

习礼成俗：

明清东南海洋区域社会控制的一种路径*

王日根

内容提要 在中国传统秩序体系中，“官民相得”的运行机制曾有效地发挥了稳定社会、推进社会进步的作用。在明清东南海洋区域，官方有意识地不断推进礼仪的下传，民间则积极地呼应官方的教化要求，谋求由习礼而应举，由应举而入官，习礼成为全社会的普遍行为，人们在家庭内习礼，在家族、乡族、乡约、会社、会馆中习礼，在听说书、观戏曲乃至各项职业行为中习礼，在各种宗教活动中习礼，由此形成了传统礼仪的习俗化倾向。习礼成俗成为明清东南海洋区域社会控制的一种基本途径，其中既包含了国家权威向基层的渗透，又映现出基层社会对国家的依附和投靠。

关键词 明清时期 东南海洋区域 传统礼仪 习俗化

东南海洋区域社会的界定

本文所言东南海洋区域指从上海长江出海口到福建诏安宫口镇一带地区，包括了今天江、浙、闽、台的沿海区域。这里有漫长的海岸线，人们在海岸带陆域、海上及岛屿开展着各种各样的经济开发活动。社会生活方式的变化、商品经济的发展水平直接影响着人们的经营方向与职业选择，而封建政府对东南沿海的各项政策则是影响人们开发模式的又一重要方面。在东南海洋区域，已有的海洋文化类型与中原农业文化类型互相交融，通过习礼而成俗，明清政府逐渐实现了社会控制的目标。《八闽通志》卷三引宋代古田邑令陈昌期的《学记》说：“（古田）先是邑人贵巫尚鬼，景德间，李堪令邑，禁革巫鬼，民始识仁义、礼乐、教化。”可见民间神鬼信仰是东南海洋区域社会控制的最初纽带，礼乐教化可以在自身的扩展中迫使神鬼收缩或让位。如果说，在中原地区较早就推行礼乐文明的话，东南海洋区域则经历了一个从信奉神鬼逐

渐转向信奉礼乐的过程，或者是神鬼脸谱逐渐礼乐化的过程。这是中国传统社会扩大政治统治和社会控制的基本途径。

礼教的下移与在东南海洋区域社会的普及

在中国传统社会，有“刑不上大夫，礼不下庶人”的说法，这主要是因为只有贵族才有习礼讲礼的资格，普通百姓只能接受法律的约束，犯了法则以刑待之。

但是随着宋代以来礼教的下移，庶民习礼成为社会风气。习礼逐渐成为人们谋求社会地位的一种手段，一种资历。宋代福建理学昌盛，礼教备受推崇，如《福建莆田县志》载某布衣捐尽家财，奋斗三年，终于为长期守寡之母争得节烈褒奖，得礼部准许在莆田闹市树牌坊。一时引起当地百姓的争相效尤，礼的俗化进程进一步加快。明初规定：孝子、贤孙、节妇、烈女等褒奖，只给布衣百姓家，不给有功名的士子官吏及其家属，后者奉行礼教是教礼本意，布衣百姓才需教化。这种政策不久就使民间迅

* 本文系教育部人文社会科学“十五”规划课题(01JC770001)研究成果之一。

速形成了节烈、孝顺之风气。

尽管礼教下移也使礼教出现虚伪化现象,尤其是士大夫特权的风教,变得俗不可耐。礼教覆盖面过大形成的张力反使应负维持礼教责任的部分士人产生反礼教精神。从李贽到袁枚,从冯梦龙到李渔,从《金瓶梅》作者到《肉蒲团》作者,整个17世纪,士大夫阶层成批出现礼教的叛逆。但应该说出现叛逆只代表部分士大夫阶层的思想层面和探索过程,民间社会却因为众多士大夫的努力而多得礼教教化之效,维持着较为稳定的社会秩序。刘晓春《仪式与象征的秩序》一书的研究成果表明:明清民间社会的神灵信仰多经过士大夫阶层的引导和创造,神灵脸谱各不相同,但多符合传统理想形象。他们可以依靠在家族中的权威、地位和声望,创造出家族信仰神明的一系列神迹。他们把建立村落道德秩序的愿望与民间祈求保佑的巫术要求巧妙地结合起来。士大夫阶层的努力还包括他们常常竭力为家族或乡里神灵谋求合法性,或争取得到政府的承认,使其纳入合法祀典。

家族建设、家谱编撰也突破了过去讲门第、联婚姻的界限,在贫富分化中走入社会上层或力求走上社会上层,家族都致力于此,形成了社会基层组织家族化的倾向。传统礼仪是家族建立和维持的基本精神纽带。它包含了若干人伦纲常,如“三纲五常”、“三从四德”等内容,遵循这些礼仪,家族成员间的关系就能够比较和谐。

明初中央政府积极倡导宋元以来不断兴起的理学,在民间广设社学、义学,试图强化乡村礼教,以扼制和综合混杂其中的民间信仰。与此同时,中央政府一方面严格控制佛教、道教等正统宗教,另一方面则是极力克服以往国家祀典悬浮于地方社会之上的弊病,开始推行一整套极为严密的自上而下的国家祀典体制,上至天子,下至府州县,再扩展到广阔的乡村邑里,“王国所祀,则太庙、社稷、风云雷雨、封内山川、城隍、旗纛、五祀、厉坛;府州县所祀,则社稷、风云雷雨、山川、厉坛、先师庙及所在帝王陵庙。各卫亦祭先师。至于庶人,亦得祭里社、谷神及祖父母、父母并祀社,载在祀典”。洪武二年(1369),明太祖诏令将全国各地的城隍神按行政系统中的京、府、州、县四级相应地分为王、公、侯、伯,并按官吏品秩从正一品到四品依次定级;次年,他又诏令各府、州、县的行政中心都要建立城隍庙,并严格规定:从神庙的建筑式样和布局,一直到其中的家具规格,都要与同级国家行政衙署完全相同。这几乎将民间的信仰活动全方位地纳入行政体系与社会教化之中,而未列入祀典、不符合官方祭祀体制的民间神明一律视为“淫祠”严加禁绝。洪武三年(1370)规定:“天下神祠不应祀典者,即淫祠也,有司毋得致祭。”有明一代,仅福建就有数次大规模禁毁淫祠的举

动,这些体现出了儒家主流文化对福建地区海洋文化的征服和收编。明前期,欧阳铎任延平府知府时曾毁淫祠数十百所,另一位知府陈能亦然;明中期,马性鲁任顺昌知县时极力尽废淫祠,使“此风顿息”。明末叶春及任惠安县知县时亦禁绝淫祠。在重重弹压下,大多数民间信仰实现了向官方的归顺,然而,国家祀典体制依靠行政力量推进原本就有很大的限制,到了县级以下的乡村更难长期维持。人们对这一庞大的神明系统反应颇为冷淡。有的县一开始便执行不力,像仙游县的乡社坛“各乡少有立者”。更多的县是在明初短暂实行之后便废弃了。明中叶以后,方志所见有关官方各类祭坛“今废”、“多废”的记载俯拾皆是。在官方祀典衰落的同时,民间祀典大盛。值得提出的是,国家祀典与民间信仰尽管存在诸多差异,有时也存在冲突,但民间信仰对官方的依赖却很明显,或延请地方官员加盟,以奏请封号,或干脆自行附会,伪造名号。官府为加强对当地的统治,往往采取添设行政区划的办法,实际上也即增设科举及第名额的办法。因为依附官府能获得应科举、入官府的利益,有利于普及儒家思想并逐渐使海洋区域的人们也服膺这套价值理念。明统治者的实践证明:军事征服往往只能收效于一时,礼教的俗化才是推进东南海洋社会控制的长效路径。

清朝统治者几乎照搬了明初的做法,在推行礼仪的习俗化方面做了大量工作。像康熙颁布《圣谕十六条》,雍正进一步扩展为《圣谕广训》,动用乡约经常宣讲,乾隆皇帝巡行于各地,亦大量颁赐匾额促进教化。乾隆时期在文化的统一和规范上,发动全国知识分子的力量编定《四库全书》。这些都反映了清王朝文化政策上的礼教倾向性。因为清朝统治者较明朝统治者更加注重礼教的推进,从而在17世纪中叶以后成功地把中国社会变成了一个道德规范控制全社会的“礼教型社会”。

自宋以来俗文学的兴起,加速了礼教规范下延的速度。早期俗文学(评话、讲史、杂剧、南曲等)中对礼教之尊崇处处可见。它使主流文化规范得以东南海洋区域社会下层延伸。因此,俗文学实际上是使中国成为一个礼教国家的强大动力。它使中国基层村社、“小人”们的天地,能用“小人”的口语来陈述儒家礼仪教义,俗文学以自己的礼教表述获得了主流文化的认可,从而使民众改变过去“使由之”的生物感性行为而进入“使知之”的人类理性行为。东南海洋区域发达的民间文化活动由此大行其道。^①

习俗之形式分异

中国传统礼仪贯穿了一种协调人际关系的总原则,但在各地区、各家族、各家族支系却推行着形式各异的习

俗类型,在共性中体现个性。由此形成了风习的丰富多彩,也决定了亚文化界限的形成。

礼教的下移是通过许多不同的载体习礼成俗而实现的。这些载体包括家族、乡族、会社、会馆乃至各种其他合法与非法的社会组织及由这些组织所举办的一切活动。由于每个载体都追求自己的个性,因而导致习礼而成的风俗呈现出千差万别的状态。

关于家族、乡族的道德教化因有较多的研究,暂且不说。^⑩就看乡约建设方面,明末清初曾有大规模的讲乡约活动。乡约所依赖的是乡里社会的精神领袖,他们可以时常以儒家礼仪规劝民众,实现对基层社会的道德建设和秩序建设。王阳明在明末赣南乡约的建设实践中,总结出系统的成功经验。如设立约正、约副,定期开会,纠恶扬善;如倡导相互帮助,对民事纠纷实施调解;如维护社区治安,进行社会监督,移风易俗;通过“共兴恭俭之风,以成淳厚之俗”。乡约还着重于培养百姓“父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妇随,长惠幼顺”的品德,“小心以奉官法,勤谨以办国课,恭俭以守家业,谦和以处乡里。”吕坤认为:“劝善惩恶,莫如乡约”,“乡约一行,恶人没处存身,善人得以自保。”^⑪从徽州文堂陈氏乡约看,讲约的仪式“不仅排列坐立有序,鞠躬叩拜依礼,处处体现出封建的森严等级,而且敲锣集合,击鼓肃静,童生歌诗,钟磬琴鼓齐鸣,制造出一种超自然的富有宗教意味的神圣庄严气氛,使与会者容易产生对天子的崇拜和敬畏,在这种气氛下宣讲天子为子民规定的十六条行为规范”,能起到劝善诱正人心的作用,因而立即得到知县廖希元的赞赏,批文说:“果能行之,岂惟齐一家,而通县亦可为法矣。”并当场印铃、禁示,赋予其法律效力。^⑫清朝依然在保甲之外重视乡约的道德教化功能的发挥,约正、约副必须是德行优良者,但是,乡约经常也出现衰落、败坏的现象,乡约的功能经常因政治腐败而无法维持。

广东潮州的《汀龙会馆志》中记载:“或曰会馆非古制也,而王律不之禁者何也?予曰:‘圣人制天下,使民兴于善而已。会馆之设,有四善焉。以联乡谊明有亲也,以崇神祀明有敬也,往来有主以明礼也,期会有时以明信也,使天下人相亲相敬而持之礼信,天下可大治,如之何其禁耶?’^⑬有的会馆则追求“脱近市之习,敦本里之淳”^⑭,“于贸易往来之地,敦里党洽比之情;当丰亨豫顺之时,务撙节爱养之道,公平处事,则大小咸宜;忠信相孚,则物我各得,一切仰体圣天子优恤商民之至意,垂诸永久”^⑮。商人会馆通过加强对会员的约束,力求构建以仁、义、礼、智、信、诚等儒家伦理为内核,讲究宽容大度、至诚待人、信用第一、义在利先的经商原则。

在商人活动区域,神灵设置也有效地延长了传统政

治统治。济宁在苏州的商人奉金龙四大王为保护神,说他“精忠大义,凜如烈日秋霜,凡有血气者,莫不尊亲可也,岂止区区利涉之功,有裨于淮扬泗间,而往来行客,怀其德,感其惠也哉!独济宁诸商贾,尤敬且信。及于贸迁之地,如盛湖一隅,亦巍然其庙貌”^⑯。商人既通过王神保护自己,又以王的忠义规范济宁商人的行为。商人们还多把商业利润用于在寺庵道观镌刻善书,劝世劝善,告诫商人们远离非道非德之事。唐力行先生认为:佛教的出世、轮回、因果报应,道教的遁世绝俗、幽隐山林,及求生富贵,“一人得道,泽及家人”的教义,与苏州人长期以来在政治、经济重压之下求生存、求发展的境遇,相互渗透并浸淫累积为苏州人强烈的功名心态和市隐心态。苏州人在经济、政治重压下,并不采取极端的行动,而是善于在夹缝中找到施展自己才能的天地。^⑰

嘉庆二十一年(1816)《江南苏州府吴县城隍神庙记》指出:“圣朝怀柔百神”,让百姓同时“承帝泽而沐神庥”。宗教有帮助政府维持秩序的功能。宣德四年《重修三清殿记》强调道教能“消融其暴悍之念,兴起其良善之心”,从而“上以助延朝洪禧于亿万斯年,下以福我居民疵疠不作,永保安”,“归善道”。^⑱乾隆六年(1741)《斋田记》则说:“佛门焚修之徒,谨守法律,香灯鱼梵,早晚顶礼诸天,祝圣寿之无疆,祈国祚之绵远。”^⑲即使是基督教,也同样对稳定地方秩序有帮助。当时苏州抗租现象严重,基督教对“藉教抗租”的佃户“照例送请比追”^⑳。乡民们对地方贤官往往设祠称颂,万历四十五年(1617)《崇恩祠记》是为纪念内阁首辅、乡贤申时行而镌的碑文。文中赞道:“郡中士民谓先生德化三吴,泽被八延,文章礼乐,照映来。古称三立,可谓兼之。崇德报功,非专祠不可。”^㉑祠宇本身即成为老百姓崇道德尊乡贤的记录。

因此,会馆神灵成为政府官员的传统隐喻象征,这些神灵虽然可能来自佛教、道教乃至民间宗教,或是历史人物、传说人物乃至话本小说人物,但基本都经过士大夫儒家化或经官府加封被纳入政府权威体系之中。无论是关帝,还是妈祖,也不论是孙思邈还是唐明皇,都可以纳入道德楷模或科层制度之中,包含了强烈的秩序追求。

文化经常以内涵相同而个性各异的形式表现出来。文化不仅表现为大区域的分异,而且同一区域内的分异亦常常很明显地表现出来。正像穿衣服一样,在同一集体内人们天性就喜欢各不相同,从而增加了生活的色彩。因此,我们寻求文化的差异甚至可以追究到每一个文化个体上,另一方面我们又不难寻出文化的共性。有时即使是相距遥远,被认为是各不相同的文化往往存在着共同的文化因子。前者导致了田野调查和文化人类学的兴盛,后者则催生出力图揭示文化发展类型和规律的历史

学。这些学科其实也与文化研究一样,具有互补性,而无法排他。

习俗有时表现为地域差异,如地方神灵谱系,福建妈祖(安溪清水祖师、漳州开漳圣王、厦门保生大帝、汀州定光古佛)、浙江吴越王钱鏐、山西关帝、安徽朱熹等等,其实他们身上都包含了中国传统文化中的文化精神,同时又体现了各地、各家族、各阶层文化建设的成就。单在福建就区分出同安的保生大帝庙、古田的临水夫人庙及安溪的清水祖师庙等。学者林拓指出:地方祠庙除了少数是官方行政指令而建外,大多数是民间人士所建,或是地方官迫于民众压力而建,并经常要受到政府的弹压,就连屡屡受封的妈祖,其庙宇也曾被当作淫祀拆毁。^{②4}明中叶以后,正统宗教在信仰形态中日益丧失其主导地位,民间信仰几乎占据了民间宗教活动的舞台。中央政府对民间祀神也采取了较为宽容的政策。^{②5}地方戏剧亦丰富多彩,如沪剧、越剧、芗剧、高甲戏等。虽然它们各具特色,但劝善是一致的观念追求。地方经济发展模式各不相同,或以山为田,或以海为田,或围湖造田。尽管各自经济开发方式不同,但习礼迁善的内在精神却也是一致的。有时文化差异还表现在同一区域不同家族之间甚或同一家族之内,如有的家族在七月初一过中元节,有的家族却故意改为七月初二过。

礼俗有时表现为士庶差异,中国社会是一个等级性十分明确的社会,士和庶之间奉行着各自不同的文化理念,践行的风俗也不一样。张宏明先生研究《村庙祭典与家族竞争——漳浦赤岭雨霖顶三界公庙的个案研究》表明:官方和民间呈现出二元类分模式,但“形异实同”。虽然它们各有自己的基本原则,官方的里社强调同一里内的平等与合作,而民间规则却是实力的显现和各种“资本”的争夺。官方的规则成为制约和影响民间社会的重要因素,但民间社会仍以主体姿态出现,消解或加强官方的影响力。“在明代,里社制度作为国家基层行政体制推行全国,随后虽然解体了,但在广大乡村却已形成一个理念:同里的人拜同一个社神。里社成为一个政治、经济、宗教都整合在一起的系统。这时的里社可以称为一个祭祀圈,因为里甲户与里社之间是义务性的关系。随着里社的解体,里社成为所在村落的村庙,同里其他各村则以分香等形式自立村庙,里社的理念转移到村庙上,形成各自的祭祀圈。但原里社转变的村庙因其为国家推崇且年久灵验等原因,成为新立村庙的祖庙,各个村庙基于原先里社祭祀的‘习惯’而参与祖庙的活动,由于里甲的解体已成为事实,赋役的基本单位实际上由里甲户转到家族,内外村的区分得到强调,各村庙对别村祖庙活动的参与只能以自愿性的方式表现,信仰圈由此出现。这只是里

社向祭祀圈、信仰圈转换的一般过程的描述,现实中受地缘、家族及其他事件等具体因素的影响,叠加进新的规则,所以二者之间并不完全对应。^{②6}张宏明的研究还表明:一里社的神灵祀典到底由谁主持?其后曾否发生主持人的转换?转换是怎样实现的?所有这些都看到里社内部关系的变化。如雨霖顶王姓和蓝姓做神收就经过了由王姓到蓝姓的转变。

会馆神灵的兼祀既包含了文化的相互交流,也表明了人们追求全面或多方面发展的进取性。综观众多神灵,或来源于不同阶层,或来源于不同性别,或执行着一种护佑功能,责有所专,或者神通广大,无所不能,却也有共同点:他们或有功于国家,或有功于人民,哪怕是杜撰,哪怕是附会,都基本上是传统文化中完型人物的体现,因而能发挥规范人心的作用。设置者们认定:“人无论贤愚,未有对明神敢斯厥志者,爰鸠资为祠以宅神,别构楹为之宴所,岁时赛祀,集同人其中,秩秩然。老者拱,少者恆,以飨以饮,肃肃然,雍雍然。自是善恶相规劝,患难疾病相扶持。”^{②7}对处于流动中的客籍人来说,会馆神灵实在是一种有效的整合纽带。在明清社会变迁中,它在很大程度上保存了优良的文化品德。如佛山参药会馆力图“祀祖师列圣以辑众心,昭忠信也”^{②8}。“以神道设教”是过去封建政府弥补统治不足的经常手段,到明清时期亦被引入会馆中,利用神灵“以范围尘世人心,使之震慑而罔敢越,故人心顺应,即以克享夫天心”,让人们“体此意而检其身,而慑其心,无敢慢,无敢渎,无作坏,无作恶”^{②9}。

中国社会又是一个大一统的社会,而且交通相对便利,经济文化交流频繁。因此地方文化的交流互摄容易实现,这其中不仅有异籍就任的官制,而且有众多的长途跋涉的商人充当着文化交流的使者。习俗的差异在商人群体中显示出来,也经过商人间的联络而达致融合。

礼仪习俗化之后的国家与社会关系

礼仪习俗化后,因为民间社会多遵守道德规则,社会秩序往往能较好地维持。汉学人类学者武雅士、马丁及王斯福都注意到中国民间神的崇拜与汉人社会经验中对“官”的认识有关。他们同时指出,民间的神即是村外进村的官的化身。神灵的巡境往往是该区域民众对该神灵的认同。公共庙宇和仪式标志着地方的社区认同。

马丁在她1981年出版的《中国人的仪式与政治》^{③0}一书中就曾经提出过一个论点,认为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诤诉和请求的百姓或臣民。实际上,中国人仪式中所用的摆设、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。^{③①}我们觉得这些想像的权威往往也不是出于民众自己的创造,倒较有可能是具有一定知识背景的儒士们所为,他们往往代表国家的立场,实现自己为社会稳定作贡献的愿望。在这里我们也不难看出官方文化的巨大渗透能力。萧凤霞在《华南的代理人和受害者》^{③②}一书中指出,中国社区与国家关系的变化,经历过传统时代县以下社区的相对独立性向一个世纪以来的行政“细胞化”的转变。马德生认为,中国社会存在两种政治人格,一种是“道德型”的,另一种是“暴君型”的。他所研究的广东“陈村”体现出两者的并存,但“道德型”权威更符合中国的传统。^{③③}人类学家费孝通区分二者为“横暴的权力”和“同意的权力”^{③④}。地方社会的权威往往被希望成为与古代“圣人”一样具有先人后己、道德优先、构合天人之分、精于为人之道、化人文平天下的特质。化民成俗实际上就是以地方权威的仪型作用把道德礼仪传播到整个社会的过程。“公正”、“好义”、“厚道”等是民间理想的权威类型。人们寄希望于权威把恩泽降临人间,希望他们以上行带动下效,形成全社会的道德礼仪习俗化。中国民众对权威的期待就是他首先必须是符合道德的,如果他的行为不符合道德,人们就希望罢黜他,重新选择一个道行好的权威顶替。

方克立先生说:中华文化中存在三大传统,即儒家传统、佛教传统和道教传统。儒家关切社会的治理,道家关怀生命自然状态的保持,佛家关心人生痛苦的解除,故历史上有儒家治世,道家治身,佛家治心之说;儒家入世,道家隐世,佛家出世之评。虽各有侧重,然仍能融会贯通,相济相补,构成彼此共存共荣的文化格局。三家提供了人生不同生存状态的生存战略,让人不会脱离社会秩序的轨道。三教的共同点还在于都重视心性修养,“儒也,释也,老也,皆名焉而也,非实也。实也者,心也。心也者,所以能儒能佛能老者也……知此乃可与言三家一道也。”三家一道归结为三家同心,心性修养是三家成就理想人格的根本。^{③⑤}值得一提的是人的实际生存状态往往是顺中有逆,逆中有顺,因而三教合一的现象就有了存在的必然性,一个人在人生的某一具体时段亦往往同时受三种甚至多种宗教信仰的影响。

儒佛道是这样,民间广泛流行的庙宇设置也具有同样的意义。尽管各庙宇有自己的面貌,但实质都相近,尽管各自都有自己的利益,但都想达到一致的社会效果。在民间信仰中,多神并存现象更为普遍,兼祀代表了人生经历的复杂多维特征。包括刘晓春研究的“白石仙”在内的神灵“就其本质来说,是一种非儒、非道、非佛的宗教信仰,却又与三教有着密不可分的关系”^{③⑥}。官方意识形态

成为统合各种民间宗教信仰的如来佛的掌心。

明代习礼成俗的政策产生了显著的效果,以致明后期政治上无所作为,社会依然能沿着固有的轨迹延续前进。明中后期冲破礼教的现象亦层出不穷,但这主要表现在士大夫阶层的逾礼脱俗,社会上虽然也存在这类现象,但多不被大众所接受。礼教风俗化以后,社会行为便多有章可循。《儒林外史》就给了我们形象的认识。明代推行礼教的普及,不仅通过行政区划的设置,学校的广泛设置、科举的推行,而且其所着意的是全社会的民众,因而礼教的建设确实达到了深入人心的效果。

显然民间社会与官方社会经常出现不相协调的方面。此时或者是民间否定官方的政策设置,或者是官方把民间定义为邪恶。民间社会往往也因为家族间地位的升降引起矛盾和斗争。随着礼教的下移和习俗化,传统知识阶层始终站在文化传承和文化引导的前沿,文化发展过程中经常可能出现逆文化现象乃至反文化现象。文化的冲突和斗争有时也很激烈,各种邪恶势力亦可能引起社会的动荡和混乱。

刘晓春的《仪式与象征的秩序》一书表明了这样的观点:在当代中国社会,依然存在着两种观点的误导:一种是传统与现代的对立,一种是西方与东方的对立。实际上,民间的历史创造参与了现代性的本土化过程。把这种观点运用到国家与民间社会的关系方面,似乎亦能够成立。国家与民间社会也不总是表现为对立,而且国家政治权威也不因为是否处于“边陲”而存在强弱的区别。譬如:“赣南的客家地区,明清以来,由于民间战乱频仍,国家权力对地方社会的监控通过王阳明实施的一系列乡村制度反而有所加强,只不过国家权力的实施是通过与民间权力相结合的民间自治方式得以实现,国家权力通过保甲制度实行对民间社会的人身监护,通过‘乡约’的实行使民间的思想意识行为正统化,族谱中的族规可以说是儒家伦理道德的民间翻版,所以从这一角度出发,我们就不难理解民间对神明体系的创造,其结构与帝国的官僚体系何其相似。……其实,国家权力在民间社会的实现无法脱离家族的成员,它必须在家族成员中寻找地方代理人从而实现国家的意志,然而作为家族的一员,地方代理人扮演着双重角色,他既要使国家的权力意志在民间得到正常的贯彻,又要从家族和村落的角度考虑为地方谋求利益,而且民间对地方代理人具有认同和排斥的权力,如果民间认为地方代理人不足以代表家族和村落的利益,那么国家的权力意志则很难在村落得到实现,往往在这种情况下,国家权力不得不迁就于民间的权力。”^{③⑦}

但是在整体社会结构中,官方与民间社会时常还是

会出现合作与对抗的不同状态。就是在家族成员间也总是会遇到矛盾,家族的繁衍壮大也决定了他们不能永久地生活在同一个环境中,家族的迁徙同样会导致家族血缘与地缘的分离。家族的一些传统礼仪也无法完整地保存和见诸施行。在社会风俗实践中,谁代表礼仪道德一方,往往在国家与地方社会出现分歧的时候被追问,此时国家和社会或者都坚信自己站在道义一方,于是在国家力量在地方赫赫显示的时候,地方往往越是能成功地规避国家的力量,容易顺利地开展经营活动;反之当国家利益与地方利益相一致的时候,民间社会则能更多地成功地利用国家和道义的力量,取得自我的发展。

正因为如此,各类民间社会组织都竭力谋求自身存在的合法性,都竭力高扬道义的大旗。即使是水泊梁山的好汉们也高举“聚义”、“忠义”的大旗。政治和正统此时变成了一个重要的资源,官方和民间都对正统和正义怀有拥在囊中的追求。水浒的“英雄们”可以坚信他们所建立的是一种理想的政治运行模式,理应取代四大奸臣当道的现实政权,但现实政权其实也多是经过反复论证而延续下来的。

王铭铭的研究较多地揭示了官方与民间表达的不一致。他认为:在帝国的设计中,约所是公开处理地方政治与社会事务的场所;而在民间庆典文化中,它们却是举行民间节庆的地方。王铭铭说:帝国铺境制在民间地域仪式中被用作一种文化的历史证实方式。但是,经过这样一种“证实”之后,铺境制的意义也随之改变了。它不再意味着帝国行政躯体的细胞,而成了人民的避风港。民间社会对于铺境区划的运用不过是民间的社区划分方式和社区界定方式,在此过程中,一个象征性权威被创造出来以标示地方凝聚感,充当民间共同体情感的符号。在地方官员的设想中,空间网络不过是用做社会垂直一体化的工具,但到了草根社会,却转变成了一种用来构建社区仇讎和竞赛的体系。^③在一般的印象中,里社好像是一种“基层政权单位”,指的是行政地理学意义上的村社和乡镇组织,一种近似于欧洲现代社会管理方式的“监视”。实际上,里社的内容远比我们想像的复杂。明初的里社,大抵都设有专门的办公兼祭祀的机构,这个机构的建筑很小,但“五脏俱全”,包含有祭祀神明和厉鬼的祭祀空间,同时每个基层单位还要设立黄册,村庄的人都要登记在案,犯了法和逾越规矩的人,要在“申明亭”被公示,而朝廷在里社中也设立“旌善亭”来表扬那些道德楷模。社区碰到流行疾病,自然灾害等问题,就有组织地进行驱邪仪式。朝廷还倡办社学,推进礼教的下传,但实际上社学多转为民间管理,这也是民间归附于官方意识形态的重要表现。王铭铭认为:有的庙宇的最初名称不是“庙”,而

是“约所”。这说明,铺境之地曾经存在“约所”,而“约所”可能曾将寺庙和特定的铺与境的公共事务机构合为一体。铺和都本来都属于军事设置,由军事机构演化为行政机构。铺甲负责的事务包括(1)当地地域性境庙中组织会议和祀典;(2)户籍登记;(3)监督当地人民的活动并搜集有关活动消息;(4)维持当地的公共秩序。铺的内部政治空间设置由一个称为“坛”的地域性祭坛或主庙、按数字次序排列的家户以及一群拥有相对较高社会地位的管理者构成。^④王铭铭注意到对于人类学所说的“民间宗教”的信仰与仪式活动,一直受到支配话语的攻击。其实,帝国的设计和民间的节庆存在着相互接近的趋向。刘晓春等人的研究已充分证明了这一点。^⑤有时似有官民的矛盾存在,但并不都是国家与社会的矛盾,有的属于派别斗争,有的则属于区域利益平衡之争,也存在官不代表国家,民为维护国家利益而斗争的现象。

郑振满先生在研究福建里社制度时也说:“尽管这些里社组织各有不同的形态、结构与功能,但无疑都与官方法定的里社制度密切相关,反映了民间对国家政治体制与意识形态的认同。因此,通过考察明清时期里社组织的演变趋势,我们既可以揭示基层社会结构的深刻变化,也不难发现国家政治体制与意识形态对民间社会文化的深刻影响。”^⑥各种民间祀典虽然呈现出复杂的状态,但基本都没有偏离官方礼仪道德的轨迹。

因此,明清道德礼仪习俗化作为官方有意识的政策措施,发挥了切实的稳定社会秩序的作用,尽管官民间时常出现一些不协调,但并没有危及传统道德观念以及由此建立的秩序。民间社会在建立道德秩序方面积极呼应了官方的要求,同时也为自己谋得了必要的利益,民间社会对官方政治所体现出来的投靠和依附经常是建立在“道”和“德”的基础之上的。^⑦

[明]黄仲昭:《八闽通志》卷之三,福建人民出版社1996年版,第40页。

《潮声——厦门大学人文讲演录》,黄山书社2003年版,第155~184页。

刘晓春:《仪式与象征的秩序》,商务印书馆2003年版,第207页。

《明史·礼志》卷四七、卷四九、卷五。

《续文献通考》卷四九《礼志三》。

《明史》卷二 三《欧阳铎传》。

《明世宗实录》卷三八七,嘉靖九年二月辛未条。

[明]叶春及:《惠安政书》卷一六《里社篇》。

乾隆间修、同治重修《仙游县志》卷一二《建置志》。

⑦近年来这类个案研究非常丰富,主要有郑振满、王铭铭等先生的研究成果可资参考。

- ⑫如居蜜说：家族“将道德说教和人的悟性结合起来，把社会伦理同宗教信仰结为一体，在叙述伦理的真谛、风习和法规时，族规将这三者寓于其中，使之成为浑然一体的约束工具”。见《明清时期徽州的宗法制度与土地占有制——兼评叶显恩明清徽州农村社会与佃仆制》，载刘森辑译《徽州社会经济史研究译文集》，黄山书社 1988 年版，第 479 页。
- ⑬徐栋：《保甲书》卷二《成规下》，同治戊辰江苏书局刻本。
- ⑭陈柯云：《略论明清徽州的乡约》，《中国史研究》1990 年第 4 期。
- ⑮同治《汀龙会馆志》一册抄本。
- ⑯⑰《明清苏州工商业碑刻集》，江苏人民出版社 1981 年版，第 330、340 页。
- ⑱⑲⑳㉑㉒㉓唐力行、王国平：《明清以来苏州社会史碑刻集》，苏州大学出版社 1998 年 8 月版，第 530、19、408、427、458、487 页。
- ㉔⑳林拓：《文化的地理过程分析——福建文化的地域性考察》，上海书店 2004 年版，第 283、278 页。
- ㉖郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年版，第 332 页。
- ㉗《重修正乙祠整饬义园记》，收入《明清以来北京工商会馆碑刻选编》，文物出版社 1981 年版，第 14 页。
- ㉘《参药行碑记》，收入《明清佛山碑刻文献经济资料》，广东人民出版社 1985 年版，第 57 页。
- ㉙《重修天后列圣碑》，收入《明清佛山碑刻文献经济资料》，广东人民出版社 1985 年版，第 128 页。
- ㉚Martin Emily Ahern, *Chinese, Ritual and Politics*, Cambridge University Press, 1981.
- ㉛王铭铭：《村落中的文化与权力——闽台三村五论》，三联书店 1997 年版，第 272 页。
- ㉜Siu. Helen, *Agent and Victims in South China*, Yale University Press, 1989.
- ㉝Richard Madsen, *Morality and Power in A Chinese Village*, California University Press, 1984.
- ㉞费孝通：《乡土中国》，北京三联书店 1985 年版，第 67~70 页。
- ㉟方克立：《中华文化的三大传统》，《光明日报》2004 年 1 月 13 日。
- ㊱郑志明：《台湾神庙的信仰文化初论——神庙发展的危机与转机》，载《寺庙与民间文化研讨会论文集》。
- ㊲刘晓春：《仪式与象征的秩序》，商务印书馆 2003 年版，第 233 页。
- ㊳㊴王铭铭：《走在乡土上》，中国人民大学出版社 2003 年版，第 123、102 页。
- ㊵高寿仙的研究也表明：宗族规约对族人的处罚不能被视为“私设公堂”的违法行为，因为这些族规大多得到地方政府的认可，其中反映了家族和国家道德观念的相互认同。见高寿仙《徽州文化》，辽宁教育出版社 1993 年版，第 46 页。
- ㊶郑振满、陈春声：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年版，第 351 页。
- ㊷王日根：《明清民间社会的秩序》，岳麓书社 2003 年版，第 523 页。

作者简介：王日根，1964 年生，历史学博士，厦门大学历史研究所副所长、教授、博士生导师。
〔责任编辑：潘 清〕