端實踐」標準化的一種方式，那它很明顯的是與國家對正統實踐的推動並行的，並且有助於推動正統實踐。需特別指出的是，我們也能看到在努力囊括多元方面，官方與道教有結構性的相似，這超出了科與劉所關注到的道教對朝廷的仿效（F/L，頁14）。比如幾世紀中，通過對神的命名、分門別類、等級排列、對儀式空間的組織、對儀式時間的規制以及對儀式實踐者的法器、動作和語言的詳細規定，道教一直努力實現其官僚式架構（bureaucratize）。這樣，正如研究道教的學者所表明的，道士重構了地方靈媒崇拜，使之服從於自己的利益，並將其納入更大的體系與宇宙分類中；道士還讓口頭唱念與儀式展演遵從書寫文字，強化自己的價值標準，無視或簡化、貶低、壓制民眾實踐。通過這些方式，道教禮儀顯得不只

³⁶ John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* (Cambridge, Mass.: Harvard East Asia Center, 2007).

是「透過國家的眼光」（用斯科特的話），也要在行動中接近國家的目標。他們的利益與出發點不同於國家，當然在教義內容方面也有所不同，並且道教的正統實踐與國家及地方精英所推行的正統實踐之間也可能相衝突，但我們卻不可能無視二者在意識形態結構上的相似性。這樣我們便能認可這一說法：文人的價值觀影響着道士，使得道教的正統實踐與國家的相符，並促進了後來被認為是屬於中華文化的共同實踐（康豹）。我們在前面已經指出，眾多其他的異端實踐標準化的後果尚待討論——很難說晚清時的祭旗儀式在帝國中的廣泛傳播對帝國一體化起着多大推動作用，哪怕是間接推動（而科、劉完全略去了康豹對這個案例的探討）。

第二，我們認同於兩位學者強調文字³⁷是標準化的一種方式，但我們也注重於文字與方言之間的關係，因為方言是地方文化不可分割的一部份。對文化整合的討論，已經觸及了在非表音文字體系（這幾乎為中國獨有）之中書寫一口語之間的文化鴻溝的動態性。對那些業已在文化上成為漢人的區域之研究，將來或應審視在這一廣泛區域內（從已被帝國控制的區域，如珠江三角洲，延伸至晚清在西南新拓的疆域）這樣一種雙重的文化體系是如何在並不講漢語的地區內逐漸建立起來的。以18世紀的湘西為例，書寫體系在邊界劃定、法令頒行、人名與地名的樹定、基於人口普查的姓氏創造以及田土與賦稅記錄之中逐漸建立起主導地位。地方的村寨頭人學會了口語與一些文字，由此在新的邊疆湧現了一群熟知兩類文化的調適者。一種地方崇拜成為外來人與本地人共同拜祭的對象，也成為文化調節的方式。³⁸文字，指漢字，頭一次被認為是必須的，並且在經驗層面被認為是優於口傳習俗的。區域文化雖在家戶與小區層面延續下來，但即便是守持區域文化的人們也開始貶損它；這一過程中原以外隨處可見。地方文化的地位逐漸下降，當然使其難以抵制對正統實踐的訴求。這使得對華琛所描述的國家的妥協，更易於在一個自下而上的過程中得以理解。

³⁷ 見Evelyn S. Rawski, "Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 3-33。

³⁸ Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: The Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China* 26:4 (2000): 448-500; Donald S. Sutton, "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century," in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, eds. Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton, 190-228.

第三，關於標準化思考，我們與科、劉一樣對於主觀標準與歷史進程的關聯感興趣。他們認為，人們相信自己的儀式正確、遵循了「中國人的」規範，並且推動了一些標準的文化標籤的傳播，這也相當於標準化（我們稱之為偽標準化）；他們也認為，無論其內在的意識形態多樣性，「重重疊疊的標籤」也可以看作是文化大一統：這一無所不包的概念也許類似於基督教的普世論。我們承認「重重疊疊的標籤」這一概念的靈活性，但也意識到它可能存在的問題，尤其是「標籤」一詞的隱喻使得動機變得模糊不清。此外，「重重疊疊」一詞存在著簡化一個歷史過程的傾向：是否每一種標籤都可以視為邁向大一統的一步？不同的層次之間的關係如何？然而，我們的一些觀點可以看作是與科、劉類似，甚至是他們的觀點的延續：首先，關於成為「中國人」的話語——可能包括對於成為「中國人」的漠視與拒絕（鮑梅立）——可能會推動文化的整合；其次，哪怕實際上客觀的標準並不存在，相信自己踐行着「中國人的」規範和聲稱「中國人的」實踐，都可能促進政治上的控制（宋怡明）。

我們與科、劉的探討可能調和的第四點，在於他們也關心地方利益與微觀政治的運作。雖然在文章中，他們不大關注地方的策略性抉擇是如何影響着文化差異的，但他們其實已經掌握了追尋的方式與證據，並已經在其他研究中展開了。³⁹

事實上，這場論戰在很多點上都成了疏證性的（即追尋華琛的本意為何），這確認了他的文章在本質上是經典的。為《華琛專號》撰寫文章的學者們期望着華琛或能重拾對標準化與正統實踐的探討，華琛也示意自己或會這樣做。當然我們也無須把他最新的論述作為正統。儘管我們更偏好於不同於科與劉的方法，在術語辨析上也比他們更追求精準，也更關注草根的過程，還敦促對華琛極具理論性的議題的各個方面進行探究，但我們仍為他們延續這一討論感到欣喜。我們發覺，隨着對華琛的作品研究的深入，那些最初看來是不可調和的觀點，也被證實是由側重點與論調的細微差異所致。我們同科大衛與劉志偉的分歧也是如此。儘管他們的文章引出了對《華琛專

³⁹ 參見Liu Zhiwei, “Lineage on the Sands: The Case of Shawan”以及Helen F. Siu, “Subverting Lineage Power: Local Bosses and Territorial Control in the 1940s,” in *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, eds. David Faure and Helen F. Siu; David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*。

號》的尖銳批評，我們若對其中一些觀點細加分析，便會知道這些觀點與我們的看法差別並不大。我們也期望漢學研究的其他同仁（包括中國及中國之外的）為這些有難度的問題提供新的角度與證據。

（翻譯：湯芸、張原）

（校譯：康笑菲、高燕、劉嘉乘）

（責任編輯：周驚濤）

Cultural Unity, Variation and the State in Ming and Qing Times: A Contribution to the Debate on Standardization and Orthopraxy

Donald S. SUTTON
Carnegie Mellon University

Abstract

This paper responds to the October 2008 critique, in this journal, by David Faure and Liu Zhiwei. Their target was our *Modern China* issue (2007) reconsidering James L. Watson's arguments in the 1980s. We find ourselves closer to Watson than to them on the related questions of cultural standardization and orthodoxy in early modern China. Unlike us, Professors Faure and Liu reject Watson's term orthopraxy and ignore his argument that in reforming religion the state limited its efforts to practice rather than doctrine. They also reject our refinements of Watson, including the concepts pseudo-standardization and heteroprax standardization. They argue that local and individual claims to being orthodox, or correct, or legitimate, no matter what their objective basis, accumulated under different regional conditions and, over time, in some still undetermined way, produced cultural unity. Without denying the role of such claims in the ultimate acceptance of "Chineseness", we think that the Faure/Liu terminology and interpretation make it difficult or impossible to explore the spread of cultural commonalities and the respective roles of the state, local elites and other locals in creating them. We emphasize that because

Donald S. SUTTON, Department of History, Carnegie Mellon University, Baker Hall 240, 5000 Forbes Avenue, Pittsburgh, PA. 15213, USA, E-mail: ds27@andrew.cmu.edu.

This article is written with the assistance of Melissa Brown, Paul Katz, Kenneth Pomeranz, and Michael Szonyi.

the process of cultural standardization was extremely slow and still very incomplete by the late Qing, the reproduction of diversity in popular culture cannot be ignored. We favor a research agenda that gives due attention to a variety of local interests in fashioning cultural change, and especially to the role of affect and of status competition in the context of local tradition.

Keywords: popular beliefs, cultural standardization, cultural diversity, Chineseness, orthopraxy, pseudo-standardization, heteroprax standardization