

# 中心的消解：一个华北乡村庙会中的平权与等级<sup>\*</sup>

赵旭东

**摘要：**庙会体现的是对乡村神祇权威的建构，也隐含一种消解中心的倾向，这种倾向一方面体现于每个人都可以参与的庙会表演，另一方面也体现于庙会组织本身，即庙会组织提倡在轮值的所有会头之间维系一种平等以及责任分担的原则。对等级的消解从日常生活中生发出来，在庙会仪式生活中这种等级似乎又得到重新建构，但这实际还是一种消解和否定，通过欢快的表演而得以实现。同时，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倾向而获得。

**关键词：**平权；等级；庙会；仪式；会头

**中图分类号：** C912.4;K890   **文献标识码：** A   **文章编号：** 0257-5833(2006)06-0031-12

**作者简介：**赵旭东，中国农业大学人文与发展学院社会学系副教授（北京 100094）

## 引言

1996 年开春时分，包括英国人类学家王斯福（Stephan Feuchtwang）教授在内的一批对于中国民间文化怀有独特偏好的民俗学家、人类学家以及地方文化工作者一起赶赴位于华北平原中部的范庄，参加一年一度的“龙牌会”节庆，也就是当地人所说的“庙会”。之后，范庄庙会这个地方社会生活的一个环节，便在公共的学术领域内有了一定的知名度。我自己也恰是在那个时候开始知道并研究龙牌会的，并在随后的年月里每年都会抽出一些时间去赶庙会，从事实际的观察。

毋庸置疑，这是一次盛大的民间聚会，以范庄为中心的周围村落的庙会组织都会因此而聚拢在一起，通过让所有的人以及所有的神都获得愉悦的方式来度过这个年度性的日子。那段时间，当地人总会把龙牌恭恭敬敬地抬出来放置到具有神圣意味的醮棚中，同时一定会伴随有盛大的游行，不过，这种游行虽然盛大但实际并不庄严，中间夹杂着许多诙谐的表演，这便是观看游行的观众看热闹的地方。另外，游行有一个正式的队列和次序，但也并非那么严格。表演累了，就可以坐在缓缓行进的拖拉机或者汽车上休息，看不到有什么潜在的规则把表演者和观众区分开来。游行就像水流一样，它是没有结构的、流动的，更像一条河，随时都有支流的水流进来，也有水分流出去。显而易见，在这样一个对于高高在上的龙牌的权威表示景仰和服从的同时，似乎也隐含着另外一种倾向，那就是对于中心权威的消解，进而言之，一种表面上的等级建构仪式中隐含

收稿日期：2006 04 27

<sup>\*</sup> 本文写作受到英国科学院“王宽诚英国学术院奖学金”资助。部分内容曾经在 2004 年 12 月 19 日北京大学“人类学讲座”上以《从权威多元到否定的逻辑》为题发表演讲。另外，此文部分内容曾经在 2005 年 11 月 3-4 日中国人民大学“人类学国际演讲会暨影视展播”上以《否定的逻辑》为题进行宣读。

着的可能是对于人人平等理想的诉求，这种诉求的表达不是直接呈现的，而是通过观照其要否定的对象而得以体现。

也许谁都不会否认，受当地人供奉的龙牌在当地社会具有颇大的权威与影响力，这可以从当地依旧流传的许多故事中得到清楚的体现。这是一种等级的制度，龙牌因为有灵验并能够庇佑一方人的平安而位居这一等级结构的顶端，而面对着龙牌顶礼膜拜的就是那些普普通通的村民。但是令人迷惑而且也极为有趣的问题就是，这样一种等级的结构却需要由一种追求平权的组织来维护，这组织就是“龙牌会”，它是由十几位会头组织在一起负责庙会各项具体事务的组织，这显然是一个平等的组织，每个会头都有同样的责任与权力来处理庙会事务，这突出地表现在龙牌年度性地轮流在各个会头家里得到供奉这一事实上，体现出会头之间相互的平等地位。

最让人迷惑不解的一点是有关庙会组织本身的。也就是为什么对龙牌这种等级权威的维护依靠的竟然是由一种追求平等或者责任分担观念所支撑着的并由 19 位会头组织起来的庙会组织呢？或许对于一位人类学家而言，更应该追问：为什么一种由平等原则而组织起来的组织乐于去维护一种强调等级，强调神跟神之间、神跟人之间以及统治者与平民之间结构性差异的权威？

### 庙会的中心与等级

对于一位村民最为重要而对于一位外来者最具吸引力的，也许就是庙会举办当中的各种表演活动。总体而言，确实可以将此类的表演看作是等级性重构的一个重要场景，在此重构当中，世俗的人与神圣的神之间应该有的结构关系得到了确认与加强。

如果对我所亲自参加过的三个村落庙会进行比较，范庄的庙会最为盛大。有越来越多的中国学者，其中参与最多的是民俗学者，关注过或正在关注此一庙会的过程，并有一些研究性的文章发表<sup>①</sup>。依照这些研究者的先期研究以及自己的实地观察，我将会在下文中特别强调一点，那就是庙会的过程根本是一种等级展示的过程。

这里“庙会”一词中，“庙”乃是指一座村庙，而“会”则是指聚会。庙会的更为具体的含义就是每年都会举行的为村庙里的神的生日庆祝活动。另外这也是一种社会网络构筑的基础，由于每个村子都有自己的庙会，以上油钱为名义相互邀请而构成了一种区域性的互惠网络<sup>②</sup>。每个村子都有这样一个相互邀请的庙会网络，参加其他村落的庙会被称为赶庙会，并要将对方参加自己村庙会时送来的油钱还回去，同时给对方会头放下一张请贴，邀请该村的庙会组织参加自己村子的庙会，这一送一还之间构成了村与村之间相互交往的责任性约束。比如范庄的龙牌庙会，其正日子是农历二月初二，一般在正日子那一天或此之前或之后的某一天，李村的庙会组织就会结伴去范庄还香油钱，这个要还的香油钱实际是去年农历十月十五日李村举办庙会时，范庄的庙会组织送过来的，相互因此而构成了庙会网络中的一环。一旦有一天这种责任瓦解，送出去的香油钱不再有所返还，相互的关系也就终止了<sup>③</sup>。庙会因而也含有一种相互性的约束责任，谁都不能够主动逃避。这种相互性的互惠交往圈在当地又叫作“串通”，指的是村落之间像成串的古铜钱一样相互勾连在一起不能够分离。

这种以互惠为基础的相互对等的关系会因为庙会期间的仪式表演而受到瓦解。显然在我调查的这个区域，范庄的庙会应该是数一数二的。据说因为其花费最大，因而能够吸引来的人也最多，名声也最响，最后其神也就最为灵验。所有这些都使得范庄成为一个远近闻名的神圣的中心，因

① 参见郭于华主编《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社 2000 年版，特别是刘铁梁和高丙中两教授的文章。

② 参见赵旭东《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，第 180—185 页。

③ 终止相互的庙会往来的原因有很多，比如对方不热情接待、与其他更想参加的会期相冲突、路途遥远等等。

而乐于加入到范庄的互惠交往圈中的村庄数目也最多。单就我在 2000 年参加此庙会的初步统计，那一年参加范庄庙会的组织在 100 个以上，而李村和常信村的数目都不到 50 个。

村民当然也会以他们村的庙会的出名而引以为豪。在庙会的那些天，许多的学者、电视台记者以及摄影家都会受到村里庙会的邀请而来，参观整个龙牌庙会的过程。由此而造就了一种当地人的想象，这种想象的范围包括整个中国甚至整个世界，其中的推论也多很简单，那就是一些著名的专家和学者为了研究和旅行的目的都会造访此地。而这些专家学者不仅来自作为“中央”代表的北京，有的甚至还来自海外，如日本、韩国和英国。作为学者专家共同体一部分的来到范庄的学者和专家，被错误地认知为这个共同体本身。在村民的心中肯定存在着一个套一个的距离有远近差异的同心圆。他们更乐于将这范围不同的同心圆想象成代表全世界的外国人位居最内层的同心圆之中，也就是跟村民的自我最近的同心圆，与之比邻的应该是来自北京的专家学者，这些人被当地人想象成为整个中国的代表，接下来逐渐远去的同心圆就是省里来的专家学者，最后是县城里来的地方学者。

在举办范庄庙会的日子里，同时会举行当地人称之为“墨宝”的书法展览。有些专家学者当场挥毫书写作为留念，并当场展示出来让群众观瞻。特别值得注意的是，在每幅“墨宝”下面都会用曲别针别上一张小卡片，上面书写这幅“墨宝”的作者姓名、职称以及国度。当然，这绝对不单单是可有可无的虚饰，它还是对于从当地人自己的观点来看龙牌的中心位置的暗暗的强化。在 2001 年，举办龙牌庙会第 6 天的时候，有一位范庄村的妇女，她本人也是一位能够使龙牌神附体的人。当我问及那一年的庙会情况时，她冲口就对我说：

今年这龙牌直接受了中央领导，并涉及到各国事务，再加上天气的缘故，办成这个样子就算不错了。

范庄的龙牌创立之初，是源于对水的需求，并以求雨仪式得到表达。李村的“张爷庙”如此，常信的“水祠娘娘庙”也如此。在跟范庄龙牌会 19 个会头之一罗振英的交谈中我了解到，罗振英的叔叔罗庆祥告诉他，二月二的龙牌会是一个老的习俗，但是这村的龙牌信仰却是出现在滹沱河改道以后的一场大旱。同样，依据罗庆祥的回忆，先是有一些上岁数人放了一块龙的牌位，另外还有其他一些牌位，随后盖起了一座龙王庙。他们向龙牌祈雨，当天空真的如他们所祈求的那样下起雨时，作为感激，村民会准备蔬菜和大馍作为供品献给龙牌<sup>①</sup>。

当新的现实被当地的学者找到以后，更为接近生活和历史真实的集体记忆就会被遗忘。作为一名民俗学者，刘其印先生可以说是把范庄龙牌会最先介绍给学术界的学者之一。他 30 多年前曾经在赵县中学教过书。后来因为工作需要去了省城，但还是有许多机会返回到赵县搞调研。据他自己回忆，1994 年春天，他碰巧到范庄参观了龙牌会的整个过程。由于他那时对于民俗学极为感兴趣，并且在河北乡村从事过实际的民俗调查，因而觉得龙牌会是一个不错的民俗调查专题，值得深入研究。另外，他自己曾经说过，他自己有关民俗学知识的学习都是从北京师范大学著名的民俗学家举办的民俗学研讨班那里学来的。显然在他的观念中，这所大学应该是民俗学研究的中心和可以求助的最后权威。他在调查和研究中但凡遇到一些可能隐含有学术意义的问题，也确实都会向这所学校的民俗学者询问并获指点。范庄的观感使他“猛然意识到”，这里村民所敬奉的龙牌一定是跟更具广泛意义的中国的“龙崇拜”有着某种联系，后者无可否认地被看成是整个中国人共同的表征。当一个村落的民俗与中国古代的象征符号之间有了一种“自由联想”之后，他觉得非常激动，随即写下了一篇短文记录下了他对这个村落庙会的新的理解。在此文中，

① 刘铁梁：《村落庙会的传统及其调整——范庄‘龙牌会’与其他几个村落庙会的比较》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》，第 260 页。

他用“活化石”这个概念来命名龙牌会，并经过考证后认为，范庄这里的“龙牌”乃是古代“勾龙”的传承，而关于勾龙的故事，中国上古神话中确实有所记载。换言之，一个普通村庄的龙牌一下子升格到了中国人发源地的位置上去。尽管有不同的观点存在，比如罗振英还有他叔叔的观点，但是范庄的龙牌与勾龙之间一脉相传的看法则合理合法地被大多数的村民接受下来。在 1997 年，这种谱系上的说明被公开书写到一张长方形的木板上，每年举办庙会的时候都要把此木板放置在庙会醮棚的入口处，供参加庙会的人阅读。

在这里我们已经很清楚地看到一种传统发明的过程，这乃是由于学者与庙会会头之间相互影响的结果，这种结果不单单是外力所致，也不单单是外来观念对于当地社会影响这一方面，更为重要的可能是，这本来就是当地观念的一部分，是当地人以自己为中心来界定世界的思考方式的一种无可避免的结果。在当地人的心中，他们从来就不打算拒绝或者排斥把他们自己的庙宇界定为一个中心、一个重要的地点，而任何的评论和书写，不论其是外来的还是本地的，也不论是学术的还是民俗的，都是为这样一种当地人的观念服务。村民们甚至暗暗相信，龙牌就应该是这个世界的中心。这样一种想象受到在每年庙会期间公开展示的各种各样的作为文化与社会表征的象征所强化。比如，龙牌的称号就是“天地三界十方真宰龙之神位”。在这个意义上，龙牌这位神在世界中所处的中心地位就不言而喻了。而挂在醮棚入口上方的横幅上也书写着：“龙牌盛会传千古，时代盛名振四方”。一般而言，庙会上展示出来的象征极具有包容性，这些象征几乎包罗了所有能够用来强化这个村的庙会在他们想象的世界中的中心地位的那些表征。在醮棚的上方，他们甚至高高挂起了印有九条龙的黄色旗帜，在中华帝国时代，此类的象征符号乃是为皇权所独占的，并为皇帝一个人所独自享用，其他的人是绝对不能滥用的，否则就会有杀头的危险。在旗子的右边写着这样的标语：“龙威惊天地”，而其左边写着“圣灵震乾坤”。这很明显地表明，所有这些象征符号一起被用来建构起作为整个宇宙代表的“天地”意象，其在这个世界中的权力与权威的中心地位在范庄这个小村落中得到了展现，这隐含着一种当地人的断言，那就是：这里才是这个世界的中心。

显然，这种中心建构并非一次性就能够完成，也非一次建构就可以一劳永逸。任何时候这个中心都会受到外来力量的攻击。这些外在力量可以依据真实与非真实的维度来划分。真实的力量就是国家政治的影响力，这种影响力最初的合法性基础便是在乡村社会反对封建迷信；而非真实的力量就是所谓的孤魂野鬼，在当地人看来，这种力量特在举办庙会的节庆期间特别活跃。

面对前者，当地人可能会使用前面所提及的“阳奉阴违”的策略来应对，这也是面对强大的外来权力而发展出来的行动策略。对于后者，应当以对待客人的方式来加以对待，更多的是采取一种取悦的方法来对待这些想象中的孤魂野鬼。

正如王斯福与王铭铭所指出的，现代国家的政治权力与村庙事务中的民间权威之间的斗争是通过拆庙与建庙的循环而得到展示的<sup>①</sup>。显而易见，面对官方的意识形态，所有民间复兴活动都必须有合法性的理由作支持，不管这种理由是自然的还是超自然的。在范庄庙会的历史中，许多人都记得在 1950 年代末龙牌受到压制，村民因而停止了公开的烧香活动，但在晚间照样还是去龙牌面前烧香，而且有些村干部甚至在白天批判完封建迷信后，半夜里又偷偷地跑到放置龙牌的会头家里去烧香磕头。龙牌再一次得到公开祭拜，同时庙会得到非正式的恢复是在 1979 年。到了 1983 年，在文革 10 年中断之后，龙牌庙会得到了正式恢复。这一年也是一个转折点，庙会活动从“家里祭祀”或者称为地下活动转变成为公开化的“搭棚办会”<sup>②</sup>。

① Stephan Feuchtwang & Wang Mingming, *Grassroots Charisma: Four Leaders in China*, London: Routledge, 2001, p.140.

② 参见高丙中《民间的仪式与国家的在场》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》，第 319—320 页。

据说范庄龙牌庙会的恢复乃是受到一位关键人物的支持，他是一位当地称为“老红军”的退役老兵，据说那时的县长是这位“老红军”的部下，因而有他“罩着”，公安局的人就不敢来过问。这位老红军的名字叫刘兰成，外号叫刘疯子。他成为 1970 年代后期以及以后的龙牌庙会活动的庇护人。与此同时，村民自己也想出来一个合法性的理由来把恢复庙会活动的想法付诸实施。他们向乡镇和县政府都打了报告，要求在村里开展所谓当时被国家广泛认可的“搭台唱戏”的活动<sup>①</sup>。由于一方面那时的县长是刘兰成的老部下，而另一方面，他们所提出来的“搭台唱戏”的想法也符合国家政策，属于合理合法的理由，因而县政府最后还是批准了这份由村庙会组织申请的实际上是恢复龙牌庙会活动的报告<sup>②</sup>。同样作为相似的应对策略，王斯福也提供了一个生动的例子，这个例子述及江苏省庙岗镇的老太庙庙会恢复的过程。为了恢复这座过去被毁的庙宇，村民就向上级反映说，修复这座庙宇可以吸引到更多的游客。这样一个费尽心计想出来的办法，实际上是从整个县经济发展的角度来寻找其可能会获得上级批准的合理性<sup>③</sup>。

一些专注于中国研究的人类学家对于最近的民间宗教的复兴都有许多特殊的考察，比如武雅士 (Arthur P. Wolf) 谈到了民间宗教复兴背后的“新封建主义” (new feudalism) 以及其一般性的心理基础<sup>④</sup>。杨美惠进而分析了现代性话语的旅行意义并借用巴塔叶 (George Bataille) 有关仪式性耗费的理论重新思考民间信仰与全球资本主义之间的相互关联，而这两项研究都是建立在对浙江省温州郊区的民间宗教复兴的考察基础之上的<sup>⑤</sup>。王斯福对大陆和台湾的民间宗教复兴进行了深入的比较研究，特别专注于比较此种复兴过程中权威建构的差异与雷同之处<sup>⑥</sup>。这些比较实际落到对福建省的一个村落以及台湾的一个村落的田野民族志的比较上面<sup>⑦</sup>。最后是景军以社会记忆为切入点一座乡村孔庙修复与重建过程的详尽描述，这座孔庙位于中国西北甘肃省的大川村。在人们的社会记忆中，这座村庙曾经经历了重建、损毁以及再建这样的一般生命历程，对于研究者而言，这样一个过程的社会意义通过其对集体记忆的重构而得到体现<sup>⑧</sup>。

不过需要指出的是，这些研究都没有特别注意到“拆”和“建”这两个关键词的象征意义。如布迪厄所指出的那样，这些词汇不单单具有象征意义，而且还隐含有一种象征性的权力，一种政治<sup>⑨</sup>。北京拆迁工地围墙上随处可见的被一个白色圆圈圈起来的“拆”字，其隐含的象征意义就在于所有的现代建筑应该建立在对旧的建筑的拆毁的基础之上<sup>⑩</sup>。换言之，作为一种象征性的

① 王斯福提供了一个例子，其中记录了一位文化局领导的一次谈话，在谈话中这位领导认为迷信活动的有些方面是好的，比如其中的戏剧表演和放电影活动。参阅 Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. London: Curzon Press, 2001, p.148.

② 参见刘铁梁《村落庙会的传统及其调整——范庄‘龙牌会’与其他几个村落庙会的比较》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》，第 283—284 页。

③ Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, p.246.

④ Arthur P. Wolf, “The New Feudalism? A Problem for Sinoologists”, in P. M. Douv & P. Post, ed., *South China: State, Culture and Social Change During the 20th Century*, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 1996, p.77—84.

⑤ Mayfair Yang, “Tradition, Travelling Theory And The Discourse of Modernity In China?”, in Henrietta L. Moore, ed., *The Future of Anthropological Knowledge*, p.93—114, London and New York: Routledge, 1996; Mayfair Yang, “Putting Global Capitalism in its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure”, *Current Anthropology*, 2000, 44(4), p.477—509, .

⑥ Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, 2001.

⑦ Stephan Feuchtwang & Wang Mingming, *Grassroots Charisma: Four Leaders in China*, London: Routledge, 2001.

⑧ Jing Jun, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

⑨ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. by John Brookshire Thompson, London: Polity, 1991.

⑩ 赵旭东：《拆北京：记忆与遗忘》，《社会科学》2006 年第 1 期。

权力，其隐含着一种借助破坏的愉悦而有的一种消解。相应地，对于我所研究的民间宗教复兴的问题而言，期间有着相似性的存在。应该预先指出的是，大多数的拆庙活动都是由村民自己做出的，尽管有些村民并不同意这样的做法。对于乡村而言，拆毁村庙的活动意味着中心或者等级的消解；相反，重新修建村庙就意味着重新恢复一种被毁掉的中心或者等级结构。依照这样的分析我认为，所有关于民间宗教复兴话题的讨论都应该对这样的事实有更多的关注，那就是，伴随着民间宗教复兴过程本身，一种有秩序的或者等级制的意识形态得到了全面恢复。换言之，这是一种有关一个社会中对于一个中心以及一种等级的建构的意识形态的全面恢复。在体现这种恢复场景的庙会过程中，所有的表征都一起被调动起来用以展现这种有关一个社会的中心与等级的意识形态，并为这种意识形态的建构本身服务。比如在范庄举办庙会的日子里，时间与空间此时似乎都有了区分，以支持此时“中心—边缘”或者“神圣—世俗”的等级结构。这里跟涂尔干的经典论述有所不同的是，神圣与世俗的二分不是时间和空间上分离开的<sup>①</sup>，相反，此二者是相互交替而涌现出来的。因为，很明显，在龙牌从这过去一年当值的会头家搬到举办庙会的醮棚里去之前，会头的家就是这个村的中心，而其他家户就是边缘。还有就是，起龙牌的时间段是神圣的，而其他的时间，比如在龙牌被牢牢地安放在龙轿中之后，随之而起的狂欢式的盛大游行就都属于是世俗的了。还有，当在醮棚正殿里安放龙牌的时候，醮棚是神圣的，而醮棚以外的热闹与混杂就成为世俗的了。在这里，神圣与世俗交替出现并同时存在，由此而造就出一种所有的参与者借助神圣的神的名义来获得仪式性的狂欢。在这一点上，少数神的等级性或者命令式的权威即刻为漫无秩序的强调所有参与者之间相互平等的娱乐游行所消解。

在神圣与世俗之间作出区分实际上是极为困难的，因为二者是共同存于一个场域以及一个共同时间段之中的。在仪式场景中，它们合在一起服务于一个整体的等级结构。此等级之下的道德权力具有合法性并且被认为是必须要接受的原则，因为保存在当地民间的龙牌神灵验故事不单单是叙事的，而且还具有语言的象征性力量，这种力量使得听者接受并服从于这些对于神所应该具有的行为规范。作为龙牌的崇拜者，必须要接受的道德压力非常清楚地体现在他们毫无顾虑地跪在神像面前的行为上。作为一种约束性的习俗，祭拜者必须跪倒在地，手里举着香向每一位醮棚内外所挂的神像敬拜，求得福佑，然后还要把香举过头顶拜上三拜，并小心翼翼地把香一根根地插入到神像前面的香炉中去，理论上，有多少神就要跪倒多少次甚至更多。下跪行为不仅仅是对诸神虔诚心的表达，而且也是对于所画神像象征性等级的认可与接受。这些画下来的神像作品代表的是一个应然世界的理想画面。我特别对范庄龙牌庙会上在醮棚中十殿阎罗神像前“下跪者”的行为进行了仔细的观察。这里有必要首先罗列一下对这十殿阎罗的每一幅神像的文字解释，这些都是写在阎罗神像的画面上面，我只是照录原文而已。这里描绘并呈现给我们的显然是一个等级的世界，也就是依据人们生前所做的善行的多少来划分出来的等级：

一殿：灵魂报名，穿好衣服，听宣读判决；

二殿：阳间做事，阴曹便知；

三殿：阴曹地狱看得清，人间做事怕人知情（神像中有一幅图，画有一面镜子上分四个部分，写有打翁、骂婆、杀人、放火等字样）；

四殿：打公、骂婆、灭祖，不孝之女，打在刀上受刑（受刑两字上面画有判处死刑的红色的叉）；

五殿：把人放在磨上面磨，铡刀铡人，放烟囱上烤；

六殿：善有善报，恶有恶报；阴曹地府不容情，善恶到头终有报；把人放在烧开锅

<sup>①</sup> Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995.

里煮；

七殿：大称买小称卖，精打细算，损人利己，把儿过秤（平心称）。称，过秤均人；

八殿：奉旨领衣（魂衣库）进口——魂衣库——出口；

九殿：心善人善阴曹看，作恶行恶地狱说（迷水堂）；

十殿：灵魂转世，重新做人，要改恶向善，思孝为本，积修百年，长寿儿女满堂，不要再做恶事。阴曹出命。

上述对于阴间世界的解释应该看成是一种对于日常生活的否定。其中所有对于我们生活的这个世界的否定，比如释文中所提到的“打公骂婆”这类不孝的行为，经常会在日常生活中发生。换言之，这是一种对于人们能够通过做错事来从中受益的日常生活世界的消解。这同样也可以说成是对与一种善恶秩序相对应的政治和经济权力等级的一种消解。这些消解成为仪式生活中等级建构的必要前提。

上述的分析能够在庙会组织的日常实践中得到体现，特别是体现在作为维护龙牌权威的会头组织上。对于庙会节庆的细致观察可以使非常容易得到这样一种印象，那就是仪式的神圣性与日常的世俗性之间是相互分离开来的，相互没有什么关联。实际恰恰相反，我对庙会的观察能够支持的一个假设就是，仪式生活与日常生活的神圣性与世俗性之间是处在一种相互否定的关系之中的。在庙宇或者醮棚之外的表演显然属于整个仪式的一部分，但是却又明显地不同于庙宇或者醮棚之内的等级性的建构那一部分。这些激发起人们愉悦和快乐的表演和展示构成了一种典型的热闹场景，在这个场景中隐含着深层次的无秩序和反等级。

### 日常活动中的消解

有关中国社会，留存于一些西方研究者头脑中的类似神话一般的观念认为，中国社会大略是不平等的，因为其有根深蒂固的帝国及其官僚制的传统。在一些很有影响的并且曾经流行一时的西文著作中都可以看到这种观念的表达，最著名的莫过于魏特夫所撰述的《东方专制论》<sup>①</sup>以及摩尔的《专制与民主的社会起源》<sup>②</sup>。二者共同关注过像中国这样的东方社会其整体性的社会结构特征，但却很少关注实践中的日常生活。对此，布迪厄的实践理论<sup>③</sup>完全可以看成是对上述研究范式的一种批判和革命。我想指出的是，日常生活中的内容或者其实践，可能完全不同于由上述宏大理论出发而对中国乃至整个东方社会政治或经济结构所给出的描述。

基于上述的考虑，一开始去分析某些方言的社会意义就显得极为有益处，其也许最能够展现在地方场景下社会生活的实际意义。对于庙会而言，在范庄及其附近的村落中使用的表达方式都是一样的，那就是用“过会”来指涉庙会的时间，这个词与指涉日常生活的“平常”构成了一种对照。当使用前一个词时，它具体指的就是庙会那几天，也就是“度过”节庆的那些天；而当使用后一个词时，它具体指的就是日常生活中的那些日子。所谓“平常”乃是反常、突如其来以及不同的反面，也可以说是对于后者的消解。这种消解乃是对于平常生活之外的等级建构的消解。平常是对突显出来的中心或者等级的一种直接消解，这种消解实际上是一种瓦解，是对过庙日子里极力建构起来的中心或者等级的瓦解，这是借助一种仪式生活并借助结构性的中心与边缘以及上级与下级的意识形态的建构。但是值得注意的是，这种瓦解的角色恰恰是由建构这一仪式中心

① Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957.

② Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, London: Penguin Books, 1966.

③ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.



以及等级结构的庙会组织自身来担当的。

正如我在上面所述过的那样，这个组织是由 19 个会头组织起来的。2003 年以前龙牌本身并没有自己固定的庙宇，而是轮流在会头的家里受到敬拜。也就是组成庙会组织的 19 位会头每年轮流在个人家里照看龙牌，受人敬拜。2003 年盖起了一座专门供奉龙牌的庙宇，但是依旧是由 19 个会头轮流每年去庙里“侍奉”龙牌<sup>①</sup>。因而，龙牌会组织的责任自然地可以区分为两部分，一是过会那几天时的责任，另外一部分就是所谓“平时伺候龙牌”的责任。

整个过会的日子前后共有四天，也就是从农历的二月初一到初四。初一的清晨，一般是太阳出来之前，大约 150 幅神像都要在醮棚内分各殿各就其位地挂好。差不多是在早八点左右，也就是当地人所说的吃完早饭之后，那一年轮值侍奉龙牌的会头的家里就变得异常忙乱，许许多多村里人还有外村来的人都会聚拢到这里，等着“起龙牌”时刻的到来。此刻宁静的村庄热闹非常，期间充斥着锣鼓的喧闹、爆竹的哄响以及音乐和舞蹈的喧哗。这位会头家门口有许多的三角令旗，其中许多都印有龙的图案，还有的旗帜上面写有一个偌大的“灵”，这个“灵”字在这里意味命令，而所有这些又都意味着此时这个村落就是一个中心。

起龙牌的时间差不多是在九点钟，这时往往会有连续不断地唱颂经文并燃放爆竹示意。接下来就是持续一到两个小时左右的绕村游行，并一直游行到临时搭建好的醮棚内，并将龙牌安放好为止。在安放好龙牌之后，庙会组织就要日夜地守卫在醮棚里，以此来保护着龙牌不会受到各种外来力量的袭击，当地人认为这些袭击会来自所谓孤魂野鬼、乞丐以及疯子那里生发出来，特别把夜间守护龙牌称之为“守夜”。就我的观察来看，其他的庙会也有这种守夜的习俗。守夜的人同时要兼做给各个神位上的香炉添香以及给油灯里加灯油的职责，原则上给神的香和灯油是不能够有所间断的，所以，守夜的人真的要来回巡视，遇到有燃灭的香或者灯便要赶紧续上<sup>②</sup>。

在范庄龙牌会这四天庙会里，每天都有类似西方社会狂欢节一般的游行表演。这种表演差不多可以持续到初四的上午。到了初四这天中午，在作过简简单单的念经和发纸的仪式之后，龙牌就被从醮棚中挪出来运回到那位会头的家里去，与之伴随的是与第一天一样的锣鼓喧天，鞭炮齐鸣。在送龙牌之前，一个比较重要的仪式就是要把所有作为供品的东西，比如香、食物以及冥币之类都要堆积在一起，堆积起来的供品像一座小山一样，最后这些供品都被付之一炬。与此同时，所有在场的人都要一起围拢着这座熊熊燃烧的小山跪倒。到了农历初六的早晨，按照龙牌会的习俗，龙牌要重新移到下一年负责照看龙牌的会头家的正厅当中安放好。显而易见，在移龙牌的仪式之后，一个新的中心得到村里人的共同认可。在初六的晚上，差不多在晚饭之后，所有 19 位会头都要在这个新的放置龙牌的中心地点聚会，也就是在负责新一年龙牌事务的会头家里并要强调说是在龙牌的面前聚首。在所有的会头都表示同意今年从四面八方捐上来的香油钱的帐目清楚明白没有疑虑之后，这些帐目就要放在龙牌面前烧毁。而到了二月初八那一天，还要举办颂经的仪式，这被称之为“圆坛”仪式。差不多是在初八那天的仪式完成之后，这个中心才算是在这个村子里得到了真正的认可。

从人员构成上来看，整个庙会组织由三类人构成。核心的成员就是 19 位会头，每年由他们中的一位来负责“伺候”龙牌，也就是为其置换供品，添加香、油之类。第二类人是仪式专家，

① 2003 年夏季，范庄村的“龙文化博物馆”（全称为“中国赵州龙文化博物馆”）建成，第二年龙牌会以后，龙牌移入此博物馆的“龙祖殿”中，原来的龙牌在各家轮流供奉的习俗被取消。不过会头依旧每年要在“龙祖殿”旁边的一间小平房内轮流供奉龙祖，轮到哪位会头，会头及家人就要在此屋里住上一年。另外一个习俗是抬龙牌的习俗也因此取消，甚至绕村游行的惯例也被一度取消。由于取消后的效果是庙会明显冷清，不得已 2005 年的龙牌会上又恢复了此项活动。只是原来的起点是在龙牌所在的会头家，现在改在了镇政府的门口，也就是村庄的边界处。

② 最近新出现了不信仰龙牌的人，比如传说有些传福音的人会去龙牌会上捣乱，掐灭油灯和香头。



他们负责庙会上的颂经，并负责去赶其他村的庙会同时把香油钱还回去。最后一类人被称之为帮会，他们大多只有在庙会这几天帮助处理会上的一些杂务。总而言之，会头应该是使庙会能够年复一年地持续下去的真正的关键人物。

这是一种在会头之间实践着的平权制度。全部责任被分成 19 个部分，而每一个会头都不分等级差异地负责其一。深层次上，那怕是一丁点的不平等行为都会受到谴责，即便是在举办庙会的那些日子里。比如在 1999 年的庙会中，会头之间出现了一些纠纷。纠纷的原因就是一个会头刚刚被大家选为今年庙会的临时主事者，即会长。但是他自己试图不讲道理地支配其他会头，结果激怒了所有其他的会头，重新推选了另外一个会头当新的领导。2001 年，新的会长与其他会头之间又因为帐目问题起了争端。会长史振珠批评其他的会头对各自负责的工作不负责任，“甚至连帮会都不如”。其他的会头则反驳说，他作为会长没有尽心尽力，只知道对他们滥用权力。甚至有一位副会长还声言再这样下去他就不担当这个副会长的职务了。这个纠纷最后被一位名叫王二旦的会头给压了下去，他是那一年新担当侍奉龙牌责任的会头，此会也是在他家里召开的。作为退下来的村支书，他面对着所有会头说了下面一段话：

大家不要吵了，你副会长为什么偏偏在龙牌到我家之后提出不干了，这不是有意跟我过不去吗？咱们大家都是敬奉龙牌的，以后我建议不要在龙牌面前说三道四，更不能是吵吵闹闹。<sup>①</sup>

“大家”的概念在这里受到强调，并以此作为化解纠纷的一个借口。因此“大家”就意味着在龙牌面前每一个人都是一样且平等的。一句话，任何一个人都不会有特殊的权力去支配其他的人，也没有任何权利对属于他的责任置之不顾。会头之间的平权关系的强调是在认可了高高在上的龙牌的权威前提之下实现的。来自台湾的一份田野报告也说明了同样的情形。一位跑去参加台北城里一座庙宇节庆宴席的人，话语之间就特别强调参与者的平等关系。在他看来，“明天你可能是一位官员而我不过是一介草民，但是坐到餐桌上，我们就都是平等的”<sup>②</sup>。

会头之间的平等关系必须要服从于龙牌之下的等级关系，事实上，这在否定其份量及其真实的存在。龙牌仅仅是一个没有份量的中心以及象征符号。只有当遇到不平等的事件而激发起一种平权观念的时候，龙牌才会受到祈求。这里会头之间强调平等关系的日常实践本身隐含着一种否定的逻辑，这能够用来消解作为高高在上的龙牌以及作为底端的民众之间的等级结构。

在广东省的一个村落中也存在有一种同样的方式，正如辜浩本曾经指出的那样，村民乐于使用话语实践来界定以及重新界定国家与他们自己之间的责任，这责任依据的就是他们自己持守的互惠伦理<sup>③</sup>。这种重新界定的过程特别能够在重建他们的保护神的活动中观察到。在村里，诸如观音庙、恭王祠等村庙的修复可以看作是对一个改革时代新的政治经济管理者应该具有的责任的一种界定<sup>④</sup>。重新界定责任也是一个试图要否定所有既有的秩序或者说不平等的过程，最后每一件事情又都回复到其应有的位置或者状态上去。

有关华北村落的权威结构，杜赞奇曾经提出过一种模式，他在这种模式中指出，地方精英的庇护以及寻求这种庇护的村民之间互惠的关系乃是一种基本的结构关系。一方面他并不否认这种关系是一种庇护者对于受庇护对象的一种支配关系，但是另一方面他也向我们指出，“受庇护者

① 引自笔者私人田野笔记：2001 年 2 月 28 日。

② Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, p.136.

③ Hot Bun Ku, *Defining Zeren: Cultural Politics in a Chinese Village*, Ph.D Dissertation, London: University of London, SOAS, 1998, p.37.

④ Hot Bun Ku, *Defining Zeren: Cultural Politics in a Chinese Village*, p.306.

对其庇护者的态度相应是模棱两可的”<sup>①</sup>。换言之，作为支配者的庇护者显然并非庇护者与受庇护者之间的一种受欢迎的方式。有支配性特点的庇护者常常会受到村民的谴责。他们会将这些霸道的庇护者称之为“恶人”或者“脏人”。我可以在这里提供一个案例，此案例大约发生在跟杜赞奇所提供的案例差不多相同的年代。

在李村，民国时期的村长李梅先曾经因为其保护村民的事迹而受到村民的爱戴。但是在村民的记忆中，他的性格特征从来就不是支配性的庇护者而是一个“好人”。这里“好人”的意思是他能够娴熟地处理来自村外的各种各样具有威胁性的力量。在他那个时代，村民们经常会受到外来力量的干扰，动辄损害财产甚至人命，比如外来土匪的抢劫。据说，李梅先就有能力以一种和谐的方式来应付这些外来的力量。在当地人的记忆中，民国时期至少有三种外部的力量存在，一为共产党的力量，次为皇协军，再有就是土匪的力量。而李梅先的过人之处就在于，他能够妥善地处理和这些外在力量的关系。村民因他高超的社会技能而受到保护，他自己也因此从村民那里获得了尊敬和权威。所有村民最后都发动起来送一块牌匾给这位他们的利益保护者。在送给他的牌匾上刻上了四个大字：“公正和平”。这四个字体现出来的象征意义也很明显，那就是在他们眼中，真正的保护者一定要在他自己与其他人之间秉持公正与和谐的精神，而非霸权式的那种支配性的保护<sup>②</sup>。因而，正如这个例子所表明的，中国乡村社会的庇护所要求的是真正的利益的保护而非支配。在某种意义上，这也可以看作是一种深层次的对于任何支配形式的抗拒。

这种抗拒的态度也明显地反映在庙会组织的实践中。此种组织实践的核心原则是强调 19 个会头之间的相互平等。尽管他们会选出一位作为“当家人”或者“会长”，并由他来安排处理庙会期间的各类事务，这里即便是一个短暂的等级性支配都不允许存在。当从其他的会头口中传出有关当家人的不良行为之后，当家人的位置的合法性就会受到质疑，最后甚至可能会被撤换。依据刘铁梁对一些会头的访谈得知，范庄龙牌庙会中曾经发生过一场冲突，冲突直接指向当家人权力的合法性问题，比如会头会争论说，究竟“谁说了算？”<sup>③</sup>在我后来的访谈中，人们记忆中的这位“当家人”之所以受到谴责，乃是由于他的行为惹恼了其他的会头，那就是原本由所有会头商量来决定花费的香油钱被他一个人独自占有，不允许其他的会头参与讨论钱的用处。简言之，在其他的会头看来，他就是“坏人”，也正因为如此而受到其他诸位会头的攻击。在庙会组织中，过去的当家人或者现在的会长都不过是一个流动的位置。在某个特定的场合，他会因为其为人处世的声望而在龙牌的权威面前被选为当家人，而在另一个场合，他也可能因为自己对其他会头以及庙会事务的独断专横而被罢免。在这里，当家人的权威也意味着对于公共庙会事务的一份责任。当他不能够履行赋予每一个会头的责任时，他所拥有的权威位置也就自然不存在了。

会头组织本身显然是由平等的个体所组成，这平等的个体所依据就是庙会组织中所实行的责任分担的原则。村里每一个人都可以自由地加入庙会组织而成为一名会头，也可以在任何时候退出成为一名普通的村民。但这是一种世袭的体系，因为会头的位置是从父亲传递给儿子的。不过应该指出的是，儿子从父亲那里承继下来的仅是大家分担的责任，而非支配性的权力。平权的责任中所要表达的意义就在于，现实的社会乃是由每一个人的贡献所构成的。对于受到崇拜的龙牌，或者泛指的神，它也不过是有其神圣性、距离感以及等级性本质的外在存在。换言之，所有非真实的特征都归咎于象征性的权威，这种民间宗教的表达采取的是一种外显的形式而非一种模

① Prasenjit Duara, “Elites and the Structures of Authority in the Villages of North China, 1900-1949”, in Joseph W. Escherick & Mary Backus Rankin, ed., *Chinese Local Elites Patterns of Dominance*, Berkeley: University of California Press, 1990, p.280.

② 参见赵旭东《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》第 220 页以及第 221 页图片。

③ 刘铁梁：《村落庙会的传统及其调整——范庄‘龙牌会’与其他几个村落庙会的比较》，第 285 页。

棱两可，即使在对社会现实的一种反思性的或者批判性的陈述中，情况也是一样<sup>①</sup>。

对于社会而言，平民与神权之间的意识形态化的等级建构是不可缺少的。在这里我们一开始提出的问题就有了答案。表面上，在这里存在一个中心，一种等级或者权威受到一种平权的组织或者有着自由意志的个体的保护，但实际上，对于社会现实而言，这是一种相反的表述或者是对于可能想象得到的支配的彻底的消解，而其做法就是对于所有可能的等级性事务置之不理。

## 结 论

无可置疑，庙会过程中的表演和展示都可以看作是一种权威建构的手段，这种建构的合法性有赖于当地社会对于灵验的坚定信念。在范庄庙会上，现在当地人谈及龙牌的灵验首先会指出其在治疗疾病上的功效，而在过去，依据当地人的记忆来看，龙牌的灵验是跟求雨联系在一起的。这种通过祈求龙牌而显示出来的医疗功效，显然跟日常的医疗实践的功效所隐含的意义有所不同。日常的医疗的主要在于医生，在于其高超的医术，最后能够对症下药。可以说在医生和患者之外并不存在第三个参与者。但是依据灵验观念而型构的医患关系就有这第三者的存在，这第三者就是担当着我们现代观念中医生角色的灵媒，即当地人所谓的“附体的人”或者“看香的人”。在祈求康复的患者之外，还存在龙牌这位极有权威的村神。这里实际上是存在有患者和龙牌之间的一种“求”和“应”的关系，这种关系必须经由灵媒作为中介才能够发生作用。灵媒之所以被称之为“附体的人”或者“看香的人”，原因就是当地人相信，龙牌作为一个神能够附体在灵媒的身上，并通过其看香的活动来彰显出这种附体的发生。在这种“人—灵媒—神”的结构关系中，最有必要指出一点就是，这种具有神圣性的神的权力恰恰是通过对于日常语言的否定和遗忘的方式而得到体现的。比如我曾经询问过从外村赶来庙会上看香的人，在他为求龙牌的人看香的时候，他们的感受是怎样的？结果他回答说，“神一上身，我就不知道一点嘛了”。而且在龙牌面前看香，这些附体的人都会向四处赶来的香客特别强调一点，那就是，他们所说的话都是神说的话，而不是他们自己所说的<sup>②</sup>。换言之，这里有一种否定的转化，也就是，凡是神圣都必须脱离开俗世的羁绊，除去常人的能力，由此神圣与世俗之间的距离才能够产生，权威恰恰是在这距离中间逐渐生发出来的。我们可以再举一例作为佐证，这便是“天后”的例子。在民间信仰中，天后的原形不过是一位来自穷苦渔民家里的女子，她的与众不同之处是在于其不服管教，也就是不愿意接受父母安排的婚姻以及乡村社会中对一位普通女子的生活安排，并且短命而死。但恰恰是因为她有如此奇异的生命历程，最后被塑造成为具有庇佑渔民生命安全的保护神，“一个闻名遐迩的先知或者灵媒”<sup>③</sup>。

行文到这里，我的结论也就很明确了。那就是在社会人类学讨论很多的平权与等级之间存在一种本体论意义上的相互转换机制。一种情景下的平等意象的唤醒，意味着等级进入背景并受到消解，反之亦然。在此意义上，有必要对于所谓的传统社会缺少个体性的论点提出质疑。法国人

① Hill Gates, *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1996, p.151.

② 在郭于华对西北一个村落的研究中，她也有类似例子的记录。依照她的记录，马同这个人既是村子里的一名医生同时也是个灵媒。他每次治病的时候，都会在神龛前面晕倒，依据他后来意识清醒时的表述，他当时所有的诊断和开药方的活动都是在一种完全无意识的状态下完成的他自己特别愿意强调的一点就是他在失去意识的时候，他就什么都不知道了。具体可参见郭于华《民间社会与仪式国家：一种权力实践的解释——陕北骊村的仪式与社会变迁研究》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》第346页。

③ James L. Watson, "Standardizing the gods: the promotion of T'ien 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*, Berkeley: University of California Press, 1985, p.297.

类学家杜蒙曾经指出，“由于与现代社会相对立，传统的社会，其对于作为价值观的平等与自由一无所知，简言之，其对个体一无所知”<sup>①</sup>。其有关印度等级制社会的理论乃是基于一种比较而获得的，这种比较以为，个体主义存在于西方，而其他的西方社会以外的地方却充斥着集体主义。这种极为典型的二元论的思维模式受到了后来人类学的批评，认为是西方东方学的一种翻版<sup>②</sup>。在这里，我也试图对于杜蒙的理论提出一些经验性的修正。

我要指出的是，等级与平权，或者所谓的集体与个体的观念，它们能够同时共存并在特定的场合下可以相互转换。这种转换隐含着一种相互的否定，其中一种文饰的策略（a strategy of masking）总是要被调动起来。这种相互否定的过程并非两种极端的社会意识形态之间的简单的循环。如果借用格尔兹的“浓描”（a thick description）来作类比<sup>③</sup>，那么这就是“一种浓郁的否定”（a thick negation）。在此否定之中，所有的脆弱、所有的遗忘以及所有的不可能似乎一下子都被赋予了一种生命并转化而成为力量、记忆以及可能性。在此意义上，所有的等级建构或者树立起来的中心、权威都不过是一种暂时的状态，到了特定条件的下一阶段，就会转变到其相反的方面上去。

上述所描绘的对于庙会的观察已经很清楚地表明，这种使人们聚集在一起的仪式或者节庆，其本身服务于一种等级或者权力建构，但是在日常生活的场景下，这种等级或者权力建构受到否定而瓦解。依照格尔兹的著名论断，我们知道“权力服务于华丽，而非华丽服务于权力”<sup>④</sup>。这里我要进一步指出的是，真实的情况可能正好相反，因而对其尼加拉政治模式的修改绝对是有必要的。我对此所作的修正就是，尽管庆典的华丽为权力所支撑，但是它也包括有一种我所谓的“中心的消解”的否定过程的存在。这一过程使得中心不再像是中心并使中心的支配趋于瓦解。在此意义上，中心就不是权力的根源，而是一种等待消解和否定出现的地方。

（责任编辑：许宏海 薛立勇）

## The Dissolution of a Centre: Hierarchy and Egalitarianism of Temples Meeting Festival in a North China Area

Zhao Xudong

**Abstract:** 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 dissolution to the authoritative centre itself. The dissolution is realized by the arguments of egalitarianism against the hierarchy. In this sense, the egalitarianism and hierarchy is coexisted side by side in a society rather than the isolated existed of the former one in the West, and the latter one in the East, especially in the caste society in India as Louis Dumont once described on it. The tendency of the dissolution is embodied through the festival display in random and pleasure. It is also embodied by the implicit principle of the temple organization which is argued for an equal or shared responsibility among the nineteen leaders of the organization, i.e. hui tou.

**Key Words:** Egalitarianism; Hierarchy; Miao Hui; Ceremony; Hui Tou

① Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Cast System and Its Implications*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, p.8.

② Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p.12 20.

③ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., 1973, p.12 20.

④ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, New Jersey: Princeton University Press, 1980, p.13.