

社会学研究

民间的仪式与国家的在场

高丙中

(北京大学社会学人类学所, 北京 100871)

摘要: 民间社会在已经与国家疏离的场景中又主动用符号把国家接纳进来, 而国家也在征用自己曾经完全否定的民间仪式。民间社会复兴自己的仪式, 总是要强调自己的民间特色和身份, 但同时又要利用国家符号。越是能够巧妙地利用国家符号, 其仪式就越容易获得发展。国家把民间仪式纳入国家事件, 让民众通过仪式参与国家活动, 在当前具有重要的政治和经济意义。国家与社会在仪式上的互动, 实际上是“治理”这种新的行政方式的演练, 有利于国家与社会今后更加广泛地建立“治理”关系。

关键词: 国家与社会; 民间仪式; 治理

中图分类号: C912.4 文献标识码: A 文章编号: 1000-5919(2001)01-0042-09

国家与社会的关系对于当前的学术界以及我们所生活的共同体来说都是最基本也是最复杂的关系。中国近现代的国家与社会关系经历了翻天覆地的变化, 加上其间的发展方向又几经曲折, 所以要认识这种关系的来龙去脉和现实状况是非常困难的。学术界在近些年已经出版了一些有关的成果: 外文文献如 *Modern China* 杂志在 1993 年四月号上的专题讨论, 中文文献如张静主编的《国家与社会》。本文并不打算涉及这一领域的方方面面, 只是想通过关注国家如何出现在民间仪式中来审视国家与社会的四种关系。

仪式及其包含的符号是至关重要的, 因为个人成其为个人, 社会成其为社会, 国家成其为国家并不是自然天成的, 而是通过文化、心理的认同而构成的, 而这种认同又是通过符号和仪式的运作所造就的。[1](P123-124)“个人”通过符号建立自我, “社会”作为实体必须同时是抽象的符号存在, “国家”是想象的共同体。我们通过仪式能够最清楚地看到, 个人、社会和国家与其说是分立的, 不如说是共生的: 个人在社会中, 在国家中; 社会在个人中, 在国家中; 国家在个人中, 在社会中。

我们在从仪式入手之前, 有必要从宏观上叙述一下国家与社会关系的总体发展。在传统社会, 人民与国家的距离比较疏远, 双方的互动在途径上比较间接, 在频率上比较稀少。国家控制人民的深度和力度是极其有限的, 于是在极端的一面有“天高皇帝远”的说法, 有“世外桃源”的存在。在地方上, 各种共同体, 如家族、村落、民族群体, 在很大程度上是自治的。但是, 自从被西方帝国主义卷进现代化的历史宿命以来, 中华帝国逐渐向现代民族国家转变。国

收稿日期: 2000-08-20

作者简介: 高丙中(1962—), 男, 湖北京山县人, 北京大学社会学人类学所教授。

家一步一步建立起对人民的直接统治。

在中华人民共和国的前30年，政府发挥无产阶级专政的威力，打破了家族、民族界限，把人们按照阶级和利益重新组织起来，使人们牢固地归属于行政组织。传统的有限帝国变成了现代单一意识形态的全能国家或总体性国家。[2] (P73-74) 国家与人民的关系基本上是命令与服从的模式，在资源配置方面，国家通过计划控制资源，人民通过归属于单位或社队而占用资源；在心理认同方面，国家按照不断在中央产生的意识形态新版本动员人民，而群众则遵循行政序列表示响应。

近二十年以来，这种组织方式发生了很大的变化。国家以经济建设为中心，人民因此普遍享有积累私有财产的合法性，进而越来越有能力对自己负责任，结果自主性增强，独立性增强。具体一点说，随着人民公社解体，农民通过土地承包，自主经营，从对社队的人身依附中解脱出来。城市的“单位人”开始分化，一些人从单位游离出来，那些仍然在单位体制内工作的人也不再像以前那样完全属于单位，于是，全能国家的时代终结了。[3] (P143-166) 计划体制派生出市场，原来受国家行政指挥的单位人和社员组成了相对自主的社会。国家与人民的关系出现了新的模式，其基本原则是国家和社会通过交换来界定相互的关系。

在这种变动的格局中，民间仪式也不断地在改变自身。仪式既反映着国家与社会现实关系，也是调节国家与社会的关系的媒介。“红宝书”、“两报一刊”、“样板戏”应该被理解为生产国家的“总体性”的符号和仪式，那时全国是一个舞台。社会一旦从国家分离出来，就会有自己的文化表现。现在，各地可以自成舞台，各地在国家意识形态之外可以保持自己的价值观、仪式、表达方式，在民族地区则可以按照民族政策堂而皇之地恢复本地的传统。但是，这并不是说地方或社会在仪式上与国家不相干了，而是说双方在分立的前提下正在建立新型的连接方式。

观察国家与社会的新的连接方式应该不止一种视角。本文采取“国家在社会中”的视角(a state-in-society perspective)[4] (P1-4)，把国家置于社会中来看待，当然我们只是借鉴这种视角的一个方面，即从象征符号、仪式来探讨。[5] (P15)

我们将看到，民间仪式借用特定的符号而让国家在场，另一方面，国家有时也通过民众的代表或其符号的在场而让人民在场。这种在场界定了国家与社会的特定关系。有时候国家的在场或民众的在场对仪式的性质具有点石成金的作用。

一、国家作为符号的在场

国家的符号或国家作为符号会出现在民间仪式之中，或出现在民间仪式的场所和道具里。我们在这一小节将通过实地调查的资料展示我们在几个现场的一些发现。

在我们的公共场所，国家的符号比比皆是，如各种标语口号：“计划生育是中国的根本国策”、“全民动手除四害，大力开展爱国卫生运动”，等等。在农村的一些旧墙壁上，我们偶尔还能够看到过时的标语，如“将无产阶级文化大革命进行到底”、“深挖洞，广积粮”，等等。道路和禾场近旁的墙壁就像考古学上的地层，存在着不同时期的国家符号的石灰层。但是，我们这里谈论的“国家的在场”并不包括此类现象。它们是党政部门的工作行为的产物，是国家的各级代表直接利用行政资源的结果。在这种过程中，从上到下的行政链条环环相扣，显然体现了行政的直接操作。因此，它们不在我们所讨论的民间范畴之内。

我们关注的是存在于民间的国家符号。这些符号在“民间”的出现是民间在相对自主的状况下发生的，甚至可以说是民间自觉自愿的选择，是民间请来的。当然，在这种选择背后也许有国家部门、国家代表或国家意识形态的间接影响。

我们近些年在民俗活动中不时地看到老百姓在非官方的场合采用国家符号的现象。例一，1998年春节庙会期间，白云观门内一左一右矗立着两个临时性的柱子，分别写的是“热爱祖国”和“热爱北京”。白云观是道教协会的地方，民众在节庆期间来参拜神灵，这完全是一种民事活动的情境。可是，这现象让一些人觉得突兀，而另一些人觉得自然的是“祖国”在这里出现了。

例二，北京的民间花会也打“百花齐放”的横幅。北京传统花会（如开路老会、太狮老会、清茶老会、秧歌圣会等）到目前已经恢复的有近百家，它们在重新出世之初通常都要按照老传统举行“贺会”仪式。走过会的老北京人在恢复原来的花会的过程中，先要备齐各种道具，如狮子会得有狮子，高跷会得有高跷；再要有一班人马，能够熟练地使用道具，例如，玩狮子或者玩高跷，在技艺上都有相当大的难度。等到万事俱备，会头们不会想到去民政部门注册，而是择吉日请几位尚在世的会头和几位熟识或相关的会档的会头光临指教，名曰“贺会”。传统的花会不能自己说成立就成立，必须有这些人到场见证，表示同行的承认。1997年11月30日，“万年永庆太狮老会”在小西天举行重整仪式，应邀前来贺会的其他花会的会头送来了各种条幅或匾额，其中一块条幅（其实也就是作为礼物的一块约3米长的红布）上粘贴着四个大字：“百花齐放”。这四个字既是毛主席语录，也是国家关于文化艺术的方针政策。在老百姓眼里，它是代表国家的。这些走会的人在此情此境让它在场，自有他们的意图。

例三，北京妙峰山上，在通往灵感宫（娘娘庙）的路边有一棵一围多粗的松树，树旁立着一个木牌，上书“救命松”，其解说词是这样的：“抗日战争时期，前市长焦若愚在此打游击，突遭日机轰炸，交通员不幸牺牲，焦若愚同志因受此松挡护幸免于难”；“娘娘”是消灾降福、保护一方平安的，这棵松树也被相信是起过保护生命作用的。妙峰山金顶原来是民间宗教的一块圣地，但是在文化大革命中变成了一片荒土。90年代初以来，庙宇重新修建，民间的信仰活动也逐渐恢复起来。在这种背景下看其解说词，我们认为，这一标志的树立说明当事人自觉或不自觉地在民间场所引入了国家正史，引入了国家的代表。这段词完全可以置于革命历史回忆录、革命历史博物馆或革命圣地，可是它现在却出现在“民间”，尽管听起来像是传说。

例四，在青海的一个村子里，我们也看到民众在展示国家符号。这说明，不仅是在北京，即使是在比较偏僻的地方，国家符号也出现在民间场合。这个村在青海省民和县的土族聚居区，是一个单姓村，绝大多数户主都姓鲍，所以称为鲍家村。鲍家村原来有一座喇嘛教的寺（供释迦牟尼、宗喀巴、观世音菩萨、塔尔寺的佛爷）和一座道家的庙（供川蜀大帝），它们都在“文革”中被捣毁。庙已经在80年代重修起来了。我们1994年在那里看到，寺的建筑已经落成，但装修尚在进行之中。正在装修之中的鲍家寺内外留存着许多上梁志庆的红纸条幅，其中之一是：“爱国信教：鲍家佛寺大殿落成志庆 官亭五户敬贺 癸酉年孟冬吉日。”

鲍家庙内有一筒签，与签配套的“签簿”是对签的解说。签簿的最后是一段“附言”，原文是这样的：

我们的鲍姓圣祖来青大明洪武三十年间，……立足于官亭鲍家这块宝土之上，后靠龙虎山，左面有凤凰山，右面有积宝山，前面黄河水，巨浪如同千佛点头，滚滚东流，真是家乡天然胜景。这块土地恩重山海，养育我们快近六百多年，已成鲍家大户称号。原来祖先庄内建设寺庙各一处，不幸寺庙俱废，签字

签筒全失无存。幸蒙国家重发慈善宽大政策的关怀下重建新庙一座。为了年头年终节令吉日祝报天地国家元首佛神之洪恩,庄内男女老人自由来合集诵念六字真言麻尼感本封灯经,愿祝国泰民安,风调雨顺,国家太平,世界和平,万民无灾,六畜发旺。这是我们大愿大望。

鲍家村新寺的“爱国信教”条幅,签簿“附言”的祝愿国泰民安,感谢国家元首,都是国家在场的形式。^①信仰是他们自己与神灵的关系,关键是对神虔诚,可以不与外界、不与国家发生关系,也不必牵涉他人、牵涉国家领导人。“文革”时期他们也要向伟大领袖早请示,晚汇报,成为国家仪式的表演者。可是,这些仪式早就不存在了,他们早就从国家仪式中解放出来了。由于民族政策的宽松框架,他们的信仰活动有足够的自由。他们现在的信仰活动完全是民间的,但是他们还是显露了他们心中的国家意识。

无论是在中心城市还是在僻壤穷乡,这些例子展示给我们的现象是:民间在已经与国家疏离的场景下又主动把国家符号接纳进来了。这是意味深长的。

二、国家的在场:型塑民间仪式的力量

发达资本主义阶段的国家以及总体性的发展中国家不仅垄断着暴力工具,而且拥有不同程度的文化霸权。这些国家既是政治共同体,也是社会意识共同体。国家同时是知识、规范的生产者和维护者,同时是合理性和合法性的根源。中国在近现代从王朝变为民国,又变为人民共和国,个人的身份以及个人与他人、与国家的关系也相应地发生了变化。在这个时期,国家成为民间仪式兴衰存亡的决定性力量。

国家可以运用暴力工具捣毁民间仪式的场所和道具,也可以通过特定知识和规范的灌输促使受众自动放弃这些仪式。即使在国家留给民间的社会空间里一些仪式可以恢复,人们也可能自觉改造这些仪式,或者是为了与国家和平相处,或者是为了利用国家、把国家作为一种发展的资源。

我们先后在1996年、1998年和1999年对华北某县范村^②龙牌会^③进行了现场考察和问卷调查。这一个案为我们认识国家型塑民间仪式的方式提供了极好的资料。

解放前范村有十多座庙,其中玉皇庙三座,真武庙三座,五道庙二座,三官庙一座,老母庙一座,奶奶庙一座。全村信仰活动的核心则是龙牌会。近二十年来,这些庙宇一个也没有重建,但龙牌会不仅恢复起来了,而且还办得很成功。龙牌会崇拜的是龙牌,村民不是在寺庙里而是在家里和临时帐篷里供奉龙牌。龙牌平日供奉在一个会头家的正房里。龙牌在每年一度的“龙牌会”期间则被供奉在禾场上临时搭建的帐篷(俗称“醮棚”)里享受香火祭拜。龙牌会的核心是祭拜龙牌,但是祭拜仪式本身已经变得很简单,只是烧香磕头念经。这些仪式内容可以由信众个人自己单独做,也可以由群众自愿结成的香会一起做。龙牌会能够在庙会期间吸引十多万人次来参加活动。

①“附言”叙述的家史与国家历史的联系,乃至在国家历史的框架内叙述家史的方式,都是一种国家的在场。

②“范村”是学名,不是真名。这个行政村隶属的镇相应地被称为“范镇”。我们对提到的人名也进行了技术处理。任何人、任何组织以本文为线索“按图索骥”的企图都是没有充分根据的。特此声明。

③“龙牌会”既是庙会的称呼,也是庙会组织的称呼。因此本文在使用时,有时是指作为活动的龙牌会,有时是指作为组织的龙牌会。

范村的龙牌会所供奉的龙牌可能是土地爷牌位^①，也可能是众神的牌位^②。在1990年前后，随着龙牌会的规模越来越大，龙牌会的文化人（村民和外来的知识分子）逐渐统一口径说龙牌供奉的是勾龙，是“龙的传人”意义上的龙。

	村民观念中的龙与龙牌			
	国人祖先	灵验	有捐献	来拜神
范村村民	72%	91%	97%	94%
外村人	50%	82%	66%	77%

组织者印刷龙牌会简介、向客人介绍龙牌会的渊源，并在聚会场所悬挂“炎黄子孙都是龙的传人”之类的硕大横幅。我们先后在1998年和1999年分别对范村村民和前来参加庙会的外村人进行问卷调查，72%的范村人、50%的外村人认为龙牌爷是中国人的祖先（见上表）。“龙的传人”是加强中国人的凝聚力的口号，在近些年被赋予了深厚的爱国主义政治涵义。龙牌会的组织者通过意义和认同的再生产（重新解释并加以传播），使自己的信仰活动由原本可能完全不被外部世界接受，变成了大家很难拒绝并在政治上承认其正确性的东西。

其实，国家表述中的龙图腾与村民的龙牌爷在观念上有天壤之别。现当代的“龙的传人”是说我们都是以龙为图腾的那群先民的后人。那群先民可能相信龙是自己的祖先，可是我们知道这种说法只是神话而已。村民的“龙是祖先”是一种真诚的信仰，在这一点上他们与先民相似：龙是真实的存在，我们与龙的关系既是历史的，也是现在仍然保持着的。范村村民相信龙牌（或龙牌爷）现在还灵验的占91%，因此在庙会期间有所捐献的占97%，到庙会现场祭拜的占94%；接受我们的问卷调查的外村人在这三个方面分别占82%、66%和77%。两种人在这三个方面的比例都高于认为龙牌爷是中国人的祖先的比例，这可能暗示，村民“龙是祖先”的观念不是龙牌信仰原有的内容。

传统民间文化在当前复兴，并不是什么都能够复兴，即使那些侥幸得以复兴的也不可能是原封不动。在相当大的程度上，人们主要是把传统文化作为素材，在国家允许的框架里重新塑造出来，进行自己的文化生产。

有时候国家的力量威威赫赫地摆在那里，有时候国家以隐蔽的方式存在。人们在开展民间文化的复兴活动时，有时候越是能够成功地规避国家的力量，就越是容易顺利地开展经营活动；有时候越是能够成功地利用国家的力量，就越是容易发展。

总的来看，龙牌会的存亡、兴废在根本上是由国家为民间留下的自由度所决定的。在以高度的总体性为特征的“文革”时期，范村是一个大队，农民都是社员，他们的时间、空间和精神世界都被国家所主宰。他们的作息时间为集体所安排，私人住宅以外的几乎每一寸土地都是“抓革命、促生产”的空间，国家的符号（伟大领袖、标语口号、红旗、模范人物等）占据着他们的感官和记忆，大队不可能有安置龙牌的位置，等到公社撤消、大队解体，随着农民逐渐获得处置时空和精神世界的自主性，龙牌先是可以公开供奉在家庭里，后来又出现在公共空间里，并演变成盛大的民间仪式。

当初龙牌会能够在范村恢复起来，而那些庙宇没有一个得以重建，这也是国家的在场在起作用。大兴土木要到政府部门办理审批手续，修建民间信仰范畴的庙宇通常是难以得到政府批准的（一些地方不经过批准就修建，也有个别地方用变通的方式获得批准）。相比之下，龙牌会具有规避国家力量的一些优势。恢复之初的龙牌比较小，作为牌位在场地上容易安置，作为

① 土地神又称为“福德龙神”。

② 可能因为牌位饰有龙的图案而称为龙牌。山东大学叶涛教授和北京师范大学刘铁梁教授在和我的交谈中引用他们的调查见闻论证过这个推论。

活动在时间上比较短暂。它不像庙里的塑像一年到头立在固定的地点。终究还是国家在乡土社会的存在方式上为龙牌会提供了一种可能性。

国家整体的经济发展为龙牌会提供了发展机会,影响着龙牌会的场面、规模和声势。由于农户的现金收入增加,农民可以捐献比较多的香火钱、还愿钱,为扩大龙牌会的规模奠定了经济基础。经济增长使越来越多的农户可以购买汽车跑运输,龙牌会也因此获得更大的交通方便:一方面,十多家农户用自家的卡车、客车为龙牌会服务,可以接送更多更远的花会来表演民间歌舞;另一方面,交通工具的便捷使方圆几十里的人来赶会的更多。最近几年,龙牌会甚至有实力模仿国家的庆典仪式,在会场施放颇有规模的焰火。

从具体的恢复过程来看,龙牌会的各个存在阶段都有国家的多种形式的在场。例如最初,人们追随在本村养老的一位老干部进行恢复龙牌会的活动,他们或许是把老八路的带头理解为一种形式的国家的在场。在村民看来,老八路是村里的人,也是国家的人。例如后来,庙会的理事会在大棚内供奉神明之外,又听县政协领导的建议在大棚外办科技栏,这实际上是国家知识体系和政府意志的在场。

民间文化的热心人有时可以绕过国家力量,但有时不得不主动地面对国家力量。其中的有效方式就是使自己(哪怕是部分地)合法化。龙牌会合法化的突出事例是村民使地方上的龙转化为中华民族的龙的尝试。尽管龙图腾与龙牌爷在意义上是不同的,但是,外部世界(包括国家)接受他们的合法化却能够产生积极的效果。龙牌信仰本是一种地方性的信仰,他们把龙牌与国家历史中的龙图腾联系起来,是在努力在自己的观念世界里建立对国家的认同,是在努力改造自己的旧文化。国家承认他们的合法化,就等于在鼓励他们的努力。正是因为国家符号、国家价值观的在场,才有民间文化合法化的必要。

三、国家的在场:对民间仪式的征用

现代的民间是指国家给普通民众留下的一种空间,人们在这种空间里享有一定的自主性。我们在前面两个部分主要是讨论国家怎样在民间场合出现,也就是国家的符号或代表怎样到民间来与民间仪式发生关系。简而言之,我们讨论的是国家在民间的出现。与此相对,我们下面将要讨论的是民间仪式怎样在国家场合出现。

民间仪式进入国家的场合,不可能采取闯入的方式,而大都受到某种征召。国家征用民间仪式,把民间仪式纳入国家事件,成为它的组成部分。在这种情况下,国家提供舞台,或者说,国家就是现场,民间仪式应邀走出民间,参与国家的或附属于国家的活动。众所周知的例子是民间的秧歌队、龙灯队或狮子会被安排在国家庆典中表演。

民间仪式被国家或国家部门及其代表所征用,主要取决于它们潜在的政治意义、经济价值。国家在节日活动、重要庆典中让民间花会表演,最直接的功能在于借助它们制造热闹场面。但是这种热闹场面的政治意义却很丰富。首先,民间仪式固有的象征意义如“喜庆”、“祥和”被凸显出来,可以作为“安定、团结的政治局面”的印证。其次,民间仪式在历史上制造“普天同庆”、“与民同乐”的盛世气氛的功能在今天实际上被用来表达对政府成就的肯定。最后,政府需要民众通过仪式参与国家活动。在当今的国家政治生活中,民众的积极参与是必需的,而实际程度又是不足的。

北京民间花会的复兴与政府的关系非常密切。亚运会、拥军优属活动、龙潭湖春节庙会都

是政府行为产生的对花会的需求。其实,北京妙峰山进香庙会 在 1993 年得以重新开放,背后也是门头沟区各级政府的组织和支持。政府的需求和组织作用从根本上赋予了花会复兴的正当性和合法性。北京的主要庙会现在都是各区主办的,都是政府活动,民间花会的到场就是被征用。

民间仪式具有潜在的经济价值,这一点在近些年逐渐被认识、被开发利用。从小的方面说,地方政府部门在工程剪彩、欢送新兵入伍之类的活动中叫(甚至不用“请”)花会来表演,只需花费很少的钱,有时甚至不用花钱。即使不考虑花会表演的政治收益,仅仅“经济”一项就是值得的。从大的方面说,地方政府为了发展地方经济,网罗民间仪式资源举办形形色色的地方节庆活动,例如海南的椰子节、广东的荔枝节、广西的民歌节。我在 1999 年 11 月参加了“99’南宁国际民歌节”。南宁市政府利用歌仙刘三姐的传说资源和本地民族的对歌传统举办民歌节。在民歌节期间,组委会请广西各州县选拔出来的民间歌手来南宁进行对歌表演,并以此为由组织各种群众活动。当然,最重要的是组织各种经贸活动。在这种情况下,民间仪式是经贸活动的招徕手段,起广告或招牌的作用。

但是,民众并非只是被动地被利用。我们看到,民众往往期盼着被征召,因为对于他们来说,被征召意味着某种非正式的承认,也就意味着自己组织花会获得来自政府的一定程度的合法性。所以,他们的态度通常是积极的。

四、国家的在场:民间仪式与治理模式

一种新的统治模式在 90 年代成为国际学术界的一个热点,这就是“治理”[6 (9-18)。国家与民间互相合作,政府与非政府组织共同协商,治理(governance),作为一种新兴的政治机制,受到越来越广泛的关注和推崇。

治理意味着统治的含义有了新变化,意味着一种新的统治过程。与传统的自上而下的统治方式不同,治理模式在过程中体现为上下左右好说好商量,在结果上则达到互惠或双赢。治理,“是在众多不同利益共同发挥作用的领域建立一致或取得认同,以便实施某项计划”[7 (P105)。治理的主体是指那些出自政府但又限于政府的公共机构、组织及其行为者。良好的治理与有效的政治参与是密切联系在一起的。治理,意味着尽量让所有的当事人都有所参与,有所承担,有所收获或者各得其所。

进行现代化的国家往往通过取缔地方组织并清除民间社会的仪式传统来实行有效率的统治。毋庸赘言,这种统治方式在取得效率的同时也造成了一些社会问题。在近些年,国家与地方社会的关系在重建的过程中也出现了新的尝试。其中的一些例子具有治理模式的特征。贵州榕江县政府与摆垭山苗族群众通过“议榔”^①建立起良好的地方秩序就是一个极好的例证。

[8 (P16-19)

榕江县摆垭山周围五个乡的 13 个村,三十多个苗寨,共约三万人,于 1989 年举行隆重的“议榔”仪式订立民约。其主旨是制止红白喜事大操大办的风气,制止姑表亲和包办婚姻,使 7 个寨子重新通婚。1989 年初,当地苗族德高望重的 17 位民间热心人反复协商,决定采取“议榔”仪式进行社会改革,得到了榕江县委的支持和协助。选择政府同意也符合民间习俗的一个

^① “议榔”,是苗语“ged hlangb”的音译,其意思是“赌咒过的规约条款”。“议榔”是苗族村寨之内或村寨之间订立民约的形式,是具有民间信仰色彩的习惯法。

吉日,三十多个苗寨的群众,穿着节日盛装,齐集摆垭山举行了“议榔”仪式:埋牛角,在上面竖立石碑,碑上撰刻苗、汉两种文字的榔规;由一名歌师按《榔规》条款编成的苗歌俚词,朗诵一遍;表演斗牛、吹芦笙,表示欢庆议榔成功。当晚,凡参加议榔活动的各家各户,都分到一份牛肉。

《榔规》的“引言”说,“榕江县摆垭山一带13村三十余寨语言、服饰、习俗相同的苗族和居住在这片地区的各族人民,在中国共产党和各级人民政府领导下,根据《中华人民共和国宪法》和《中华人民共和国民族区域自治法》‘各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由,都有保持或者改革自己的风俗习惯的自由’的精神,为有利于生产生活,有利于社会安定团结,促进各民族共同繁荣,决定对本地区不利于社会进步、生产发展和影响民族团结的不良习俗进行改革,经大家讨论议榔如下”。条款的内容主要是提倡婚姻自由,红白喜事不铺张浪费,民族团结等,违者罚款。

我们看到,仪式是民间的,但是民间的仪式在贯彻国家法律的精神。国家部门要达到对乡村的统治,但是国家没有派警察或工作队下乡,而是让民间的“议榔”组织自我表现的同时兼有国家机构的职能。

民间传统的权威形式在这里有法律依据,有政府的支持。国家法律、地方政府的功能有民间权威以自己的方式去落实。民间能够主动引述国家法律条文,那是因为人民有动力借此证明以传统的方式解决自己的社会问题的合法性;地方政府对民间恢复地方传统有一定的积极性,那是因为这一传统帮助维持了自己负有责任的地方秩序。这两种有可能对立的势力在这里互相取得了认可和合作,达到了一定程度的互惠。

诚如有的学者所论述的,有必要承认发展中国家的公私机构和自愿团体的互相依存,因为治理的概念是:它所要创造的结构或秩序不能由外部强加;它之发挥作用,是要依靠多种进行统治的以及互相发生影响的行为者的互动。[9](P19—20)国家与民间的沟通要通过人或人的合作来实现。

国家一度以统治的形式推行自己的意志,干预民间,“国家的人”(单位人,如教师、干部)去农村开展“社会主义教育”运动,进行整风,鼓动破“四旧”。他们代表国家促进落后的地方达到国家规定的文明水准。在新的时期,国家探索要在统治之外建立受欢迎的治理却是不容易的。上述榕江县的那种官民合作毕竟只是比较少见的一种类型。

[参 考 文 献]

- [1] ELIAS, NORBERT, *The Symbol Theory*[M]. London: Sage, 1991.
- [2] TAYLOR, JAY, *The Rise and Fall of Totalitarianism in the Twentieth Century*[M]. New York: Paragon House Publishers, 1993.
- [3] TAYLOR, JAY, *The Rise and Fall of Totalitarianism in the Twentieth Century*[M]. New York: Paragon House Publishers, 1993.
- [4] MIGDAL, JOEL S.; KOHLI ATUL. Introduction: Developing a State-in-Society Perspective[A]. JOEL S. MIGDAL, ATUL KOHLI AND VIVIENNE SHUE, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* C]. Cambridge University Press, 1994.
- [5] MIGDAL, JOEL S. The State in Society: An Approach to Struggle for Domination[A]. JOEL S. MIGDAL, ATUL KOHLI AND VIVIENNE SHUE, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* C]. Cambridge University Press, 1994.

- [6] [美] 安东尼·帕格登.“治理”的缘起以及启蒙运动对超越民族的世界秩序的观念[J]. 国际社会科学杂志, 1999, (1).
- [7] 辛西娅·阿尔坎塔拉.“治理”概念的运用与滥用[J]. 国际社会科学杂志, 1999, (1).
- [8] 杨昌才. 少数民族习俗改革与社会主义精神文明建设[J]. 民族理论研究, 1992, (2).
- [9] [英] 格里·斯托克. 作为理论的治理: 五个论点[J]. 国际社会科学杂志, 1999, (1).

(责任编辑 何方)

Folk Rituals and State Presence

GAO Bing-zhong

(*Institute of Sociology and Anthropology, Peking University, Beijing, 100871, China*)

Abstract: China, as a post-totalitarianist state at present, experiences the revival of folk rituals. The folk rituals, however, will experience an easier development when their agents can skillfully utilize symbols of the state. The state includes folk rituals into its domestic affairs and its people into state activities. The relation between state and society through folk rituals, therefore, may be regarded as a maneuver of new administration, which will build up a relationship of “governance” between the state and society.

Key words: State and society; folk rituals; governance

第四届冯友兰学术思想研讨会在北大召开

在著名学者冯友兰逝世 10 周年之际, 北大哲学系、国际儒联、清华大学文学院、中国社科院哲学所、北京社科院、北大出版社联合主办了此次研讨会。研讨会由冯学会会长朱伯崑致开幕词。北大哲学系副主任赵敦华首先发言。他向大会提出了北大哲学系将继续发扬冯友兰“中西兼通”、“古今并重”的学术传统, 以冯学研究为系内科研重点, 以本系力量全力支持冯学会活动的开展。

在大会主题发言中, 冯学著名研究员余敦康以“冯友兰先生关于传统与现代化的思考”为题目, 阐述了自己的论点。他从“贞下起元”、“旧邦新命”这一冯友兰哲学思想的基本点, 提出冯友兰的哲学探索是服务于救亡图存、振兴中华的崇高目标, 而不是为了建构一种玄虚的纯哲学体系。在对冯友兰《贞元六书》的分析中, 余敦康还指出, 《贞元六书》构成了冯友兰的新理学体系, 书中内容是对“传统的旧中国如何转变为现代化的新中国”的思索。针对旧观点中把冯友兰哲学当作“玄虚哲学”的误区, 余先生指出: 六书之中《新事论》的宗旨是“中国到自由之路”, 《新世训》的宗旨是“生活方法新论”, 它们讨论的都是当时国家民族前进道路上所遇到的十分实际的问题, 丝毫不玄虚的味道。余敦康分析了《新事论》中冯友兰关于“工业化”与“西洋化”相区别的观点, 高度评价了冯氏的“别共殊”思路, 即: 一方面主张向西方与工业化有关的现代文化全面学习, 这与“本位文化派”的保守倾向判然有别; 另一方面主张保存民族个性, 这又与“全盘西化派”的激进倾向迥然不同。这种“别共殊”的思想更应运用于当今中国社会走向现代化的进程中。

此后, 蔡仲德又以“冯学十年回顾”为主题, 详尽列举了冯友兰先生的著作, 以及有关冯学研究的专著、论文、期刊等, 对冯学 10 年的重大进展作了简要回顾和概括。大会主题发言之后, 《世纪哲人冯友兰》捐赠仪式和《三松堂全集》(第二版) 首发式也在北大图书馆相继举行。

(魏 铭讯)