

中国
研究丛书

刘东主编

THE IMPERIAL METAPHOR

帝国的隐喻

中国民间宗教

Popular Religion in China

〔英〕王斯福 著

赵旭东 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社



海外中国
研究丛书

刘 东 主编

THE IMPERIAL METAPHOR

帝国的隐喻

中国民间宗教

Popular Religion in China

「英」

赵旭东 著
* 福 *
* 藏 书 *
lib.ahnu.edu.cn

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

帝国的隐喻:中国民间宗教/[英]王斯福著;赵旭东译.

—南京:江苏人民出版社,2009

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 978-7-214-05709-9

I. 帝... II. ①王...②赵... III. 宗教—研究—中国

IV. B928.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 048257 号

The Imperial Metaphor: Popular Religion in China

Copyright © 2001 by Stephan Feuchtwang

This edition is authorized by Prof. Stephan Feuchtwang (the author), and translate from the originally English edition which published by Talor & Francis Group in 2001.

Simplified Chinese translation copyright © 2008 by Jiangsu People's Publishing House

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2008-119

书 名 帝国的隐喻:中国民间宗教

著 者 [英]王斯福

译 者 赵旭东

责任编辑 张晓薇

装帧设计 刘葶葶

责任监制 王列丹

出版发行 江苏人民出版社(南京湖南路1号南门,邮编:210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

集团地址 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号南门,邮编:210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华发行集团有限公司

照 排 江苏凤凰制版有限公司

印 刷 扬州鑫华印刷有限公司

开 本 960 mm×1 304 mm 1/32

印 张 13.125 插页 2

字 数 350 千字

版 次 2009年5月第1版

印 次 2009年5月第1次印刷

标准书号 ISBN 978-7-214-05709-9

定 价 36.00 元

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘东

1988年秋于北京西八间房

译者的话

王斯福(Stephan Feuchtwang)教授 1937 年 11 月 8 日出生于柏林,为英国国籍,是著名的汉学人类学家。1961 年获得牛津大学学士学位,1964 年获得伦敦经济学院人类学硕士学位,1974 年获得伦敦大学人类学博士学位。1968—1973 年任职于伦敦大学东方非洲学院。1973—1998 年任职于伦敦城市大学,曾任 lecturer, reader, professor 等职。现为伦敦经济学院人类学系研究教授及东方非洲学院中国研究中心研究教授。学术专著有:《帝国的隐喻》[*Popular Religion in China: The Imperial Metaphor* (new edition, with a new chapter on contemporary China), Richmond: Curzon Press, 2000];《中国的草根克里斯玛》(*Grassroots Charisma in China*, London and New York: Routledge, 2001),与王铭铭合著;《一项中国人风水的人类学分析》[*An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (new edition with a new chapter on the history of Chinese geomancy), Bangkok, White Lotus, 2002]。并有多篇在汉学人类学领域有重大影响的论文发表,部分篇目收录在《帝国的隐喻》的中文翻译版的附录之中。

《帝国的隐喻》出版于1992年,2000年再次修订并增加了第八章,本次翻译便是依据2000年的这一新的修订版翻译完成的。1992年的版本主要是作者20世纪60年代中后期在中国台湾郊区石碇乡为撰写博士论文从事田野调查后写成的,因此材料主要是关于那个地区的,2000年新版增加的第八章,主要是王斯福教授依据后来在中国大陆所从事的村落调查而写成的,尤其集中于福建安溪、江苏吴江以及河北赵县的民间信仰。此书为海外中国民间宗教研究领域的经典著作,大凡研究中国民间宗教并企图从社会学与人类学视角研究和审视者必是无法避开此书的问题和讨论。

在书中,王斯福教授关怀的一个核心问题是,民间宗教组织如何将分散开来的个人组织在一起。他避开了汉学人类学在对社会组织加以研究时所经常提到的宗族研究的范式,径直从民间宗教当中来理解中国社会的组织形式,这是汉学人类学的社会组织研究所未曾过多涉及的领域。另外,本书更加关注的是在民间社会的生活实践中,人们是如何通过隐喻的修辞学途径来模仿帝国的行政、贸易和惩罚体系的,并且他相信,在这种模仿之中,意义会发生逆转,而不是一模一样的复制。他通过引证诸多大家习以为常的民俗生活的例子,如烧冥币、灶神传说、城隍庙的崇拜等,向我们逐步揭示了这些习俗背后隐含着的帝国隐喻的逻辑。对此,王斯福的回答就是,民间社会可能有着极强的模仿能力,但这种模仿不是通过一一对应,而是通过具有象征意义的隐喻来实现,即所谓神似而非形似。隐喻式模仿的逻辑,一直是中华帝国与民间社会之间能够进行沟通的主要途径。通过这种模仿的实践,帝国的运作逻辑得到了民间的认可并发生了转化。否则,民间如果缺少了这种能力;或者说是通过一种强制力而试图扼杀掉这种能力,那么民间与帝国之间的沟通或许就变得不大可能了。模仿的过程显然是一个再创造的过程,甚至有时是一个颠覆和创新的过程。当然,帝国的隐喻并不是帝国的复制,进一步说,

它不是帝国科层制的翻版。今天,帝国的科层结构改变了,但是民间帝国的隐喻依然在起作用。另外,在帝国那里通过仪式建构的权威,到了民间宗教那里,就被改写成一种具有威胁性并且如魔鬼一般的控制力,在这里,帝国权威的隐喻逆转而成为民间社会对权力的再定义。

本书在海外学界的影响是毋庸置疑的,即便如此,此书也并非没有瑕疵,比如在论述的风格上,作者采取了非同一般人类学家讲故事的做法,而是直接讨论一些理论的问题,这些问题的背景恰恰又被放置到了一种从《礼记》为开端的中国历史的典籍以及文本之中,从而使得此书并非容易为一般读者所读懂,这之前需要具备一些有关中国道教的知识以及历史典籍的知识。更为重要的是,读者还需要了解王斯福在细致入微的阐述中所不断强调的社会统一与分裂之间相互关系的辩证法。对于这一前提,读者不可不提前有所觉知。

有关汉语术语和姓名翻译的说明

除了有两个姓名之外,所有的中国人的姓名都用标准的汉语拼音来拼写。甚至是属于某一地方的方言土语,比如闽南、广东以及中国其他地方的语言,我亦将其转变成普通话来称谓。这样可以避免相互混淆,也会使地方性的实践与信仰之间有相互参照。

我在直接转述文献中,使用了另外的拼写体系,通常是韦德-吉尔斯(Wade-Giles)体系,这属于例外的情况。其他与类似的书写没有什么明显的区别时,我就保留了原初的拼写,同时又在韦德-吉尔斯拼写方法之后加上了汉语拼音。另一项例外就是,我直接引用了在台湾也说的闽南或者说厦门方言。保留这一方言体系发音特征的系统由伯德曼(Bodman)所创,它记录的是厦门方言的口语。为了使解释变得更加清晰,我将对闽南话附加普通话拼音。

中文版序

“帝国的隐喻”是帝国统治的一种表象，其与作为集体表象的诗意般的实际生活、政治以及历史事件保持着联系。这是仪式性的以及戏剧表演式的一种景象，其被构筑并描绘在庙宇中，刻画和装扮在塑像上。这表象存在于所有时代，包括帝国或者王朝统治的时代以及最近共和国的政治历史时期。有些读者把我的这种表述误解成跟一种帝国科层统治相平行的结构与印证。但事实并非如此。相反，本书要表明的是，帝国隐喻的表演与表象，完全不同于那种对地点和权力的呈现，这种呈现不过是正统统治的一种陪衬而已，期间虽是紧密相关，却完全不同。与平行与印证性结构的说法的分歧之处就在于，这种隐喻定会随着政府结构的变化而变化。事实上，政治的性质在经历了世纪沧桑之后会发生一种有规律的巨变，但这种改变与地方性的对神与神像的崇拜相去甚远。朝代的更替属于巨变，同时每一个朝代的统治者又都宣称自己与其先辈以及神圣统治者的盛世前后相联，但实际上，他们各自的统治范围和性质都已经发生了改变。其中最大的巨变就是发生在 20 世纪的中国，这是一个革命的世纪。不过在整个 20 世纪中，帝国隐喻的表象并没有随之发生改变。

地方崇拜(local cults)^①的帝国表象,其建立的时代是在一个和平的年代,恰如统治王朝的合法性主张,其建立也是在和平的年代里一样。这是一种传统上的而非历史上的时代。当然传统本身也有一种历史。地方崇拜的产生和消失都有它们自己的动力,这种动力受到政府的制约,但是这种动力并非仅仅是反映或者强化了政府的制约,也不是使政府的主张成为一种没有时间的传统。还有一点在20世纪里可以最为明显地看出来,在那个时代里,帝国王朝统治的和谐观已经被废除,而地方崇拜的那些信条却一直保留下来。

所以,我确实不认为,地方崇拜的宗教,反映的是对政府统治的强化。相反我认为,我已经能够表明,即使是在帝国统治的世纪,在地域性的崇拜(territorial cults)中所展示的宇宙观,也不是那种政府的与中央集权的行政,而是一种对鬼的命令和控制的多元中心的组织。同样一种鬼的宇宙观能够创生出一种千年禧的运动,但这并非是地域性的崇拜如何运作的根本。其中嵌入了地方感及其历史。换言之,这里既有一种正统,也有一种异端,或者说与地方崇拜的宇宙观在派别上的分离,而这些相对于统治上的正统而言,都属于是异端。田海(Barend ter Haar 1996)所谓“魔鬼论范式”(demonological paradigm),就是从把宇宙看成一个地点这样的观念开始的,在这里,魔鬼需要受到控制,它们的力量最

① 关于这里的“地方崇拜”(local cults)与下文的“地域性的崇拜”(territorial cults)这两个术语,在整部书中都会经常碰到。不过有关二者之间的区别,原作者并没有专门给出解释,因而译者去信询问,原作者王斯福教授的回信对此区分给出了他自己的解释,译者将其翻译出来,希望能够帮助于读者对于后文的理解:“‘地方’(local)与‘中心’(central)相区分。可以有許多地方崇拜(local cults)存在,但其中并非全部都是地域性的崇拜。而且,可以有由中心组织起来的地域性的崇拜(territorial cults),比如国家崇拜(state cults),以及地方上组织起来的地域性的崇拜,比如本书所讨论的诸多内容,另外还包括土地公的崇拜。因此本书是有关地方的地域性的崇拜(local territorial cults)。但是,‘地方’与‘地域’这两个词之间亦有所重叠,因为‘地方’肯定是指一个地点或者一个区域,并且是一个能够给予界定的区域。但是‘地域性的’崇拜就是那些其仪式(节庆)造就了地域性的场所(territorial places)的崇拜。通过创造一个聚集的中心以及各种活动场景,这些地域性的场所得到创造,原因仅仅是由于大家居住于此并聚集在一起,即使这些仪式并没有划分出地域性场所的边界。”(节译自2001年1月21日的私人通信。)——译者

需要受到约束,正像地方崇拜的宇宙观所做的那样。但是,在异端的模式中,追随者欢迎的是一位宣称有某种神秘力量附体的领袖,这种神秘的力量,在一个假想的魔鬼力量角逐的世界中,能够拯救他们或者赋予他们以力量。通过梦、虚幻或者灵魂附体而启示给领袖一种神秘的力量,由此能够带来一种新的秩序。这随后导致了一种教派的运动,而非像地域性的崇拜那样,导致的是一种历史的凝固以及地点场所的固化。简言之,我认为,中华帝国的时代,并非是一个完全自明的以及不容置辩的实践世界,它以等级制来划分地点、人口以及时代,并且将其不满表述为由语言、神话以及仪式所强化的同样的秩序与等级,即布迪厄(Pierre Bourdieu)所说的“道克萨”(doxa)(1977:164—168)。相反,存在着一种正统与异端之间的交互影响,二者是相互平行的,每一个都会映射到另一个上面,并局限在一定的范围内,这本身并未受到挑战,一直到晚清王朝遭遇到那些工业资本主义的国家时为止。

然而,一个历史学的问题仍然存在,即有关本书所涉及的材料的问题。这些都根基于自己田野研究的观察以及依据 20 世纪 60 年代中期以来自己以及其他人的历史研究。但是这一历史研究所涉及的地方档案与方志的年代,则包括了从宋到清的帝国时代,也包括 20 世纪在内。我是将它们放置在一起构建一种制度的存在,即是指中国的地方性仪式与崇拜的存在。这一制度一定会随着时间的迁移而发生巨大的改变。

在本书中我所要完成的任务更多的是给予结构化,即要提出地方性的仪式和崇拜与政府及其正统之间的关系是什么,而不在于撰写这一制度的历史。我能够补充的并非是想从地域性崇拜的军事化特征中看一种强烈的标志存在,这种标志常常被称之为“巡”。另外,从王铭铭(Wang 1995)对泉州到处都有的邻里崇拜的历史考察中可以看到,作为地域单位的界定,有时是从明朝军事要塞或民团组织开始的。这些帝国统治的单位,随之转变成了一种地方性的神话以及集中在它们上面的一套仪式与崇拜。但是,我略能补充更多一些的是有关中国地域性的崇拜

制度的朝代史。

地方崇拜所经历的改变将是本书所讨论的一个重要话题。首先，第一章将尽可能地对我所要描述的这一民间宗教制度的术语加以厘清。第一章提出了一个争论，这是历史学家与社会科学家们都感兴趣的争论，那就是，你自己对异文化的诸神没有信仰，又对那里人们的言行完全信赖，那你如何描述这些人对诸神的信仰？

我简述了一些基本的政治与历史视角，通过这些视角，可以对诸神有更好的理解，同时还描述了认同与表征的运作，诸神属于这些运作的范例。我还引入了中国人有关神和鬼的表象以及求助于神鬼的那些仪式。这一章一开始便讨论它们是如何构成一种具有超越性而又古老的隐喻，接下来提出了一种宗教的概念，这是一种更有效度的概念。对此，在第五章的结论部分将给出最后的结论。

第二到第七章描述了地方崇拜的制度，描述了它们在帝国与民国时期的政治与宗教背景下的节庆及其诸神。帝国的官方崇拜，即帝国统治的特征与意识形态，在第二章和第三章中有专门的讨论。第二章表明，仪式权威是帝国统治的一部分，并且这种权威的民间看法是将其转换成一种带有威胁性的以及像魔鬼一般的权威。第三章是在帝国的权威以及地域性的地方崇拜之间建立起一种联系。第六章论及道教以及为庆祝一座新的庙宇落成或者重新修缮一座庙宇而举行的盛大的醮祭。帝国崇拜与道教是地方崇拜的最直接的宗教背景，因而相互也是最为紧密相关的，在这样的一种背景中所产生出来的地方崇拜的独特性，也是争议最多的。

第四章和第五章则详细描述了地方性庙宇和节庆自身的政治文化。其中我既提到了帝国式的统治，也提到了共和式的统治，正是在这些统治之下，地方性庙宇和节庆曾经得到过蓬勃的发展。第四章是有关地方节庆与庙会组织的详细描述，是根据我自己在台湾的实地观察而得。接下来的一章是谈论在中国这种地域崇拜及其节庆的独特性，我希望这一

章也能够顾及到其他的地域,特别是华北,彼此可以相互参照。

在第五到第七章中,主要讨论了仪式表征的表象与操作。我希望在这里,有关地方节庆以及地域崇拜的制度的独特性能够得到展现。并且这里还论及了一种魔鬼力量的表征。有关“魔鬼力量”及其表征的含义,在第七章的结尾处有更清楚的表述。

在这一新版中,除了对每一章有详细的修改并对各章的主要观点给予廓清之外,我还新增加了篇幅很长的一章,内容涉及政治与经济转型,这种转型对大陆和台湾的民间宗教都产生过影响。有关大陆,我接续讨论这样的问题,即在共产党和毛泽东思想领导下的大众运动的政治,能否将其最恰当地描述为“宗教”?仪式与宗教总是密切相联的,特别是以一种人文科学而非神学的视角来对其进行解释和分析的时候。但是我认为,对毛崇拜的最恰当术语便是“政治仪式”。它是指与一群人的重大命运相联系的一种自我塑造。本章的一个主要论题就是大众运动仪式的效应,这种效应取代了、压制了或者摧毁了所有宗教的仪式。不过,其中讨论最多的还是大众运动的政治结束以后地方崇拜的复兴,即本章最后一部分内容。这些复兴,在多大程度上包含有先前政治仪式的影响?这一章还包含有跟台湾发展状况的比较。在台湾以及在大陆,都有一种我称之为聚会式宗教(*congregational religion*)及其宗教仪式活动的迅猛发展,这种仪式活动关注的是个体的生活与期望。这些仪式活动并不固定在一个地方,但是它们跟很传统的地方崇拜是共存的。在这两个世俗化的世界中,各自都有多种多样的宗教生活。在其转型之中,宗教传统与新的宗教已经变成社区发展、文化、旅游以及制造文化遗产的政治对象。

在20世纪的历史结束之际,本书包含更多的则是地方性的地域崇拜,尽管更多是从制度的观点来着手分析的。在我提及台湾及大陆的政治变迁之处,我已经描述了带有地域性特征的地方崇拜是如何标记它们自身的,还有就是,如何能够把地域性的崇拜看成是政治与军事组织的

基础。但是对这一新的中文版而言,我们(译者和我)已经走得更远,另外增加了两篇在我完成了《帝国的隐喻》一书之后写下的文章。我在这两篇文章中,要比在本书中更加细致地探讨了一种用来思考地域性地方崇拜转变的历史与政治背景。在其中一篇文章中,我提出了是否在一种现代民族国家的背景下,持续不断的地方崇拜使得它们有了一个公共的空间,在这一空间中的狂欢式表演,能够成为对最近的政治历史的讽喻。在第二篇文章中我暗示了,地方崇拜的复兴是一种对地方认同感的深邃的宣言,这里有着其自己的神话与历史,有着相对于国家的神话和行政以及集体式政府制度的自主性。这里强调的是,作为典范式领袖神话一部分的神的故事的重要性,并且它们也是一种传统,在这种传统中,实际的卡里斯玛式的地方领袖得到塑造,并找到了一个位置。

这两篇文章,都包含有一种很强的思考,即有关现代国家制度对于地域性的崇拜影响。帝国的正统与异端的戏剧,已经为一种有关地方传统与驱鬼以及节庆的仪式所取代。它们已经变成了文化与文化再生的一种政治资源。与此同时,社会与地理空间的流动的快速增加以及电子传媒的便利获得,打破了居住地与市场的地域单位的社区边界。它们让地点的界定更为“古旧”。地点还是由庙宇及其节庆来界定,但却是作为一种怀旧的形式。仪式和节庆的驱鬼部分,转而进入到了荣耀地方性传统的表演中来。在这上面添加的并非是地方崇拜、宗教和意识形态,这里的每一个人都从地域性的崇拜的表演者和组织者那里激荡出一种反思性的回应。头面人物、预测未来以及道德力量的资源,这些可以直面的命运和历史之维,已经交织在一起了。但是人们所坚守的地方崇拜,仍然是一种让人浮现出一种历史地方感的资源。

附录中最后还包括一份我早期的出版物(附录三),这是有关台北市三个主要庙宇的人类学研究,这座城市从晚清的府城沦为一个日本人的殖民地,之后又成为了国民党政府的首府。这是一项有关各种精英人物的研究,特别是在中央政府施加不同的国家崇拜时,他们如何在与不同

的政府以及跟他们一样的市民以及起源地点的关系中规范自身。就民国时期的政体而言,我探察到的是一种半官方的国家崇拜,尽管并没有那样的清晰可鉴。

王斯福

2003年3月于伦敦

致 谢

我自己在台湾的地方性研究(1966—1968),是通过现在已经取消的“伦敦-康乃尔计划”而得到纽费尔德和福特基金的资助。1988年我对北京、厦门和泉州的短暂而富有成果的访问,是由英国经济与社会委员会、英国科学院以及中国社会科学院的中英交流项目给予资助的,这里还有斯帕尔德福利基金会(Spalding Trust)的资助。1990年和1992年选择大陆五个省的一些村子做调查由英国经济与社会研究协会资助,而1995年重访我的第一个田野地点则由蒋经国基金会资助。我要对以上机构表示感谢。

我对其他有关中国仪式与宗教的地方性研究和分析所欠下的人情债,会在书中适当的地方加以感谢。而对欠我的老师们的人情债,则一定要在这里表示感谢:已故的弗里德曼(Maurice Freedman),他是我的授业恩师,我们两人之间虽在观点上存在明显的差异,但这并不妨碍相互的情感与尊敬;施坚雅(G. William Skinner)的地方性体系模型,对任何试图概括中国社会的尝试都具有意义和启发性,也包括我这项研究在内,虽然我对此并未有太多的笔墨述及;另外,他对我有关中国宗教文章发表上的鼓励,更是无价的。我还要感谢武雅士(Arthur Wolf)介绍我去台湾,感谢施舟人(Rick Schipper)在道教方面的指导和洞见。我一

生的发展都曾受益于他们。

另一类在学术思想上要提出感谢的就是,多年来我与比沃里·布朗(Beverley Brown)、马克·康馨思(Mark Cousins)、保罗·贺斯特(Paul Hirst)和霍米·巴巴(Homi Bhabha)等人的讨论和领悟。确切地说,我在本书中得益于他们的,不大可能是专业上的,但我会毫不迟疑地说,我欠下了他们的人情。此外,我要感激詹姆斯·汉密尔顿-帕特森(James Hamilton-Paterson)所给予我的鼓励,并希望热情地与他会上一面。

对于石碇乡的高明国家族以及高医生,还有许多人都成了我一生的朋友,对他们最初的好客以及后来的热情欢迎表示感谢。对于陈正雄,我要特别感谢他在石碇调查中所做的称职的助手工作。我还记得,在沿着盘山路去台北的路上,他坐在我的本田五十摩托车后座上,颠上颠下,尖下巴就顶在我的肩膀上。