

“他者的世界”

■ 赵旭东

仪式与日常生活场景之间往往存在着一种相互的否定。在仪式期间，也就是庙会期间，所否定的东西乃是日常生活中平常人之间所强调的相互平等。一种核心权力或者一种曾经在仪式的过程中建构起来的等级通过日常的生活实践又再一次受到瓦解，没有任何东西可以处在一种永恒的状态之中。

■ 李荣荣

不论是对于世代居住于此的人们来说，还是选择来此生活的人们而言，此时此刻之前的城市已经存在于他们的经验之中，如果未来有变化发生，那么它是否符合当下的经验？特定的个体对城市怀有特定的感受，在此基础上他们选择支持或是反对。

否定的逻辑

——华北村落庙会中平权与等级的社会认知基础 *

[文 / 赵旭东]

[内容提要]此文首先提出“否定的逻辑”这一概念，借此说明在华北庙会节庆上经常会观察到表面上看似矛盾的一些现象。庙会是仪式生活的阶段，但作者发现，在此阶段中所体现的等级建构实际上恰恰隐含一种对于这种建构本身的否定。依据对华北庙会的考察，特纳在非洲所发展出来的仪式过程的模型应该修改为：对等级的否定的心智倾向从日常生活中生发出来，但在庙会仪式生活中，这种等级似乎又得到重新建构，但这实际上还是一种否定，其通过欢快的表演而得以实现。最后，一种新的平等状态会通过这种内隐的消去等级结构的去结构化的倾向而获得，而这种等级结构状态在仪式过程的中间状态之初是作为一个背景，而在仪式过程的最后阶段，也就是日常生活的状态，其又很快转化为图形而从背景中突显出来。

Abstract: The logic of negation is a category that is developed here for the explanation of the seeming contradicting phenomena happened in the temples meeting festival (*miaohui*) in a north China area. The author stresses that what is happened in the time of hierarchical construction on *miaohui*, i.e. ritual life time, is implied a possibility of negation to the construction itself. The model of ritual process dedicated by Victor Turner is necessary to be corrected as: The mental tendency of hierarchical negation is emerging from everyday life, then it is transmitted into the hierarchy construction apparently in ritual life and which should be seen really as a negation to the hierarchy by the mask of pleasure displays, such as procession performance on *miaohui*, as a result, a new egalitarian state would be achieved by the implicit destructing tendency to the structured state which is in the beginning as a ground in the middle stage of a ritual process and coming into a figure in the final stage, i.e. ordinary life.

一、平权与等级问题的提出

人类学家曾经明确地告诉我们，社会中的人人平等本不可能①，因而，似乎任何有关“平权社会”的讨论都只不过是一种理想的追求而已。这同时也就意味着，完全实现“人人

平等”的社会无异于是一种乌托邦式的幻想。在许多当代政治理论中,这一论断几乎成为一种学者的共识。不过,好像平等社会的理想确实也为任何有能力的人的社会流动提供了一种机会,与此同时,这也是抹平人群之间能力差异的一种社会约束机制。^②

对于上述的讨论,我想要进一步指出的却是,平权的问题更可能是一个实践的问题,而非仅是一种理想。如果平权仅仅是一种无法实现的理想,那么完全可以就此推论,在现实中存在的便只可能是一种等级关系而没有平权的形态。对此一问题,毕太乐(André Béteille)曾给予过系统的表达。^③在他看来,工业化社会的竞争逻辑借助于自然不平等的理念而获得了其自身的合法性。而在法国人类学家杜蒙(Louis Dumont)出版《级序人》(*Homo Hierarchicus*)这部政治人类学的经典著作之后,这一点便成为人类学乃至整个社会科学讨论的一个核心主题。通过与平权的意识形态(the ideology of equalitarianism)作一比较,杜蒙为我们呈现出来跟前者完全不同的一种等级制意识形态,并且在他看来,即使到了今天,这样一种意识形态依旧存在。这便是所谓种姓制度(the caste system)。恰如杜蒙所一再强调的那样,作为一种现代思想的表征,个体主义成为了平等与自由的意识形态的核心基础。^④由此而导致的一个后果就是,平权的社会抑或西方个体主义便与等级制的社会以及其他文化中的集体主义构成了一种对立。^⑤

不过最近,有些人类学家开始致力于对过去这种加诸于印度人民头上的种姓制度予以反省。归纳这些来自各个方面的批评,一种共识已经在人类学家当中逐渐得到认可,那就是认为,种姓制度观念的发明,这是跟西方殖民主义以及东方学紧密地联系在一起的。甚至,印度区域研究的学者彭考克(Pocock)还进一步指出,尽管传统的印度社会可以被看作是一个等级制的社会,即其根基于四种秩序的四种古典划分,但是“四种等级划分背后的共同人性”同样在有关他们共同起源的神话中得到了表达。^⑥言外之意,古典种姓制度的极化观念很可能是一种依据西方人的东方学想像而书写下来的差异。在这个意义上,杜蒙作为一位人类学家或许应该承担一定的文责,那就是,借助他的书写,印度人的社会特征被表述成为“西方乡愁的一种特殊形式”。^⑦

种姓制度的政治意含并非有其自身的存在,而恰恰是存在于英国早期殖民者苦恼的想像之中。德克斯对此所做的反省和批评也许走得很远,不过却不失借此让人有警醒的作用:

不过,我现在要建议的是,恰恰是在英国人的手下,“种姓”转变成一个单独的词汇,以此能够使印度人的社会认同、社区共同体以及社会组织的不同形式得到表达、得到组织以及泛而广之地得到“系统化”。这是通过一种能够确认的(一说竞争性的)意识形态的主张而获得的,这种主张乃是两百多年英国统治期间与殖民的现代性有着一种实实在在的接触之后所造成的结果。简言之,殖民主义造就了种姓制度的当今形态。^⑧

从这些后殖民的反省与讨论之中,我们至少可以得到一点启示,那就是任何文化并

非有机地结合成为一体或者表征成为一种功能上和谐一致的整体。不过,这样一种看法并非为后殖民的人类学家所独创,先前有许多人类学家都不约而同地体察到社会体系运作中的动态平衡的变动状态,比如埃文思—普里查德(Evans-Prichard)在《努尔人》中⑨,利奇(Leach)在《缅甸高原的政治制度》中⑩,还有特纳(Turner)在《象征的森林》中⑪,分别都有类似的表述,尽管他们并没有考虑到殖民主义这一大的时代背景。

正是由于这样一点忽略,不论是平衡论还是动态平衡论都受到了所谓新民族志工作者的批评甚至挑战。批评的焦点也无一例外地集中于对这些社会模式中缺乏时间性这一关键问题上,也就是他们没有看到他们所描述的对象的时间性存在。在这一点上,考马拉夫夫妇(John and Jean Comaroff)的见解也许更具启发性,他们以为,过去由于人类学民族志对于本土人时间性的忽略,今天的人类学家的主要任务就是应该避开西方支配话语,特别是那种对异文化的描述缺乏时间感的偏见。⑫这里,也许我们应该更进一步强调的是,如果我们要返回到对异文化的时间观或者历史的关注,我们就必须要试着去理解他们自己对于时间和历史的看法。一句话,如果书写文化的实践不能够呈现出本土人的一种深度的时间观或者宇宙观,那么所有这些文化的书写都可能是一种没有时间感的借助民族志为媒介的自想像。

二、质疑“剧场国家”的逻辑

上述对于社会等级问题的讨论一定又会触及到社会权力的起源或者创造这样重大的理论问题。确实,对于社会的权力创造(creation of power)的问题,尽管已有许多的人类学研究都曾经关注于此⑬,不过,我还是乐于将我自己的讨论放置在与格尔兹(Clifford Geertz)所提出的“剧场国家”(theater state)理论的对立面来进行思考。格尔兹曾经强有力地指出,一个盛大辉煌的中心便是权力的起源地,这一颇具影响力的有关权力生成的理论,是凭借着他自己在尼加拉的田野工作以及巴厘岛的历史文献的分析而提出。他由此呈现给我们的是—幅有关巴厘岛人剧场国家的完美画卷。对此,绝对有必要详尽地引述格尔兹的下面一段话,其中也许蕴涵了“剧场国家”概念的全部意义:

这是一种剧场国家,其中国王与王子是指挥,牧师是导演,而农民则是群众演员,舞台上跑龙套的同时也是观众。盛大的火葬、锉牙、庙宇的献祭、朝圣以及血祭都要动用成百甚至上千的人以及巨大的财富支出,这些都不意味着政治的目的:它们的目的仅在于它们自身,它们便是国家之所往。宫廷的繁文缛节便是宫廷政治的区分性力量;而大众仪式也并非是一种用以支撑国家的工具,恰恰相反,国家,甚至是在其行将就木之时,都是一种展现大众仪式的工具。权力服务于华丽,而非华丽服务于权力。⑭

恰如格尔兹所特别指出的,节庆中的展示成为剧场国家存在的核心特征,其中作为

中心的剧场国家建立起一种典范,这种典范透露着“国家为何?”的根本意义。依照剧场国家的模型来看,最为重要的一点就是,统治亦可经由作为典范的中心制造出来。对此,格尔兹有进一步的强调,在他看来,在顶端或者在中心那里,只有文化的存在;相反,在底端或者在边缘,只有权力关系的存在。格尔兹进一步指出,在十九世纪的巴厘社会当中,政治的形态是处在了一种向心与离心之间的摆动(*the moving of centripetal and centrifugal*)。向心的摆动就是朝向中心的移动,在那里有作为典范的国家仪式,而离心的摆动则是从中心向外的移动,那里体现出来的是一种国家结构。向心的摆动是仪式性的,其领导者就是某一位君主,而离心的摆动展现出来的是一种具体的制度或者一种权力的体系,这一制度或体系是由许多的统治者所组成。^⑯在此意义上,中心的展示就是一种政治,其中简单依靠象征或者表演就可以创造出一种权力出来。

正如格尔兹所一再强调的那样,无论在哪里,人都是生活在文化意义的网络之中。^⑰在巴厘社会的剧场国家式的政治文化里,格尔兹一再告诫我们,剧场国家的戏剧“既非虚幻,亦非谎言,既非要手腕,亦非装腔作势”,一句话,“它们就是那里的存在”。(*They were what there was.*)^⑱我们可以从此论断中进一步演绎出更一般的有关人的存在状况的问题,那就是任何人类的行为都难逃受到文化要素所决定的命运。这或许是所有文化解释学派的核心命题,但是这种文化影响的普遍性命题有其根本上难于解决的问题,那就是其忽略了由下而上的文化变迁的讨论。

我自己的田野观察试图要表明的恰恰是与上述文化决定论的观点大异其趣,也就是说文化决定行为的思考路径可能完全是一种不恰当的解释模式,特别是当把这种思考路径应用到对我所具体研究的华北年度性的庙会节庆的解释上去,这种不适用性表现得就更加突出了。

毋庸置疑,我这里所考察的华北庙会确确实实属于一种节庆,这是一个有着将大家聚集在一起的中心存在的仪式过程,与之相伴随的是各种各样的仪式表演,如鼓乐队、武术队,甚至鸣放鞭炮的活动亦可以算在内,这些都在表明这个中心的真实存在。^⑲作为仪式中心的醮棚,其中按照固定的顺序悬挂着各位神祇的画像,这里展现出来并隐含着的确实是一个等级的世界。换言之,在这里,你同样可以感受到典型的剧场国家的真谛,因为等级、人的差异性以及对权力的荣耀等等,所有这些都在此庙会节庆中由各种公开而盛大的展示所构成的一种中心典范而加以塑造。

单就庙会上的仪式表演而言,我们似乎别无选择,只能接受格尔兹抛给我们的有关剧场国家的假设,但是实际的情况却使我们不能不去追问这种假设的可信度究竟有多大。如果直接观察仪式表演本身确实没有必要怀疑格尔兹的假设,但是如果采取一种迂回的策略,将我们的注意力转移到剧场国家假设所极少关注到的作为仪式生活的另一面,即从当地人的日常生活中,特别是从庙会自身的组织形式中,我们可以明显地辨识出来,日常的生活以及庙会中的实际组织并非完全是格尔兹所抽象出来的剧场国家模型的翻版。恰恰相反,曾经在仪式场景中心被典范化了的等级秩序即刻又会被讲求平权原则

的庙会组织本身的实践活动所消解甚至否定。^⑩照此观察来看,一种隐含在仪式生活阶段的消解趋势是再明显不过了,借此消解的趋势,一种印刻在日常生活中并在其中得到表达的强调平权的倾向逐渐得到显露。

首先需要指出的是,把等级看作是一种现实,而把平权看作一种理想的常识看法在这里必然会遇到阻碍。正如陶伦(Toren)在斐济的研究以及古纳色克拉(Gunasekera)对斯里兰卡乡村的研究所共同指出的那样^⑪,等级与平权作为两种意识形态可能是共同存在的,同时又可以相互转化的。因此,一方面在有等级存在的时候,另一方面平权的诉求就会突显出来。奥特纳(Ortner)那篇有关性别问题的著名文章似乎早已向我们暗示了,在某一种关系不受强调的一个等级社会中,此一不被强调的关系就会表现出追求相互平等的倾向,至少不会突显成为一种等级性的差异。比如在波利尼西亚社会中,由于等级是按照谱系来决定的,男女之间的性别分工就不存在明显的等级上的差异,而是更为倾向于性别的平等。^⑫而杜姗姗在云南对拉祜族村落的研究也在暗地里支持了奥特纳的看法,认为因为拉祜族社会没有清晰的男女分离的性别观念,男和女在当地人的观念层次上是相互“绑”在一起的,正如她的书名所提示的那样,“筷子只能一双一双地用”,这种对整体性别观念的强调,使得杜姗姗所研究的拉祜族呈现出一种在男女分离的性别意识极为浓郁的现代社会所无法真正实现的男女平等。^⑬

确实,在一个现实的社会中,我们并不否认一种等级或者不平等的存在,与此同时,我们也并不能够忘记,从历史长程来看,曾经因为反抗受压迫和不平等而出现过许多大小不等的造反与起义,在造反者和起义者那里,受压迫者要求平等是他们为自己的行为进行辩护的绝好理由。由此在这里必须要进一步强调平衡论模式的解释效度,也就是在我看来的,平权与等级这两种意识形态实际可能是交错地存在于一个社会中,相互处在一种否定对方存在的关系中。显而易见的是,仪式的中心确实有其自身的支配权力,但仅仅是在仪式的时间与空间之中,仪式阶段过后,所有的东西又都转化成为仪式阶段等级的反面。概而言之,在作为典范和中心的文化以及作为社会和制度的边缘之间并没有什么直接的对应关系,更不存在格尔兹所谓的后者支撑前者的依附性关系。

不过,对于上面的等级与平权的讨论,我们最终还是要将它们放置在具体的时空脉络下来进行细致的考察,否则单单从意识形态或者单单从社会结构的分析想推论出等级与平权之间的相互关系,那也许是极为困难的。这样的做法,很多时候往往会落入到上述



参与花卉游行的秧歌队借用了军乐队的服装和乐器。(赵旭东 摄)

的刻板印象中。我们还必须要去分析这些观念背后更为深刻的社会逻辑,这一逻辑也许是造成这些纷繁复杂的社会结构形态的基础,并且这种社会的逻辑一定又是以人的社会认知为核心的,否则人的能动性一面就会被忽视而不能够得出周全的结论。下面的研究将以我在华北乡村对于庙会仪式活动的参与观察为基础对上述的学理问题给出一些新的思考。

三、庙会场景下社会认知的否定性

实际上,大多数的人都不会反对,对于平权与等级的常识性认识必须依据当地人对于有关权力与平等或者正义的观念予以重新考量。这是我在研究乡村社会中的纠纷解决问题时曾经试图遵循的一条方法论准则,那就是通过对一个华北村落各类纠纷的比较,我试图梳理出来在实际的纠纷解决中,民间社会的公正与权威观念是如何得到表达的。^⑫那时,我似乎已经隐约地感觉到一种法律观念表达上的不一致性,比如在遇到法律案件时对法律的渴求和追逐以及在受到误判时的对于法律的抵制和诅咒,不过,当时并没有考虑到这背后的否定的逻辑这一向度,也没有在此方向上有深入的思考。

如果我们相信文化是相互联系的,我们便不会否认,在某个社会范畴里发现的规则也一样可以应用于其他范畴中去。换言之,我自己在研究纠纷解决中对于这种认知不一致性的感悟在我转而考察华北民间社会的年度庙会活动时再一次得到了具体的体现,在这里,我清楚地感受到在乡村社会信仰与实践活动之间所存在着的相互否定的倾向,这种否定性不仅仅是一种没有什么改变的简单重复,而且还是地方性传统得以维系同时又能够发生转化的基本逻辑。这种否定性一方面是在建构社会,而另外一方面又在使之瓦解。这种我所谓的否定的逻辑在我集中关注的乡村庙会活动中得到了极为明显的体现。我曾经不止一次地返回到位于河北赵县东部的范庄村去考察那里每年都要举办的庙

会节庆,因此,一种否定的逻辑的观念并非是先入为主的康德式的先验观念,而是依据我对一个村落庙会考察体验的积累还有对邻近村落的庙会的比较归纳而有的心得。在这里,我试图对社会生活中的这种不一致性给出一种自己的解释,这种解释需要有一套观念来表达,而否定的逻辑在我看来便是这套解释观念中的一种。



龙牌从庙里抬出来之后,此时显然成为了整个范庄村的中心。(赵旭东 摄)

从 1997 年春天第一次参与考察范庄村的龙牌庙会开始算起,我

前后共参与过六次，每年都是去看庙会，然后记录下我的观察，但一直没有写过这方面的文字，直到我最近体会到庙会背后的这种否定的逻辑才肯于写下一些文字，特别是自己2002年秋冬之季在英国伦敦与王斯福教授（Stephan Feuchtwang）长久而又热烈地讨论庙会这一研究主题更加助长了我这方面的写作欲望。^⑩王斯福教授比我早一年参与到对范庄庙会的考察中去，并有很敏锐的观感性的文字发表，并且特别在他的《帝国的隐喻》（第二版）一书中新增一章来讨论中国乡村民间宗教复兴机制的问题，其中对范庄庙会的思考在这一章占据极为重要的地位。^⑪

但我在这里显然已经离开王斯福所关注的民间宗教复兴的主题很远，更多的注意力是关注我在上文所提到的有关平权与等级观念的认知基础，这种认知基础不是单单考察象征符号背后的制度与权力含义所能够轻而易举地解释掉的，也并非从历史的转变中能够切实地捕捉到这种社会转换的真正动力。简言之，这种动力不是外在于人的大脑而是置入其中的，是个人承继了一种可以与他人分享的集体表征，但是对这种表征的个人的认知加工是会因人以及因时间和空间而有所不同的，这种不同最终又造就不同的表达或者不同的甚至对立的集体表征体系。^⑫

我这里绝大部分的田野材料都是取自范庄这个华北村落的庙会，另外还有两个邻近村落的田野资料也会在我下文的叙述中有所体现。对这些华北乡村庙会的考察给我留下了一个极为深刻的印象就是日常生活与仪式生活明显的两分。这不单单是过渡礼（the rites of passage）意义上的时间段的划分，更为重要的还隐含着我所界定的相互否定的两极划分。^⑬比如，在庙会这样的仪式生活中，作为一种拥有权威感的中心会突然地浮现出来。通过搭建醮棚、安置神像或者将神的牌位或者塑像迎入搭建完成的醮棚之中，在这些过程中，神的权威得到了重新确立或者认可。在前后一般要持续五六天的仪式过程中，权威与等级的建构成为占据人们意识的核心内容。此时，许多的表演、唱经以及祭拜神灵的举动都在强化着仪式场景中的主题，那就是神跟人、看香的人与求香的人、当家人与诸位会头以及醮棚内与醮棚外之间等级性的差异，这种差异进一步隐含着一种权力的支配关系。而在日常的生活中，情况正相反，甚至在标志庙会结束的仪式刚刚结束，随着龙牌或者神像的移走以及醮棚的快速拆除，此一场景中原来有过的中心和等级的权威也就因此烟消云散，不复存在了。以散漫与平权为基调的日常生活又重新浮现出来，成为了社会生活的主导。^⑭

对于这些现象，我所借用来分析的概念就是上文提出的“否定的逻辑”这一概念，因为在我看来，恰恰是有此深层次的“否定的逻辑”的存在，等级建构的持久性才会受到动摇。显而易见，庙会上的表演活动，它本身是强调愉悦，因而带有“世俗”倾向，同时也看不出那里有一个中心存在。这样一种状况构成了一种即刻的否定，也就是对于神圣的中心以及处在中心的权威的否定。这种否定的实现所借助的是愉悦的展示，就像庙会的游行表演所透露出来的意义一样，这便是否定的逻辑的根本。在此意义上，等级或者权力的中心从来不会为一种固化的结构关系所维系。愉悦的表达是一种象征，其隐含了一种可能



在把作为中心的龙牌安置在庙里之后，娱乐性的表演就成为了一个新的中心。（赵旭东 摄）

来，死亡本能显然紧密地与人类的破坏倾向联系在一起，这种死亡的本能与破坏倾向乃是对人类意识存在状态的一种否定。^②德里达(Derrida)同样讨论过这种否定的趋势^③，不过跟弗洛伊德不同的是，他的灵感来自于对莫斯(Mauss)的《礼物》^④的再分析。依据德里达的分析，礼物既不是一种交换，也并非是一种由送礼者到受礼者最后再返回到送礼者的这样一个经济交换的循环。礼物的关系实际上就是要把礼物的关系忘掉或者取消掉，实际上礼物根本上不是作为礼物本身而存在的，而是对于礼物作为物的忘却。在此意义上，礼物存在的状态恰恰是对其本身存在的否定，也就是使礼物本身不成其为礼物。^⑤

无可否认，我所研究的庙会是一种人为的景观，在此景观之上附着一种当地人对于社会有序以及无序的理解，这中间还穿插着只存在于他们头脑中的无法分辨有序或者无序的模棱两可的状态。通过愉悦的舞蹈、烧香以及其他表演活动，中心或者秩序潜在地受到了挑战，接下来便是一种混乱状态的出现。在这些大众参与的活动中，日常生活的原则被排除出这一空间的领域，取而代之的是一种由愉悦的表演所激荡出来的热闹场面。每个在场的人，只要他们愿意，都可以随时随地参与到类似过狂欢节一样的游行队伍中来。当然，每一个参与者又都可以根据他们的意愿从这一热闹的场面以及欢快的表演中退缩出来。这是一个愉悦的领域，同时也是一个自由的领域。由此而彰显出来一种否定的潜能，其为一种欢快的展示所掩藏。生活中他们也许从来不需要一种强制的秩序或者依附的中心，至少这不是他们唯一的选择。他们自己的愉悦经常会依照热闹与否来界定，这种热闹隐含着混乱，不过却否定了结构意义上的中心或者权威。与此同时，这也透露出来，但凡受到瓦解的东西必要经由一种能够给人以愉悦以及为人所认可和接受的方式来体现。这也许便是我所称谓的否定的逻辑的根本。

眼光如果能够落在当下的中国，许多扑面而来现象似乎相互之间都存在着一种矛盾。这也许是中国在追求现代性中的一种自然流露，这种现代性是一种移植的现代性，其根源在于霍布斯对于“所有人跟所有人的战争”的无序状态的道德想像。^⑥这些矛盾具体可

性，由此否定的逻辑在人们的头脑中浮现或者被唤醒。因此，否定的过程绝不意味着一种天真的否认，而是对于人类认知中的“图形/背景关系”中所浮现出来的等级制现实的浓郁的否定。

也许对于人类精神状态中的这种否定性的趋势再也没有什么人会比弗洛伊德(Freud)对此有更深刻的认识了，特别在他讨论有关人类深层的“死亡本能”问题时，这种否定性得到了精致化的表述。在他看

见，并且处于两极的状态中。比如现代与传统之间、法制与违规之间以及拆庙与建庙之间的对立和转化。^⑧对于国家而言，这些异常的现象是真正的社会问题，但是在当地人的生活中，却很少能够觉察到这些问题的存在。在这一点上，当地人也许属于乐天派的哲学家，因为依照他们的这种否定的逻辑，任何不容变通的存在都可能被看作是毫无意义的。对于乡村庙会而言，从具有变通性的否定的逻辑来理解显然一个全新的视角，这不单单关乎一个区域的可观察到的矛盾现象的解释问题，而且可能触及更为基本的人类心智的表达。

四、家族斗争与村庙的兴衰

关于庙会，我自己有过三个村子的实地田野考察经验。这些村落都属于彼此邻近的华北村落，具体而言又都属于河北省赵县的东部区域。这里曾经是著名的滹沱河故道，其中土地含沙量大，极适于种植梨树。这些村落的名称分别为范庄、李村和常信。特别是范庄，自1997年开始到2002年，我每年都有机会参与当地的龙牌庙会。后来因为不在国内的原因而中断，但是到了2005年春天，我再次开始参与观察这个区域的各种庙会活动，其中包括龙牌会在内。并且，所有这三个村落，在行政上也都隶属于范庄镇管辖，因此可以算作是一个研究的区域。^⑨另外，我博士论文的田野地点李村，其庙会我也参加过两次，对于其中的仪式过程我曾经给予过详尽的描述。^⑩最后是常信村，那里有一座娘娘庙，每年农历五月二十九都会有庙会举行，我也曾经在2002年夏天参加过一次，2005年的庙会我亦亲自前往考察。^⑪

实际上，村庙有许多特征都具备将其看作是一个村落共同体的重要的公共中心以及超自然力的根源所在。正如早期的研究者所注意到的，在中国乡村中，村庙的空间结构往往都是在一座大庙周围聚拢着许多小庙。^⑫一年一度为村庙里的神所举办的节庆活动，即庙会，便是在这个空间中得到具体展现的。在下面的文字中，我会对此类庙会有更为详尽的描述，这里首先呈现的是有关庙会的存在背景以及它们作为节庆的共同特征。由此背景的描述，我想要强调的是这其中所隐含着的一种潜在发生作用的“否定的逻辑”，这种否定的逻辑在前文所述的乡村生活中已经有了一些直观的描述。

如果对华北村庙的历史有所涉猎，特别是注意到在中国其他地方从事田野工作的民族志记述，似乎很容易归纳出来的一个特征就是，村庙的存在无可避免地呈现出一种循环的圆圈形态，这意味着村庙庙会在某个契机的诱发下得到了创建，但又因为某种更大范围的历史变故而受到损毁，甚至拆除，而重建的新契机又使庙宇得到再一次的修复。^⑬对于庙会而言，其生命历程与庙宇本身的兴衰息息相关，可以说与其有着同样的从修建到拆除再到重修的循环过程，不过我试图依据这里提出的否定的逻辑的概念对此循环给出一种完全不同的解释。

作为一种集体表征，村庙肯定被认知成为一个能够从中获取某种“魔力”的地方。在



经过几度重修的李村的张爷庙。(侯玉峰 摄)

影响的往往是一种政治的力量,这种力量最终可能使修建起来的庙宇被说成“不合法”而遭受摧毁的厄运。这种力量,当下而言就是在村落政治中存在着的派斗或者派性。这一特征在我所调查的李村得到了真实的体现。

“派斗”这个词是一个在中国社会许多层次都可以使用的词汇,也是一种在中国社会里极为常见的政治结构形式。具体到我所调查的李村,“派斗”这个词是被说成了“家族斗争”,这种家族斗争往往是发生在两个不同的家族分支之间。村里1989年重新修建起来的张爷庙就在最近的一次家族斗争中被砸坏了。依据我的调查,2000年春天,在李村开展了新一轮党支部选举,原来的党支部书记被新上任的党支部书记所取代,这位新书记据说来自于跟原来的书记有所不同的家族分支(或称作“院”),尽管他们两个人之间也有一定的亲属关系。从调查的情况来看,张爷庙这次受到损毁有两个原因。首先一个原因是,1989年恢复重建的“张爷庙”乃是由原来的书记所在的家族支持修建的。第二个原因是,新上任的书记曾经因病来过庙里求过张爷,但据说张爷没有“显灵”,病也没有治好。结果,这位书记的妻子就认为,张爷这位神不大灵验,进而迁怒于村庙。后来据一位村里知情者说,这位新任的书记上台以后便以当时国家积极开展的“打击邪教、铲除乡村小庙”的运动为名义招集镇里的警察在夜间将泥塑的张爷塑像给砸了,其他的一些神像也受到了不同程度的损坏。随之,村庙里面的各类活动也相应地停止下来,那一年的庙会也就没有举办。直到第二年,也就是2001年的秋天,以往的庙会活动才又得到公开举办。

一定意义上,这与布洛克(Maurice Bloch)对非洲马达加斯加莫里纳人社会古代墓地的象征性分析有着异曲同工的作用,在莫里纳人看来,墓地便是一个获取生殖力的地方。^⑩因而,与墓地有着类似仪式功能的庙宇的区域便总是被人们当作是一个神圣的领域而受到保护,不过,与此同时也还有被认为是对此神圣空间造成污染的破坏力的存在。这种破坏力总被认为是体现在四周想象中存在着的孤魂野鬼身上,这种破坏力的污染作用只有通过对它们加以奉承的做法来寻得豁免,比如把好吃的食物以及其他东西拿出来送给这些孤魂野鬼,以此作为讨好的供品,并使污染得到消除。另外,对于庙宇直接产生

五、“大神”背后的象征挪用

差不多在二十世纪九十年代中期以后，也就是我在河北从事乡村调查期间，一种新的对毛主席的崇拜遍及这个区域。许多乡村小庙里都悬挂上了毛的画像，李村是这样、常信是这样，范庄当然也不例外。我曾经问过李村的村民他们为什么对毛主席加以崇拜，一位年长的村民就回答说：

因为毛主席是大神，相比其他的牛鬼蛇神这样的小神而言是大神。当他成为神之后，其他的小神就不敢再出来了。那这个世界也就平静了。我们中国这些年不太平的原因就是因为这位大神死了，其他的小神又出来了。

值得提醒的是，这里作为“小神”的“牛鬼蛇神”曾经在毛的时代被用来指涉所有的知识分子甚至各种权力精英。当这位村民这样来叙述过去和现在的时候，当前现实社会中的不平等或者等级状态便可以受到批评，随之在他们的心灵中，这种不平等或者等级状态被暗暗地否定掉了。显然，还存在着另外一种否定，这种否定存在于他们的叙事与他们的实践之间。在上面的叙事中，那位村民说毛主席是“大神”，但在实践中，也就是在实际庙会的场景下，毛的画像一般都会挂在一个偏僻的位置上，比如我在范庄所看到的那样，放在醮棚的门口东向的偏殿中，并与其他众神摆在一起，而不是与主神龙牌摆放在一起。2005年庙会的时候，毛的画像是摆放在新建的龙祖殿外的窗户上，相对来说这仍旧是一个偏僻的位置。在另一个意义上，这也是隐含着的对于绝对权威本身的一种否定，尽管他们悬挂这一画像的目的在于对这一权威的强调和借用。

可以把否定的逻辑看成是我们心灵的一种属性，其在暗暗地而非规则清晰地发生作用。在范庄这个例子中，毛肯定不是一种绝对的权威或者至高无上的“大神”，转而却是一种平权的代表，而相对于这种平权的背景，突显出来的又恰恰是一种等级。依照格式塔心理学的理解，我们的知觉并非固定在一个静止的对象上，而是从背景当中认出“一种可记忆的差异”(a rememberable difference)的图形。^①在此意义上，毛的画像悬挂在不同的地点或者说不同的背景上，其所承载的并为我们所知觉到的意



毛的画像可以和李村老母庙的神排列在一起。(赵旭东 摄)

义也就不一样。

恰如我在上文提到的李村张爷庙的情形那样,在此庙被砸了之后,人们很快地在写着“张爷庙”三个字的匾额上面覆盖上了一张黑白的毛主席画像。其足以遮盖住原先的代表村庙所在的“张爷庙”三个字。这一举动显然意味着,他们从来不否认“毛主席”作为一种合法性权威的真实性,他们借用毛的形象来自保自己的庙会能够不受干扰地举行。^②另外,在我了解了一些上述有关砸庙经过的事情之后,还进一步询问村子里一位熟悉的朋友,这位朋友便告诉我说,挂毛主席像的原因就是防止村干部或者乡干部来给他们的庙会活动找麻烦。也就是说,在他们的理解中,悬挂毛的画像可以用来使他们实际的活动更具合法性。换言之,他们在使用一种文饰的技术来建构一种新的表面化的权威或者等级,这种权威和等级此时凸显出来成为图形,并且其本身还具有一种否定的潜力,以此来消解背景中存在着的其他的权威和等级。在我看来,这种对毛的崇拜体现出来一种深层的否定,其体现在当地人对毛的各种不同版本的表述当中。

比如在我调查过的常信村,过庙会的时间是农历五月二十七到六月初一这几天,正日子是五月二十九日。我曾经参加过2002年举办的庙会,在那里我却看到与在范庄甚至与李村完全不一样的情形,毛的画像是在众神像所在位置的前面并且居中悬挂。而村庙的主神“水祠娘娘”也只能被安排在毛的画像的后面。在毛的画像的前面是表演娱神的舞蹈的场所,这里同时也是一个“热闹”的场所。

庙会的管理者对我说,他们正在申请“给庙上户口”,不过“申请还没有下来”(即还没有得到县里民政部门的批准)。如果是这样,当时庙会所做的活动严格算起来就属于是违法的了。这样一来,庙会上所有管事的人都试图尽心尽力地把事情办好,并尽可能地把本村的庙会办得要比邻近的村子更加盛大与辉煌。在他们看来,庆典越是盛大壮观,庙会就越具有影响力。村里、镇里甚至包括县里的各方面的干部都受到了村子隆重的邀请来参加庙会。对于这些外来的官员而言,摆酒设宴自然是必不可少的。而这个村的庙会组织者也相信,如果官员愉快地接受邀请并参加了宴席,那就意味着这一庙会已经在这些官员们的心中得到了认可,如果是这样,下面的事情也就好办多了。换言之,官员接受宴席的邀请,这肯定是得到县里有关部门正式批准的极为关键的一步,很多时候正式的批文仅仅是个形式,官员的赴宴、口头的允诺或者暗示、接受有体面的小礼物等等,这些才是在基层没有障碍地获得了正式批文的象征性暗示与表达。

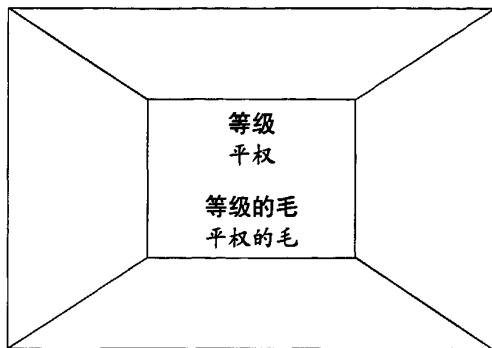
三个村落的毛崇拜,尽管表现的形式有所差异,但是却都是以他们自己的方式在说着同一种逻辑,这逻辑就是我在上文提出的否定的逻辑。在这里,格式塔心理学意义上的图形与背景之间交替出现隐喻性地体现出来图形与背景或者“形”与“基”之间相互的否定性存在,这种逻辑是在自发性地起作用。在范庄村,毛的画像被调动起来以对现实构成一种批判,这现实是类似“图形—背景关系”的“背景”,其体现出来的是一种等级性的关系或者神的权威,在这种等级制的“背景”中我们可以辨识出从其中渐渐凸显出来的一种反方向的平权或无政府。如果把这种凸显出来的图形看作是一种记忆,这记忆本身却是

由面对背景的一种否定所构成。在这里,任何的等级或者支配都不由自主地被翻译成为各种各样如“恶魔”一般的东西,然后再将其忽略掉。

毛崇拜的实质可以解释成为一种作为弱者的策略性自我保护技术,以此来抗拒外来权力对于他们的干涉与监控。对于村民而言,毛的画像乃是一种强有力的武器,借此武装自己、文饰自己,特别是在面对有强权的支配或者结构性的等级的时候。比如在道德话语中,“阳奉阴违”,或者俗语里所说的“当面是人背后是鬼”,这些都含有极为强烈的反面意义,并受到公共道德舆论的一致攻击,因为这体现出来的是反社会的不诚实、奸猾或者两面派。不过,道德的说教是一回事,而实际的真实情况或许又是另外一回事。甚至可以不夸张地说,如果不考虑“阳奉阴违”负面的道德含义,这本身恰恰可以形象地表征了作为弱者的村民面对国家监控的一种策略性的行为方式。尽管村民们可以公开地谈论起毛是一位大神,但实际上毛的画像只是与其他诸神同列,并被安排在一个并非显眼的位置上。更为重要的事情就是,这里毛的画像成为前台的画面,因而极为容易辨识,其他的诸神却成为无法凸显出来的背景。但是应该清楚的是,背景仅仅是一种暂时的遗忘或者消失,其会在接下来的特定情景下再次恢复并凸显成为记忆或者图形。比如在李村,当村庙本身受到外在国家权力的威胁之时,从与其他村落往来中学习到的对毛的画像使用的知识就会立刻被唤醒,并暂时性地取代了传统上的对于村神张爷的崇拜,尽管真实的崇拜对象依旧是张爷本身。因此,在象征张爷权威的张爷庙的牌匾上面覆盖上毛的画像,这一举动的含义已经清楚地显示,既有的权威象征性地被否定掉了,此时,因为有更具合法性的毛的画像的权威,村民的权利也就无形中受到了保护,村庙因某种原因遭受损毁的厄运也可能因此而一去不复返了。

作为一种心理分析意义上的文饰的技术,这种否定似乎是在表达他们对于作为“图形”的权威的偏爱,但是在与图形相关的背景中也隐含有一种忽视和遗忘。进而言之,最为重要的就是这种权威本身相比村民的自由意志而言显得并不重要。当他们觉得有必要起来保护他们的自由意志时,任何的权威都可以抛弃掉。在常信村,当庙会的组织者试图想要使他们看起来本来“不合法”的活动合理“合法”时,毛的画像被唤醒到记忆中来,并将其放置在最为重要的位置上,这也意味着毛作为神的位置的等级是高过其他任何神的。与此同时,所有受到邀请的官员,他们作为掌管国家权力的人,受到了与毛一样的礼遇和尊敬。不过,在宽松与愉悦的宴席场景下,还有在推杯换盏地相互劝酒的时刻,所有的等级、不平等以及支配都化作乌有,如吃饭一样、喝酒一样,彻底地“吃掉”、“喝掉”了。在这里,否定的逻辑是通过极度尊敬的方式以及让人轻松愉快的民俗表演而得到体现的。简言之,在神圣的场景中,曾经建构起来的等级或者权威,在世俗的娱乐与欢宴的场景下被象征性地瓦解掉,其借用的方法仅仅是对权威的绝对的尊敬以及对与他们的欢宴嬉戏。无论如何,村落之中,对毛的崇敬的唤醒乃是一种策略性地借用,即以一种对公认权威的毕恭毕敬以及彬彬有礼的方式而对权威、中心以及等级本身构成了一种象征性的否定。

图一



“等级制的毛”与“平权的毛”之间的图形—背景(figure-ground)关系,注意作为小方框的背景图形的凸显与退缩形态。在这里,等级凸显之时便是平权消退之时,反之亦然。

与此同时,应该进一步指出的是,作为一种公共表征(a public representation),毛的画像隐含着一种对立的记忆,其一为象征意义上的,那就是由此画像所唤醒出来的那个时代对于“人人平等”的意识形态的强调,其极端的表达,几乎类似于无政府主义这一概念本身;另外一种还是象征意义的,那就是其代表着的集权、专制或者高高在上的等级性支配。这两者不是相互分离而是一个东西的两面,并在人们的知觉中交替出现(图一),这是以心理学家鲁宾(Rubin)所呈现出

来的意义模棱两可的图形为其认知的基础。^③依照此认知原则,等级与平权以及“等级的毛”与“平权的毛”是相互交替地进入人们的意识中去的,这当然需要有一种唤醒的机制,当村民们渴求一种平权时,等级的毛的意象消退而成为背景,而在其他的情景中,当平权发挥到极至,个体的自由意志受到极度压抑的时候,等级或者集权专制的意象又似乎重新得到唤醒,涌现到相对于远去的背景的图形中来(参阅图一)。这样的交替出现,与社会意识形态中等级占上风还是平权占上风相互依随。

六、仪式的过程与否定的逻辑

对于仪式的过程,维克特·特纳(Victor Turner)的理论一直占据着主导地位,在他看来,可以毫无疑问地将仪式的过程大略分成三个阶段,即结构、反结构以及再回到结构。^④中间的反结构,也称 *communitas*,乃是指蕴涵有一种结构转型的阶段,也就是既有的结构转变成为其反面,成为没有规则、杂乱无章以及无政府的状态,一句话,在这个阶段,日常社会生活中的地位等级被消解。随之到了最后一阶段,一种新的结构得以发展出来,并取代了上述的无序或者杂乱无章。

但是,特纳的这种结构平衡的认知系统却受到了布洛克对于仪式过程的分析的挑战。在布洛克看来,仪式乃是意识形态得到表达的一种途径,而仪式的过程,正如布洛克所指出的,是一种体现意识形态转型的过程,也就是从非意识形态的认知向意识形态然后再转化为实践的过程。^⑤此前,布洛克借助他自己在马达加斯加莫里纳人社会中的田野工作,并试图以当地人的割礼仪式(circumcision ceremony)作为范例来证实他的看法。在莫里纳人的社会中,割礼仪式的第一阶段特别强调女性通过生育在造就人当中的重要作用

用。但是,到了此仪式的中间阶段,女性的作用及其力量受到攻击,并以多种方式来对其加以诋毁。一句话,这一阶段的任何事情都与第一阶段相对立。最后,到了第三阶段,年长者突显出来成为人的真正创造者。通过他们向祖先祈福,后两个阶段之间的明显对立的状态得到化解。结构的意义上,仪式过程的三阶段模式与特纳对于仪式过程的看法近似,但是在深层的意义上,二者之间又存在着差异。如布洛克自己所说的那样:

第一阶段似乎仅仅是基于一种对事物状态的认识,这种状态好像是依据心理学建立起来的认知体系来看待的状态……这明显是一种夸大……这一女性完全施展对于造就人的至高无上的权力的世界,既迷人又随时会被颠覆。换言之,第一阶段已经隐含有第二阶段。因而,无法让人接受的虚假本质的秩序自然而然地要被其混乱的颠覆以及第二阶段的没有节制所取代。因而,第二阶段是对第一阶段的突然袭击,是对其合法性的一种拒绝,这是一种为反结构的阶段很好把握的观念。^⑩

在布洛克的分析中,我们可以清楚地感受到马克思主义人类学分析策略的复兴。而且,我自己对于华北乡村庙会的实际考察也可以用来进一步证实布洛克的说法自有其合理性存在。在这个意义上,恰恰是布洛克对于仪式过程的分析而非特纳的分析似乎更能把握仪式过程的实质精神所在。如此看来,第二个阶段不仅仅是对第一个阶段的否定,而且它还是表面上自然而然的基本认知体系的一种突然袭击,也可以说是“对于最基本的认知范畴,即那些人和时间范畴的一种有组织性的突然袭击”。^⑪

与仪式相分离的仪式过程的第三阶段在布洛克的分析看来同样也是站不住脚的。这只是“最为仪式化的交流”,并且是建立在“第二阶段的缓慢燃烧的灰烬”之上的。第三阶段表达出来的是为第二个阶段以模棱两可的方式所损害的认知。并且到最后,这种认知成为“一种这个世界的突然闪现,而每一样东西都各就其位,而掌握权力的人都处在每一样东西的源头上”。这样看来,第三阶段同样也是一种意识形态的建构。一句话,这是“意识形态意象的生产”(the production of the image of ideology)。正如布洛克所强调的,这种生产乃是一种再造的过程(a remaking process)而非一种再认的过程(a recognize process),依靠这种再造过程,有关这个世界的另类宇宙观表征被创造出来。结果,“一种崭新的、纯粹的、更加有序的、每个人都各就其位而那些掌握权力的人处在权威的位置上的秩序”得以出现,最后“意识形态得到建构”^⑫,意识形态建构的这一阶段与日常认知的第一阶段保持和谐。总之,每一件事情都似乎是各得其所,各就其位。

我认为,布洛克的分析没有离开上述论述的范围很远,换言之,就我的理解而言,必须要把仪式的过程看成是一种合法化的过程,在此过程中,有必要启动拒绝或者否定的策略,即便是在最后的阶段。合法性的意识形态挪用了愉悦的表演或者一种潜在的否定的逻辑,这明显地体现在我曾经到处描述过的华北庙会的节庆场景中。这种否定也发生在仪式之外的场景或者日常生活场景中。仪式与日常生活场景之间往往存在着一种相

互的否定。在仪式期间,也就是庙会期间,所否定的东西乃是日常生活中平常人之间所强调的相互平等。一种核心权力或者一种曾经在仪式的过程中建构起来的等级通过日常生活实践又再一次受到瓦解,这样的日常生活实践最为突出的就是庙会会头之间所共同承担轮值责任的日常供奉龙牌的活动。这更可能是人们心态的一种反映,在这样一种心态中,没有任何东西可以处在一种永恒的状态之中。这是一种飘忽不定的思维倾向,当地方文化精英试图要一劳永逸地建构起一个中心或者一种等级之时,相反的破坏性的力量便会从中自然而然地生发出来,并最终使既存的中心和等级被否定或者受到瓦解。在这一区域中,所有庙会之间相互的互惠关系、醮棚之外的类似狂欢节的娱乐表演、诸位会头对于会长的批评以及对于日常生活人人平等的诉求,所有这些都是消解一个中心或者等级建构所必须,并通过庙会上愉悦性的表演而获得实现。这是自我否定的一种,其中一个中心或者等级仅仅是被想成是一种暂时性的存在,其在一种场景下得到建构,而在另外的场景下就受到瓦解或否定,二者都是采用庙会上的仪式表演的愉悦原则来伪装它们自己。在此意义上,中国民间宗教的任何复兴,实际都只不过是借助某种伪装的技术而对一种否定的逻辑的改版,这类伪装的技术当然包括庙会上热闹非凡的娱乐性质的各类表演。

这种否定的逻辑显然不局限于历史循环论的解释,它本身也隐含有一种对于所有潜在的支配的“浓郁的否定”。因而,这种否定的实现有赖于宇宙观原型的制度化。在这里,由于关注的是中国文化,这种原型显然就跟“阴”和“阳”的宇宙观联系在一起,而文化中的所有事情都依赖于这样两种原则来进行分类。^⑩这一宇宙观的核心主旨所强调的是从“阴”到“阳”或者向相反方向的一般性转换机制。“阴”和“阳”的原型通过制度化而被赋予了意义,比如男和女之间、统治者与平民之间、有序与失序之间以及正统与异端之间的区分等等。在葛希芝(Hill Gates)的精彩研究中,有许多文字都是在讨论此种两元分类的问题以及在中国文化中制度化的过程的问题。正如她所敏锐地觉察到的,自宋代以来,两种社会意识形态的形式,诸如朝贡和小资本主义生产方式,曾经被动员起来而转变成为一种竞争的关系。^⑪而依照乔治·巴塔耶(Georges Bataille)对于一种在仪式场景中得到展现的经典竞争关系的夸富宴仪式的再分析,这种竞争关系很容易地被翻译成为一种否定的关系。^⑫在中国人的流行宗教中,这种否定也可以在同一神的各种各样的竞争版本中得到体现。

如果我们有兴趣返回到华琛(James L. Watson)对于天后崇拜的研究,那里存在许多有关天后崇拜的各种版本,并有其各自不同的解释。他所要强调的主题就是,“就像大多数中国神明一样,天后对于不同的人所象征的东西也有所不同”。^⑬依照丹·司波博(Dan Sperber)自然主义的解释模式,集体表征的各种各样的版本是自然而然地存在的,这些版本又是由个体的认知过程来生产出来的。^⑭司波博乐于将这些不同的版本看作是个体认知加工中由心理表征而产生出来的不同的公共表征。显而易见,华琛的卓越研究给予我们更多的是启示而非最终的结论。换言之,真正吸引华琛注意力的是不同版本的生产过

程。但是,进一步的探索可能应该放在这一过程本身上面。因而下面的问题就是:不同的版本为什么以及如何能够被不同的人在不同的情景下使用?依据我自己对乡间毛崇拜的田野考察,我试图依据前文所述的心理学意义上的“图形—背景机制”(figure-ground mechanism)来进一步对否定的逻辑给出一种文化的解释。

七、结论

依据对于华北庙会的考察,显然,特纳(Victor Turner)所提出的有关仪式过程的一般性的平衡模式同样需要作些修正。他从范·吉纳普(van Gennep)那里发展出来的“阈限”(liminal)概念,其只体现在仪式过程的中间阶段,这是一个规则消失的阶段。但是庙会节庆的仪式过程恰恰说明这个仪式过程的中间阶段乃是一个结构化的阶段,由此神与平民百姓之间的一种等级关系得到建构,而这明显地与日常生活场景中的强调平权的态度构成了一种反差和分离。

在此意义上,阈限的时间(the liminal time),正如布洛克所指出的,是把自然的认知与意识形态的认知相互混淆。通过仪式性的表演,自然的认知或者理性的认知受到遮掩而变得模糊不清,最后转变成为一种错误的认知或者意识形态,其使一种等级关系自然而然地变得更加具有合法性。追随布洛克的精细的分析以及自己对于华北庙会的实际考察,我想进一步得出的一个结论就是,显而易见,我们作为人所体验到的一种仪式的过程应该是:日常生活中有对于等级的否定性的心理倾向,然后进入到仪式生活中的明显的等级建构,而这真正应该被看作是表面上通过愉悦的表演而对一种等级的否定,这样一种否定,进而一种新的平权的状态可以通过潜在的结构化状态的瓦解性倾向而得以实现,这开始于作为背景的仪式过程的中间阶段,到了最后的阶段,也就是日常生活之中,这背景逐渐凸显而转化成为一个图形并从隐藏起来的背景中涌现出来。

在此意义上,否定的逻辑不仅仅意味着一种抵抗。所有关于日常生活或者仪式生活中的反抗形式的研究,正如谢瑞·奥特纳(Sherry B. Ortner)所指出的那样,都是缺乏民族志材料(thin or ethnographic refusal)的薄弱解释或者说是“消除政治、减弱文化以及消解行动者”(sanitizing politics, thinning culture, and dissolving actors)的做法。^⑤ 仅仅依靠由福柯(Michael Foucault)所启示出来的抵抗的范式(resistance paradigm)^⑥ 以及斯科特(James Scott)的“弱者的武器”^⑦ 的思考模式来分析异文化的整体性或者多元性显然是不充分的。尽管抵抗的范式刺激出来了许多的有关后殖民主义的反省,但是仅仅依靠这种两极化的支配与抵抗的对立来思考也同样可能误导了我们对于一个具体社会的理解。现实一定是比这种直接的对立复杂得多。作为威权表征的“毛”曾经受到过文革中的受害者以及改革开放时代的新的文化精英的批评和谴责,但是现在,“毛”被转化成为一个“大神”并在中国普遍地受到民众的崇拜。进而言之,一位村干部,比如范庄村的退任书记王二旦,曾经完全是处在一种跟其他的所有村民对立的位置上,但是当他退任下来以后,他就可

能加入主张大家平等的平权的会头组织中去，并且作为一名普通的成员来担负起平权的、人人有份的“伺候龙牌”的责任来。⑦

这些表面上看似矛盾的现象不可能单单依靠抵抗的理论本身就能够获得让人完全信服的解释。在某种意义上，这种抵抗不过是对既有的权力支配的一种肯定或者强化。这对于共处一个场域中的平权与等级之间的相互转化机制的解释却无益。显而易见，这种转化的机制一定是，在一种场景下是对一个中心的中心化并对其加以建构，但是另外一种场景下，却是对这种中心建构的消解或者否定。我自己的田野资料的呈现以及足以证明，在庙会仪式的场景下明显地存在一种等级的建构，但是此种建构即刻为隐含在日常生活实践中的平权的倾向所打破或者瓦解。扩而言之，人类自身的这种平权与等级这对外在的矛盾会暂时地为平权与等级之间的相互否定的倾向所消解。在某种意义上，仪式过程的此种社会原则确实提醒我们一种循环的模式，即仪式的过程经历从结构(structure)到反结构(anti-structure)，而最后返回来的不是特纳意义上的原初的结构而是一种新的结构。

综上所述，所谓的权力中心并非会恒久地存在，也很难成功地保持下去，由于有着一种潜在的人的心理上的否定的逻辑的存在，其最终都会被另一场景下的向其相反方向上的否定性倾向所瓦解，由此承受一种不断革新的命运。归根结底，这些都可以看作是一种人类心智中所共同存在着的一种自我否定倾向在实际的行为与文化上的反映，华北的庙会所展露出来的不过是其表现而已。

*部分内容曾经在2006年12月5日香港树仁学院当代中国研究中心的邀请讲座上宣读，感谢陈倩(Selina Chan)博士的邀请以及讲座上和之后的慷慨批评，还要感谢香港科技大学的张兆和、廖迪生两教授的颇有见地的发问，也感谢树仁学院李秀国博士、中国政法大学梁永佳博士在讲座上的提问。

注释：

① Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, New York: Random House, 1967, p.27.

② Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, p.34.

③ André Béteille, *The Idea of Natural Inequality*, Auguste Comte Memorial Trust Lecture. 13. London: The London School of Economics and Political Science, 1980.

④ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, p.4.

⑤ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, p.20.

⑥ David Pocock, *Understanding Social Anthropology*, London: The Athlone Press, 1998, p.216.

⑦ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton and Ox-

ford: Princeton University Press, 2001, p.5.

⑧ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p.5; 强调处为原文所有。

⑨ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, 1940.

⑩ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: The Athlone Press, 1954.

⑪ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1967, p.40.

⑫ John & Jean Comaroff, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press, 1992, p.25.

⑬ 关于这一点可参阅: William Arens and Ivan Karp, 1989, *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*, Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1989.

⑭ Clifford Geertz, Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, New Jersey: Princeton University Press, 1980, p.13.

⑮ Clifford Geertz, Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, p.18-19.

⑯ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc. 1973.

⑰ Clifford Geertz, Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, p.136.

⑱ Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. London: Curzon Press, 2001, p.242.

⑲ 赵旭东:“中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级”,《社会科学》2006年第6期,第37—41页。

⑳ 参阅: Christina Toren, *Making Sense of Hierarchy: Cognitive as Social Process in Fiji*, London: The Athlone Press, 1990; Tamara Gunasekera, *Hierarchy and Egalitarianism: Caste, Class and Power in Sinhalese Peasant Society*, London and Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press, 1994.

㉑ Sherry B. Ortner, “Gender and sexuality in hierarchical societies: the case of Polynesia and some comparative implications”, In Sherry Ortner and Harriet Whitehead, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York: Cambridge University Press, 1981.

㉒ Shanshan Du, “*Chopsticks Only work in Pairs*”: *Gender Unity and Gender Equality Among the Lahu of Southwest China*, New York: Columbia University Press, 2002.

㉓ 赵旭东:《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社2003年版。

㉔ 赵旭东:“中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级”。

㉕ Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*.

㉖ 赵旭东:“表征与文化解释的观念”,《社会理论学报》2005年第2期。

㉗ 赵旭东:“文化认同的危机与身份界定的政治学——乡村文化复兴的二律背反”,《社会科学》2007年第1期。

㉘ 赵旭东:“中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级”。

- ㉙Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Translated from the German Under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud: Vol 18 (1920–1922): Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology, and Other Works*. London: The Hogarth Press, 1955.
- ㉚Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, Translated by Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ㉛Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Translated by Ian Cunnison, London: Cohn & West Ltd. 1970.
- ㉜Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, p.19.
- ㉝Thomas Hobbes, 1934, *Leviathan*. London: Dent. 1934.
- ㉞赵旭东：“拆北京：记忆与遗忘”，《社会科学》2006年第1期。
- ㉟有必要作一点解释就是，范庄镇和范庄村有着共同的名字，并且，范庄镇就坐落于范庄村的土地上，不过它们终究属于不同的等级。
- ㉟赵旭东：《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》。
- ㉟岳永逸对我所调查的这一区域的庙会活动有过详尽的民俗学的考察，其中我参与过的范庄和常信庙会，他都参与过，并有很详尽的报道。参阅：岳永逸：“庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察”，北京师范大学研究生院博士论文 2004 年版。岳永逸：“家中过会：中国民众信仰的生活化特质”，《开放时代》2008 年第 1 期。
- ㉟Y. K. Leong, & L. K. Tao, *Village and Town Life in China*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1915.
- ㉟景军教授对西北大川村一座孔庙复兴过程的研究，足以为这样一种村庙存在的周期性的生命历程的看法提供一个极有说服力的佐证。参阅：Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ㉟Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ㉟D. O. Hebb, *Organization of Behavior*, New York: John Wiley & Sons, Inc. 1949, p.27.
- ㉟现在至少我所调查的梨区这一片，庙会挂毛主席像已经很普遍。如我去过的范庄龙牌会、常信娘娘庙会、李村张爷庙会、李村冯家老母会、大夫庄高峰大队老母会都有毛的画像悬挂，尽管悬挂的位置并不固定。不过也有例外，我去过的曹庄老母会，未见有毛的画像悬挂。不过所有悬挂毛的画像的都强调毛作为神的保护作用。我问冯家老母会的会头，为什么要挂毛的画像，回答说，“就是信仰毛”，接着又说，“看到别人挂，自己也就挂了”。问自哪里学来，回答说从大寺庄，大寺庄首先把原来的庙宇改作老年活动中心，并张贴有毛的画像，上面来检查，就说是活动中心，实际供奉的还是原来的村神。在他们看来，这是逃避国家检查的一种没有办法的办法。
- ㉟E. Rubin, *Visuell wahrgenommene Figuren: Studien in psychologischer Analyse*, Teil I. Berlin: Gyldendalske Boghandel. 1921。关于这一点也可以参阅：D. O. Hebb, *Organization of Behavior*. p.20.
- ㉟Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine. 1969.
- ㉟Maurice Bloch, “From cognition to ideology”, in Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. 106–136, London: The Athlone Press, 1989, pp.124–125.

- ⑯ Maurice Bloch, "From cognition to ideology", pp.126-127; 强调处为原文所有。
- ⑰ Maurice Bloch, "From cognition to ideology", p.127.
- ⑱ Maurice Bloch, "From cognition to ideology", p.128.
- ⑲ Émile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p.67.
- ⑳ Hill Gates, *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1996, p.271.
- ㉑ Georges Bataille, "The Notion of Expenditure", In Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, Edited by Allan Stoekl, Translated by Stoekl, with Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie, Jr. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p.126.
- ㉒ James L. Watson, "Standardizing the gods: the promotion of T'en Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast", in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, 292-324, Berkeley: University of California Press, 1985, p.302.
- ㉓ Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 1996.
- ㉔ Sherry B. Ortner, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Study of Society and History*, Vol. 37:1, 173-93. 1995, p.176.
- ㉕ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, Trans. by Robert Hurley, New York: Pantheon. 1978.
- ㉖ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- ㉗ 赵旭东：“中心的消解：一个华北乡村庙会中的平权与等级”，第39页。

赵旭东：中国农业大学人文与发展学院，100094

责任编辑：吴 铭