

| | |
|-------------|--------|
| 象 征 的 | 秩 序 |
| 王 铭 铭 | |

两年来,每逢农历二月二,我同中国民俗学会的几位朋友总要去华北老镇范庄参与“龙牌盛会”,这是范庄民众为了庆祝“龙抬头”而举办的一年一度的庙会。据说,这个庙会的起源与中华民族的老祖宗龙一样古老,因为它所崇奉的龙是最早的“勾龙”。而我看到的“龙牌”却不是真龙雕像,它只是上面雕有“天地三界十方真宰龙之神位”的一块高大的金色牌位。不过,这个龙

的符号却被谨慎地守护着,它平时存放在一位庙会主持人“会首”的家中,供有问题企求龙之护佑者上香,每逢“二月二”则被一个由十九人组成的民间庙会组织团体迎到镇里的街上巡行。巡行时,来自该镇附近的民间社团都要派出仪式性的表演队伍前来助阵,数万人的锣鼓队、民间宗教颂经团等等组合成的游行团队,浩浩荡荡地通过范庄老街,引来四面八方的围观者,一时把沉寂的范庄“闹得”天翻地覆。继之,“龙牌”被抬到该地的集市中心,恭敬的农民们早已把特别为它设计的祭坛临时搭建起来,“龙牌”一到位就被供进了这个祭坛内部,安置在它的最“中央”的位置上,让远近香客来献上他们的供品。

诸如此类的仪式十分“热闹”,我看到了扮成异性角色的业余演员在游行队伍中欢跃,打破了传统农村社会“男女授受不亲”的性别格局;我看到了平时处于年龄等级下层的孩童,有的被给予仪式表演的尊贵角色,有的奔跑于街区之间四处燃放鞭炮;我也看到了原来沉默无言的农民一时变得热烈而奔放,给了我们耳目一新的印象。然而,庙会并不缺乏秩序。首先,与全国各地许多民间庆典一样,“龙牌盛会”是经特定的民间团体按照传统精心安排而成的。负责安排的团体就是那十九个“会首”,他们是按照祖辈留下的世袭制度选定的,在庙会组织中“轮流执政”,井然有序。其次,抬“龙牌”的游行队伍虽然包括了数万之众,但是在狭窄的街道中绝无“犯规”的表现,毫不需要现代警察的关照。列于

“龙牌老爷”之后，他们顺着它“指引的路线”徐徐慢进。更值得我们关注的是，在仪式的进行过程中，一种我们原没有预料到的权力秩序也被人们建构起来了。在庙会期间，天、地、人三界被严格地以一种类似于帝国权力格局的体制安排得十分有序。“龙牌老爷”一时俨然成为真正的“天地三界十方真宰”，天下的万物此时都要归服于他，现实社会或“人界”中的官员，即那些充任地方官员的另一种“真宰”也要听它的调遣，平时服务于“正规文化活动”的有线电台，此时变成庙会的“发号施令”处。在祭坛内部，我更看到“万民归向”的祭龙盛况，其间无论性别、年龄、阶层、地位，所有的民众全部在“龙牌老爷”面前称臣，使得“君君臣臣、父父子子”等等社会等级逻辑刹那间化约成“龙民”的逻辑。

在乡土社会中，范庄的盛况并不孤立。诚然，我应该承认，中国地域广大，所以在这个地方看到的庙会并不能代表别的地方的情况。但是，不知出于何种缘由，“龙牌盛会”使我想起了几年前在数千里之外的闽南山区看到的一次仪式。一九九四年十一月，我前往闽南山区的安溪縣重访我在两年前做过五个月社会人类学调查的溪村。当地不少人跟我说，我去得正是时候。通过通灵的“童乩”（闽南的萨满）向村神和祖先卜问，溪村决定在农历的十二月举行一次重大的盛会，庆祝他们于一九九二年重建的陈氏家族宗祠。我到达之后的一个多月时间内，溪村人特别忙碌，祖祠的庆典是当地最大型的，名为“观大灯”而有别于一般的村神诞辰庆典“观灯”和“作寿”。要举行这么大的仪式，需要长时间的准备。在三年前即已形成的祖祠重建委员会的主持下，陈氏家族举行了许多次会议，推举出八位德高望重的老人作为仪式的“首人”以及几十位公认为有社会地位的家族成员为祭祖仪式的代表。经过多方探讨，仪式的规模、程序、时间、内容也得以确定。因为这是一百多年来溪村最大的庆祝活动，所以决定选本镇清代以来最有名望的一个称为“宏真坛”的道士（“法



范庄的“龙牌老爷”

师”)团体为科仪(道教经典仪式)表演者,一个远近有名的木偶剧团为演戏团体,另选和尚等仪式专家数人参与庆祝活动。庆祝活动所需的费用,由家族成员积极捐献。同时,每家每户准备好了所需要的献祭品,他们通知远近的同宗族亲和与他们通婚的邻近村落,邀请他们来一起“热闹一阵”。到十二月初四日,“观大灯”的仪式准备就绪,在当日深夜(实为十二月五日凌晨)开幕。

整个仪式共延续整整二十四小时,是一个传统的家族祭仪,包括我在内的异姓外来人是来看热闹的和作客的,而对姓陈的族人而言,它却是一个严肃的聚会,据说这是一百多年来溪村规模最大的一次仪式活动。在家族祭仪开始前两个小时,建造祖祠的木匠已依据传统的“鲁班经”为祖祠的中梁点灵,“法师”依据他们祖传的科仪赋予管理祖祠的“土地公”灵性,和尚则通过不断地颂经替陈氏家族的祖先“招魂”,最后木偶戏的表演者在祖祠内外搬演他们的戏神“相公爷”为祖祠“镇宅”。紧接着,祖先的牌位由族中一位近年升为副县长的成员“点主”,有家族代表按次序逐一从祠堂外捧入祠堂内,安置在已经按等级安排好的祖先位上。经过这一系列的巫术处理,宗祠俨然变成一个神圣的场所。

初五日凌晨一时至晚上十时的仪式,主要由“法师”主持,其内容与自古流传在闽台地区的一般的“醮”的典礼相近,是“庆成醮”的地方种类,共可分为十个时段。凌晨一时至二时的仪式是起鼓、发表、请神,主要参与人是“法师”、“首人”和宗族代表,其意思就是通知天和神光临并监督陈氏家族的盛会。四点至四点半的仪式称为“请水”,由“法师”带领各家户的男丁去村落边上的蓝溪汲取清水一盆,旨在请水神赐与圣水,以净道坛。早上九点开始的“做敬”,延续一个半小时,“法师”的工作是颂读经卷和带领“首人”向神示敬,陈氏家族各个家庭把他们备好的饭、花、金纸、香枝、鞭炮带来祖祠的外院,放在依照各自所属的“房份”排列整齐的桌上,做敬之后焚烧金纸、放鞭炮告示神界上午仪式的完结。

中午以后的仪式十分盛大,参与者的人群也较上午广泛,主要内容是宴请神界和祖先。十二时开始的仪式是“献牲”,“牲”包括羊和猪,分成“公家”和“私人”两种,“公家”的牲礼(生羊和猪各一)由家族集体捐献并领先献祭,“私人”的牲礼(每家一头生的全猪)后来排队献祭。“献

牲”之后，各家运回他们的牲礼，稍后派出一位年轻的“男丁”手持代表家庭的灯一对，在祖祠外面列队，依次进入祖祠，把灯交给“法师”，让“法师”持灯起舞一阵，交还家庭的“男丁”代表，带回家中挂在厅中展示，表示家庭的人丁均已受过神的检阅。三时，各家各户把煮过的猪肉的部分带回祖祠的前院，重新献祭，并设一套祭品，献给“天公”。四点半，所有的家户再次带来祭品，献给祖先。

夜间的仪式开始于六点半，内容不是单一的，但基本上都属于为家族社区排除灾难、解除罪恶的保护性举措。六点半开始的仪式称为“过限”，参与仪式的是男子，他们由“法师”领导从祖祠出发到村落的田野里列队飞跑，之后回到祖祠，仪式的意义是让族人通过各种人生的“关隘”和“局限”。“过限”之后是“关代人”，它的意思是家族中的每个个人的魂魄面临被误引入“阴间”的危险，所以通过一定的仪式把它们留在“阳间”。“关代人”时，每个家庭按照人口剪纸人（代表人的“阴”的一面）数个，备好油饭、肉、酒、蛋，把它们排列在祖祠前院地上，在“法师”颂毕“关代人经文”之后，烧掉纸人。落成庆典的最后一幕是“普施”和“犒军送神”，这自然又是大量的献祭，其意义是给一切神、神将、各地的“境主神”一顿大餐和礼品，让他们分享陈氏家族的快乐，祈求他们的保护。

对于我所处的人文社会科学界，像我这样不厌其烦地把一些散见于民间的仪式拿出来描述，难免会招致同行的质疑。有一个颇为有名的学者曾批评说，我们做学问的就是要在书里面提取思想的精华，我们连读书、写书评的时间都不够，有何理由来叙述日常所见的琐事？我并不反对读书，但我却难以同意这个好心的朋友的意见，因为我觉得观看民间的文化形式虽不能从中得到现成的启示，但它却能够给予我们“野史”般的冲击。民间仪式当然不具备文本的定制，因而我们只有费尽心力方能从中“读到”书籍所代表的“大传统”、“雅文化”所能轻易提供的思路。然而，我们不能说，从范庄、溪村等等小地方所见的文化形态不是文化。至少，我们难以否认这些庙会和庆典具有浓厚的“象征意味”。人类学者常把乡土社会的仪式看成是“隐秘的文本”，这个观点看来不无道理（James Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale,

1990)。文本固然值得“解读”，而仪式同样也值得我们去分析。而且，我想在这里指出，文本只能给予我们了解思想史的素材，而作为“隐秘的文本”的仪式却是活着的“社会文本”，它是提供我们了解、参与社会实践的“引论”。

就我上述的两个案例而论，我们从仪式过程中所首先体验到的当然就是它们的气氛，但是在深思之后，我们却有可能发现其中的内涵具有深刻的文化意义。我个人从仪式中就“读出”了两点意义。其一，在仪式的“隐秘文本”中，我体会到一种历史回归、时间倒逆的感受。范庄人和溪村人都说，他们的传统是“自古有之”，而这种“自古有之的传统”并没有随着时间的流逝而消亡。相反，仪式所要提供的正是当代的人借以与我们的祖先共享数千年文明的途径。只要我们看到这一点，也就可以看到民间仪式在更为广大的空间平面上的价值。八十年代以来的乡村中国，有两个重要的历史现象值得我们关注。其一，是大家所熟知的乡村经济转折，它的动力是“农村经济改革”和“草根工业”（乡镇企业）的大量发展；其二，是一个悄然兴起的“乡村传统文化复兴运动”。范庄和溪村的仪式是后一个历史过程的一个小侧面，它们就是复活中的乡土仪式。像范庄“龙牌盛会”和溪村陈氏家族的“观大灯”这样的地方庆典，目前在整个中国的乡土社会中广泛流行。熟悉地方文化史的学者，都了解它们不是新的发明，而是具有深远的历史源流的地方传统。如果我们采用社会人类学的眼光看待这种“民俗活动”，那么我们不难了解“龙牌盛会”和“观大灯”的庆典是现时代民间对传统的地方文化或过去的社会生活方式的社会记忆，并且这种仪式在目前仍然充分体现民间文化的多重组合特点。换言之，无论是地域性的“龙牌盛会”，还是家族性的祠堂庆典，都表现了神、祖先和活着的人在同一时空的融合、过去的历史与现时代社会生活的融合、社会组织与仪式象征体系的融合。从社会的层面看，这种仪式事件具有若干重要的意义。首先，这一类的仪式是一种集体行为，它们把平时分立的家户和家族内部不同的社群和人物联合起来，强调社会的内部团结和认同，造成一种社区的现实和意识。其次，通过仪式、戏剧表演、宴会，地方庆典吸引了平时与社区有社会经济来往的“关系户”，有相当重要的社会联系作用，同时通

过提供地方教派、剧团表演的机会，支撑区域文化的传承。其三，仪式过程一方面强调个人和各个家庭服从于家族社会的集体操作，另一方面在象征上给予个人和家庭一定的社会位置和宗教式的保障，通过辩证的处理界定个人与社会的关系，它也赋予庆典一定的社会生活的阐释。

在这个观察的基础上，我们不可避免地会进而考虑几个重要的问题：这些被纪念和再运用的社区文化形态的基本形态是什么样的？它们在历史上扮演什么角色？为什么在今日的现代化过程中，传统的社会生活方式和文化形态会复兴？由于文化研究向来对“传统”和“变迁”有深刻的兴趣，所以回答这些问题对于我们理解传统与变迁的理论有很大益处。并且，对于想要了解中国一般人民生活的人来说，回答这些问题有助于我们“体会人们是如何生活的，为什么这样？起什么作用？会发生什么效果？”（借费孝通语）

这就是我想从仪式的“解读”中获得的第二种意义了。在仪式研究方面最有建树的英国人类学家特纳（Victor Turner）曾经用“象征的森林”一语为他的一部论文集取名。我不清楚他的确实用意，但猜想这必然与他对仪式的看法有关，他主张把仪式看成是意义的体系，反对把仪式切割成“文化的补丁”，反对“见木不见林”。在他看来，仪式存在着一种较为稳定的结构，它为人们建构自身的社会与生活场景提供了一个反思性的空间。诚然，一如所有的思想者，特纳的具体观点并非全无问题。例如，他认为所有的仪式都通过创造“反结构”（anti-structural）来建构现实社会结构，也就是通过仪式期间临时的等级化解来重新确认等级的意义（Victor Turner, *The Ritual Process*, 1969, New York）。可是，只要我们对范庄和溪村的仪式加以解剖，就可发现仪式所建构实际上是一种与现实社会结构互为模拟的“象征的秩序”，只不过所模拟的是“古代的制度”。中国仪式的一个重要特征在于空间上中心与边界关系的确立，因而范庄的“龙牌盛会”所确立的就是以龙为中心的地区性祭坛，而溪村家族庆典所确立的就是祖先的核心地位，它们建构的模拟社会空间就是所有人界对神圣世界依从的秩序。可能正是因为这个原因，当他们在研究中国仪式时，汉学人类学者马丁（Emily Martin）和王

斯福 (Stephan Feuchtwang) 才用“衙门”和“帝国”来形容乡土中国的神界与祭神仪式。确实，乡土中国所崇拜的神灵在形象上犹如皇帝和官僚，而神灵所在的庙坛犹如朝廷和衙门。因而，特别值得一提的是，马丁在一九八一年发表的《中国人的仪式与政治》一书中就曾经提出过一个论点，即中国民间仪式是一种交流模式，交流的双方分别是人和神。神俨然如帝国朝廷的官员，是皇帝下属的诸侯或“权贵”，而祭拜的人犹如向官府提出告诉、请求的百姓或臣民。实际上，中国民间仪式中所用的摆设、道具、体态语汇等等，均与旧时代臣向皇帝、民向官人汇报尘世之事、请求庇佑的方式相类似 (Emily Martin, *Chinese Ritual and Politics*, 1981, Cambridge)。

出于何种理由来建构这种模拟的政治秩序？如果照文化一体论的解释，则这种现象表示帝国时代的文化模式为民间所遵循，而马丁和王斯福两位教授的解释却均与此相反。马丁认为，在离天和皇帝都很远的乡土，中国民间人们之所以效仿一种帝国的礼仪，正是因为正式的权威和公正为他们所不可及，因而他们创造出能够与自己交流的想象性的权威与公正。王斯福进一步指出，虽然民间专业的道教与其它信仰仪式大多源于一种古代帝国的宇宙观和秩序模型，但是到了民间它已成为一种相对之于真正帝国权威的“鬼魅秩序” (demonic order) 和权威 (authority)。王斯福的问题是：如果说中国所有人民都共享一个历史认同的话，那么意味着他们信仰同一个历史秩序和政治宇宙观。他认为，不少证据表明这一论点有问题：从民间对帝国权威的改造，我们可以发现同一种秩序可以变成不同的历史认同。换言之，民间是在用前世的帝国象征来隐含对现世的秩序的不满意。(Stephan Feuchtwang, *Historical Metaphor, Man*, 1993, Vol. 28 :35—49)。

从如上的观察出发，似乎可以说，我所讲的“象征的秩序”就是乡民心目中的“象征性权力”，而正如马丁和王斯福所言，这种权力的基础在于一个虚拟的中华帝国政治模式。但是，如果说这个模式历史上曾经是一般百姓表述自己的实际需要和问题的媒介的话，那么我在一个充满现代化气息的当代情景中所见的仪式是否还是这个媒介？诚然，想用历史方法来改造社会人类学“结构分析法”的学者会说，随着时间的推

移象征的意义也当改变。由此，我想起近年一种十分流行的观点。一些政治学者说，在传统社会和现代社会之间存在一条断裂的鸿沟。在传统社会中，帝国体制的存在依赖于其自身的权力与民间权力的分离，因而造成“天高皇帝远”的状况，为民间“小传统”的丰富想象力提供了生存的土壤。然而，这种情况对于现代社会可以说很难想象，因为现代社会中的国家权力已通过“公民权”（citizenship）的树立与传播构造出了一个“天低皇帝近”的社会，牢牢地监控着黎民百姓，使其生活脱离不了“国民主义”（nationalism）。假使这个观点符合事实，我们就很难想象民间仪式的“象征性权力”了，因为照此推导下去，随着现代社会的成长，民间仪式的“象征性权力”应早已为新的“公民权”和“国民主义”理念所取代了。换言之，我们所观察到的范庄和溪村仪式当再也不会帮助我们“体会人们是如何生活的，为什么这样？起什么作用？会发生什么效果？”了。

然而，民间“象征的秩序”依然生存在民间，它还是一个活的文化，与之相关联的所有活动和思考也持续地被实践着。在范庄、溪村等等乡土中国的区位里，不同社会归属的人们还在向“龙牌老爷”、祖先等等上香，向它们叙说日常生活中的成年、婚姻、生育、病况等等问题，祈求他们对人生周期中顺利转折的保佑。有些时候，当民间出现利益冲突而无法获得合理解决时，神灵和法院被人们并用，被他们信任为社会冲突的仲裁者。那些被冠以“会首”、“首人”等雅号的民间精英人物也继续在民间文化的“社会戏台”上粉墨登场，为人们求神而组织庙会，从而成为民间的信任对象。吉尔兹在讨论神异性权威（charisma）时说，这种权威的形成是因为社会在时代中产生若干“中心主题”，令一些杰出人物有机会在此种时代把自己塑造成“中心主题”的代言人（Clifford Geertz, *Local Knowledge*, 1983, New York, pp. 147—166）。在中国民间，权威人物的塑造与社会提供的象征体系有密切的关系。无论是在范庄还是在溪村，村神的形象与灵验是民间权威模仿的对象。村神是民间赖以进行公众意见表达的象征偶像或想象中的“皇帝”。民间权威人士或圣者所扮演的角色也是如此，他们必须首先是“为民请命”、“为民作主”的人物，然后才可能是社会“中心主题”的界说者。如果这一点

并非虚构，那么我们似乎还可以说乡土中国还没有远离它的传统社会，也远没有进入一个“天低皇帝近”的时代。也许，正是这一点解释了“象征的秩序”之所以依然存在的原因。

《大历史》的小细节

苏杰

黄仁宇先生的《中国大历史》，把历史的起伏衔接拿捏得恰如其分。精妙处不烦多言。这里想指出的是，该书第一章最后一节“甲骨文的书法”，有不准确的地方，特为提出商讨。

一、“当初甲骨为巫卜之用，现存的甲骨，则是商代的史官根据原件复制作为一种永久的记录。”按：现存甲骨实乃占卜甲骨之原件，其钻凿之迹、兆墨之痕尚历历可辨。商代史书的形式为简册，不是甲骨。《尚书·多士》云“惟殷先人，有册有典，殷革夏命”，意思是说，殷人先祖已经有了典册，记载着“殷革夏命”的历史。惜乎竹木易朽，今人无缘得见。说中国最早的书籍形式是甲骨，实在是一种误解。

二、关于汉字构字法。传统有象形、指事、会意、形声、转注、假借。“六书说”以现在的学术眼光看，文字记录语言，而语言有所指/意义、能指/声音两个方面，因此汉字生成法就有表意、假借表音（不同于字母表音）、表意兼表音即所谓形声、以及既不表

意也不表音的记号凡四种。举其要端，为表意、形声、假借，是即裘锡圭氏之“三书说”。黄氏列甲骨文（生成）之“基本原则”有象形、会意、形声、转注、假借，而以前三者为“最基本原则”。按：此说揆诸“六书说”则缺“指事”，比诸“三书说”更觉未当。尤其黄先生在其“最基本原则”之“象形、会意、形声”古今字形表中所举六个字例，多需商榷。如“会意”一栏所系“东”、“祭”二字。“东”字解曰：“日在树后上升，是为东。”实则甲骨文东字并不从日，而乃“囊”字初文，像两端束口之囊形。表中“祭”字之甲骨文字形不知何据，而解作“双手执鸡在樽俎之内”，则更属未闻。实则“祭”字乃手（又）执牲肉（𠂔）于神主（示）前，会荐福之意。黄氏所谓“双手执鸡”恐为“彝”字之误。“彝”字字形为双手执鸡，意为“青铜祭器之通称”。最可议的是“形声”栏下所列“亦”、“来”二字。其实并为假借。而且以“来”字本义为高粱，也无根据。实则“来”、“麦”古同字。甲骨文“来”像小麦形；“麦”从夕（夕为倒止（趾）形）来声，本义为行来之来。后世“来”、“麦”易字。