

地方政治与传统的再创造

——福建溪村祠堂议事活动的考察

王铭铭



1.溪村侧影。

随着大陆地区田野工作地点的闭关,汉人社区的人类学研究进入了以香港和台湾为中心的阶段,这个阶段直到70年代末期才告终。这个时期,社会人类学者对弗里德曼的理论进行验证,同时,另一代的研究者集中探讨了民间宗教中的神、鬼、祖先的社会意涵(Wolfoed, 1974)。80年代以后,随着大陆地区的

开放,出现了一个大陆和港台区域研究并重、中外学者共同参与的时代,在论题方面,多元性也表现得十分突出(见王铭铭 1997a:36—64)。

在不同的时期,人类学者展开其研究的方法、运用的理论都有所变化,而我们基本上可以引用一般人类学理论史的标准,将这一变化的历程概括为一个从德格鲁特的弗雷泽(James Frazer)式进化论、经葛学溥及弗里德曼不同的功能论,到目前相对复杂而开放的理论取向的演变过程。根据民族志田野工作和文献研究法的差异,可以区分不同时期研究风格的差异。然而,笔者在阅读文本中感到,二十世纪中国南方汉人社区人类学研究,具有一个前后连贯的关怀。孔迈隆(Myron Cohen)在近来发表的一篇论文中,称华南人类学研究为一种“为晚期中华帝国所着迷”的学术研究(Cohen 1995)。据他的解释,这种学术研究的基本关怀为“传统模式的延续与调整”(同上:12)。在指出这一点时,孔迈隆显然充分意

引言

对中国南部和东南部的区域民族志研究,已经经历了几个阶段的发展。最早的研究可以上溯到荷兰学者德格鲁特(J. J. M. de Groot)在闽南地区展开的有关民间宗教的长期而广泛的田野考察(de Groot 1907);而倘若我们以二十世纪为考虑焦点,则20年代葛学溥(Daniel Kulp)对广东凤凰村家族的社会研究,或可被视作这一区域社区田野工作的早期努力(Kulp 1925)。不过,对于广东和福建两省的人类学关注,应该说集中兴起于弗里德曼(Maurice Freedman)的宗族理论(Freedman 1958; 1966),他的研究虽不能基于民族志田野工作,但对后来从事这一方面研究的学者却有深刻的启发和影响。50年代初期以后,



识到 70 年代末期以来的人类学研究向社会动态变迁探讨的转向,他同时也强调指出,继续关注传统模式,将有助于人类学去比较和检验早期学者提出的理论。我十分同意,在一个新的时期强调保留旧有的学术关怀,确实能使我们获得理论检验的机遇;但对所谓“传统模式”的关注,显然必须超越理论检验的旨趣。其中,有一个尤其值得关注的现象,即 70 年代末期以来地方传统文化形式的复兴。对于怀有理论检验旨趣的学者而言,地方传统文化形式的复兴,以继续作为检验以往有关汉人传统模式的资料而被当成急需拯救的文化碎片来研究。但对我而言,问题却不是简单的文化碎片对于检验有关传统模式的理论方面的意义;我们面对的,毋宁是社会动态变化过程中旧有文化形式复兴的事实提出的问题本身:为什么现代化过程中民间传统没有随着社会变迁的拓深而消失,反而在此过程中得到复兴?民间传统复兴的现象,又如何能够与孔迈隆所谓的“为晚期中华帝国所着迷”的华南人类学研究沟通起来?

在解答这些问题之前,研究者似乎有必要注意到人类学传统上不十分专长的国家—政府力量问题(Wang 1993)。显然,民间传统的复兴与 70 年代末期以来政府政策的变化有关。一方面,正如政府意识形态工作者时常感到的,民间传统的信仰重新受群众重视,是因为政府在意识形态和群众文化工作方面出现了“松懈倾向”,因而给一些原来已经被消灭的“落后文化形式”提供了“死灰复燃”的机会(如周英 1988)。另外,不无矛盾地,近年来政府采取的文化政策,似乎对改革以前被否定的旧事物“采取”利用的态度,这也为民间传统的复兴提供了机遇。在这一点上,广东和福建确实提供了若干证据。在这里,我们尤其应当注意到,对所谓“传统复兴”有着直接促进作用的三种因素,其一为改革以来的政府文化政策部门为了恢复为此前的权威所摧毁的“中华文明”而推动的利用民间传统的运动,其二为各地政府的旅游部门为了经济利益,而利用传统的文化遗存来吸引游客的运动,其三为广东、福建等省侨乡为了吸引华侨投资而采取的鼓励“寻根问祖”的策略。80 年代以来,甚至在政府部门中流行“文化搭台,经济唱戏”的口号,这生动地解释了传统复兴的官方意义。然而,我们更有必要看到两个重要的现象:其一,政府在提倡地方传统文化形式的过程中,向来排斥一些被认为与其政策意图和意识形态不同

的形式(如被叫做“封建迷信”的东西),因而并非所有的旧有文化形式都被吸收;其二,民间自主、自发地举办的活动、恢复的传统,常常因与政府设计不同而仍然遭到否定。这两个重要的现象说明,单纯用政府意识形态工作和文化政策的变化来解释传统的复兴,是不充分的。

事实上,构成目前所谓的“传统复兴”的因素十分多元。广而言之,近年部分知识分子对于儒学、佛学和道教等本土宗教的关注,也是“传统复兴”的动力之一。但是,20 年来的国家政权为了在改革以后的中国社会中以较具历史内涵的象征来取代政治性的强制性认同,为了重新塑造华民族的认同意识,主动地运用了许多传统文化的因素,这从更为实质的意义上自上而下地提供了地方型文化自我发挥的空间。在具体的地方型文化自我发挥的空间中,不同的社会—政治力量起着非常不同的作用。国家的地方代理机构是政府政策的实施者,这些机构基本上依顺着国家提供的文化建设蓝图来展开它们的工作。与此同时,在实施政策的过程中,地方政府机构(尤其如文化局、旅游局、侨务委员会、地方文史研究团体等),却可能出于建构地方文化认同的旨趣,而采取与国家级机构不同的策略。在政府机构以外,属于“统战对象”的海外华人力量,因被政府当成重要的政治经济资源,故能游刃有余地提出诸多与核心意识形态不同的观点,促使诸多国家文化建设蓝图之外的文化得到复兴。他们尤其能在捐助办学,促成现代文化发展的同时,因受自身的家乡怀旧意识或因受地方亲友之委托,而帮助促成地方非官方庙宇和祠堂的重建以及各种民间宗教仪式的重新出台。然而,务必注意到,倘若仔细考察这些政治文化的“宏大场景”掩盖下展开的“微小细节”,那么,我们也能看到,这些浮在面上的官方化文化政策计划和地方性的变异,经常被一般的民众看成是与他们的生活关系不大的演示。20 年来,不断呈现在我们面前的,更重要的毋宁应该说是被学界概括为“民间宗教”的东西——如民间占卜术、神—祖先—鬼的信仰与祭祀、地缘性神庙团体及朝圣仪式——的复兴。同样地,上述诸原因确实也在民间宗教的复兴中扮演重要的角色;不过,就我个人的观察论之,推动这一复兴的、更重要的因素,却是地方自发性团体的活动。

那么,这些地方自发性团体是怎样发展起来的?它们为什么要卷入民间宗教的复兴运动中去?它们在其中发挥何种作用?1990—91 年,我



2. 家族议事活动。

曾在福建泉州市区仪式与社会空间的研究中看到,即使在政府的力量相对强大的城市当中,也存在着试图借政府的特殊地方文化政策来发展民间地缘社区与仪式组织的民间努力。泉州的地缘社区与民间公共仪式组织,主要表现在当地称之为“铺境”的民间宗教组织体系上。这种组织的名称发源于元朝的铺驿军事—信息控制体系,其地缘的制度受明初的里社制度之启发。但自明末,铺境制度已经成为一种民间性的王爷崇拜体系,变成民间地缘裂变型(segmentary)组织,与普度轮祭、地缘崇拜、械斗等活动紧密结合。为了消除这种“一盘散沙”的民间裂变组织,50年代以来,政府对于“铺境”的活动一直采取压制措施。但80年代以后,民间“铺境”祭祀团体即逐步借用各种官方的名义重建庙宇、恢复仪式制度。在泉州“铺境”的案例中,被借用的政策口号是重要的,但更重要的是民间邻里组织恢复地缘社区的认同与自身信仰体系的努力本身。我曾指出,泉州的这一事例说明,民间文化与政府推动的中国化的现代性之间存在着一定的差异与矛盾,也说明现代性观念在自身推动过程中的危机(Wang 1993)。

在本文中,我将注意力从城市转向村落,探讨本人与1992年至1995年间从事10个月田野考察的福建安溪一个村落民间宗教复兴的案例。^①这个村落本为一个陈姓的家族村落,它于1936年民国政府乡镇保制度改革过程中被与邻近的另一个村落合并,但目前的仪式和社会组织均保留清代的范围。在其他论述中(王铭铭1997b),依据社会人类学匿名的规则,我将它称

为“溪村”,并对它的历史演变及在明清、民国、50年代以来的处境做了较为详细的分析。在欧洲汉学会第12届年会的主题讲演中,我也集中考察了这个村落的村庙的历史(Wang 1998)与重建的过程。在本文中,我将集中分析1991年以后,该村重建家族祠堂的议事过程,从而分析当地的地方民间力量在传统复兴中扮演的角色以及草根政治的基本形态。该村祠堂重建议事开始于1991年底,议

事延续至1992年底。我于1992年7月抵达溪村,参与了几次家族大会,从家族大会组织者那里获得各次会议的记录本。我将通过综合这一笔记文本与我个人的观察,来揭示民间传统复兴过程中当地权力关系和议事话语的基本特征。我将指出,草根政治(grass-roots politics)及其话语(discourse)是村落民间传统复兴的核心动力与内容,这种政治和话语虽同历史上的情形一样参考了“官方解释”(official account),但在实质上构成了一种自主的运动。在最后,我将回到有关汉人家族与“裂变型国家”的理论问题上来解释这种运动,但在此之前,我的分析焦点首先是经验观察中的溪村祠堂、地方权力与议事活动的具体情形。

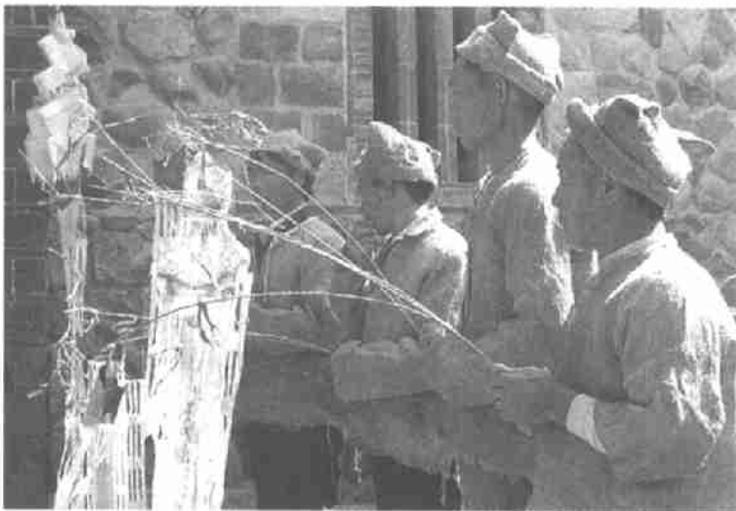
溪村:祠堂内外的人物

溪村的祠堂位于该村的东北部,背靠一个小丘陵,面向村落及在它的北边流过的蓝溪。它的前面临近溪流的地方有一棵大榕树,据说是陈氏家族的“风水树”,因为它为祠堂抵挡了几次洪水。祠堂是全家族(其实也是全村落)成员共同的财产。溪村的家族最先只是由一个明朝洪武十年的“军户”奠定的,当时依附邻村的同姓家族。五世祖的时候(约明代中后期),人们不仅获得了自己的土地,还创建了自己的祠堂和村庙。陈氏族谱言:

五世祖……公生平创业垂统,祖宇经张,门庭崛起;鑫斯有庆,鳞趾呈祥,田园阡陌,仓满盈待。西席而甚度,接良朋犹惟殷。苦志攻书,冠军



拔茅，都不得志，终于儒士命也（陈氏 1992：9）。



3、私家的超度仪式。

村庙祀奉的是闽南一带的名神“法主公”，庙名为“龙镇宫”（Wang 1998）。祠堂祀奉的自然 是家族逝去的先人，而祠堂与村庙一道代表着陈氏家族村落的自我认同。在溪村，陈氏家族有五百多户，二千七百人，这些家户和人口分为十二“房”，这十二房（在高级社到公社化之 间，被纳入生产队的范

畴，1985年前后改为村民小组）又联合成四个上 一层次的“角落”（1970年前为三个角落，后随官 方村落区划的变动逐步变成四个角落）。“角落” 被政府列入“自然村”的类别，但在家族看来，又 是家族组织的一个层次。“房”各有自己的“公妈 厅”，是祭祀当房祖先的场所，又是“房”公共活 动的场所。祠堂的存在，是为了凝聚陈氏家族分 化了的家户、房和角落。

陈氏家族的人们说，他们原来的祠堂规模 虽不能说算大，但却也是一个地理位置优越、代 表家族“公共面子”的建筑。当我问到这里所说 的“原来”指什么时代，他们或者说指的是“古 代”，或者说是在“以前”。为了具体探询祠堂的 历史，我们当然可以依据族谱追溯到五世祖的 时代。然而，在重新编修族谱的时候，人们发现 这个五世祖属于家族的“房”的开基祖。那个 “房”的成员当然愿意把自己的开基祖列为全家 族的祠堂创始人。但最后，家族大会上经过争 论，认为应当说五世祖的名字不要得到太大渲 染，以免形成“以偏代全”的后果。祠堂虽说早在 五世祖的时候就已建成，但没有人能具体说清 它原来是什么样的。老人记得，他们小的时候， 祠堂很破落。记得 20 年代到 60 年代情况的老人 知道，历史上由于洪水灾害和多年失修，因此当 时的祠堂不大，甚至其中存放的族谱还被洪水 漂走过。现在生活在溪村的大多数人们见过 的大祠堂，其实是 1962 年才做了完整修缮的。

1962 年，五十年代“大跃进”造成的饥荒刚 刚过去，人们已经失去对于政府经济政策的信

心。家族的老人们抱怨自己的生活差到极点，他 们的晚辈养不起他们，他们希望全家族有一个公 用的地方，以便他们活动，以便他们在新年期间 得到年轻人的共同照料（陈氏 1962）。于是，他们 责问当时家族中出现的一位地方官员（我们在这 里匿称他为“老陈”）：当了官（他当了区长、公社 副书记等职），为什么不 为百姓着想？老陈确实想 当一个好官，他认为，为村里的老人做点好事，不 算坏官。于是，他决定发起这项事宜。作为干部， 他招集全家族会议，建议重建祠堂，“为人民服 务”。他从生产队的集体财产中支取了部分资 金，倡议民间捐助。老陈家里存着一份当时家族 会议的记录，总共只有 5 页。这份《会议录》记录 了祠堂筹备和修建过程中三次会议的议程情 况。在参与会议的名录中，老陈只是当成一般参 与者名字列在其他所有参与者的后面，这是为了 避免上级的追查。但人们记得，是老陈调动了当 地人工，以生产队为单位分工合作，有的挑石子， 有的挑石灰，有的做建筑小工，等等。从《会议 录》中，我们还明确看到，祠堂的修缮与“大跃进” 一样高速，从农历 8 月 15 日开工，9 月 27 日就 已建成了。时间的高速，当然不是为了发展，而 是为了“瞒天过海”，让人不知不觉就成了事，以 免节外生枝。农历 9 月 20 日，祠堂建成之前几 日，开了一次“角落老人会”，参议落成仪式的事 务。据《会议录》，虽然当时政治一意识形态压力 还大，但是祠堂落成典礼还是依照传统上“该做 的做了”。进主——即把祖先牌位迎进祠堂的仪 式——举行了，镇宅用的布袋戏也演了。农历 9

月27日,举行了所谓“房份代表大会”,各“房”(其实是生产队)的代表参加,议题是财务结算(陈氏1962:1—5)。

现在的人们还记得,那时的老陈很有勇气,因为政府早已有了“破除迷信”、“消灭家族势力”的口号,作为官员,老陈这样做确实有胆量(现在老陈65岁,那时只有27岁)。不过,好景不长。1964年,在祠堂建成二年后,“社会主义教育运动”在安溪展开了。当时,上级并没有注意到溪村重建了祠堂,家族内部也没有人站在“社会主义”的角度来反对祠堂。然而,1936年才被政府并入溪村的邻村李氏家族出来揭发。在1962年陈氏家族重建祠堂的时候,李氏家族就有人表示嫉妒。他们的家族不但没有祠堂,而且也没有出过像老陈那样的“大官”。在“社会主义教育运动”期间,为了抵制地方“家族势力”,政府采取了一个新的策略——选用弱小家族的成员来当地方干部。他们选中了只有百余户人家的李氏家族一位人物来取代老陈的职位。这位干部就职不久,为了响应号召,为了借此为自己的家族解恨,带领一批民兵来到陈氏家族的村落,烧毁了祠堂,接着向上级报告老陈作为一个“封建把头”恢复“封建迷信”和“家族势力”的行为。这无论是对于老陈,还是对于他的家族,都有很大的不利。老陈本来是在安溪解放初“消灭土匪”的过程中的有功之臣,他出生于一个贫穷之家,符合新政府人才培养的新方略,于是很快得到职位的提升。好不容易受重用,他就于1959

年因本家族与邻近另一个大家族械斗,站出来组织本家族的势力,而被党内处分过。再次组织家族势力来恢复“迷信活动场所”(祠堂),构成了被批判的借口。还好,那个时候,他与县党政领导人关系甚深,他的家族祠堂被毁,他自己却安然无恙。只不过到了“文化大革命”期间,1968年,他的上级支持者遭到批斗,他自己也随之锒铛入狱两年。

经历了60年代和70年代的“洗礼”,溪村陈氏家族到了80年代看到的是另一种景象。国家在农村经济政策方面的改变,使他们与全国各地的农民一样获得了历史上本来有过的“经济自由”。不止如此,为了承认大多数人的代表性,村落内部的家族关系得到了重新处理。代表行政村大多数的陈氏家族,此时又逐渐在地方管理部门中获得了支配地位。行政村(原来的大队)任命的村长和书记,必须代表村内大多数人。所以,此后几任领导全来自大家族陈氏的精英。这个时代,溪村的人还看到,即使是那些依然被政府定为“封建迷信”的东西,也照样在各地恢复起他们的生机。村庙、祠堂、丧仪、道士的仪式、游神,到处可以看到。1987年,老人们重新推任这时刚被“平反”不久的老陈,要他出来带头,重建村庙。当年,庙就建成了。老陈虽不再任官,但他70年代末期以后一直从事建筑工作。为了重建村庙,他挪用了建筑公司的建筑材料,使家族内不费多少资金,就很快修复了村庙。

到了1987年村庙重建之时,与60—70年代

相比,溪村的权力格局已经发生了很大的变化(党支部和村民委员会的绝大多数干部出自陈姓,只给李姓和妇女各留一个名额)。在地方党支部内部,书记及其他职位的任免,依旧属于党内的事务,采用的是党员选举制,实际上任命的色彩较浓。在中央,民政部和农业部于同年试办“村民自治”。所谓“村民自



4、祠堂庆成道士仪式。



治”就是允许农民自己选举当地的官员，以当地的资源和人力治理当地社会。在溪村，村长也是被选出来的，他是一个接近40岁的陈姓人，而非李姓人。同时，书记的职位也为另一个同龄、同姓人获取。虽然这两位权力人士在行政的认同上归属于政府，但是他们对于陈氏家族的认同也很重要，因为正是这个家族使得他们可以获得当地的政治代表性。于是，他们面对了来自两个方面的压力。在政治工作和经济建设方面，政府要求他们要称职。在家族内部的人们看来，他们却必须对得起本家族。问题是，要兼顾这两方面的要求，确实是一件难度极大的事情。上级不乏有嫌弃他们无力之处，而村民们同样也会因各种各样的原因指责他们的无能。很多人说，书记和村长都不是好官。书记过于霸道，而且待人不公正，任人唯亲（指他的近亲），有贪污嫌疑。村长为人老实忠厚，写一手好字，却缺乏魄力，碌碌无为。^②

当地居民之中对于正式选任的干部之不信任感，时常是以他们对已经失去正式权力的能人的信任感来表现的。到80年代，老陈与一般的或甚至所有的干部已经形成鲜明的反差。1968年因“黑干将”罪名而被逮捕入狱的他，在监狱期间与一位一同被逮捕入狱的道士结成了好友，他从这位道士那里学到了一些宗教知识和人生的哲学。超脱于尘世的权力争夺之外，在宗教的氛围内追求另一种力量的境界，成为支持他的人生主要格言。出狱以后，他又长期习惯于在苦难的生活中挣扎，从卖菜、做泥水匠，到参与建筑工程管理、开发村办企业，他在生活中摸索出一条新的道路。但是，这一生活道路的转变（从区长到民间人物），没有使他丧失对于社区公共事务的兴趣。他本人在言谈中喜欢显示他的超脱和“无所谓心态”，当众人推举他出面办事，他总是说要神灵同意。然而，这些举动没有改变人们对他的期望。在溪村，人们称他为“乌面的”，意思是说，他与村庙中黑脸的“法主公”有很多相似点。他的脸也很黑，做起事来有力量，像村神那样“灵验”，而且，他有一种人们期望中的魄力，也不会因私人利益而放弃“公家”的利益。做过“大官”的他，又比现任的年轻书记和村长老练得多。即使仅以“级别”来比较，他也是家族内部出过的最大官员之一。另外，在家族面临外来挑战时，他总能站出来“说话”。例如，一个来自香港的公司筹备工厂时，与县政府合作，想在溪村征地办厂。那时，就是老陈站

出来讨价还价，要香港老板聘用100名溪村工人，否则他要动员村民抵制。他的建议被采纳后，溪村许多家庭都从工厂受益。老陈一辈子做过不少事情，他也当过新政府的官员。但是，现在，他却应该说是在族人眼中具有最高威望的民间权威人物。我在这里用“民间权威人物”，是因为这种人物与被任命的官员形成较大差异，其形成可能与任命的“科层权威”有关，但却主要被人们认为自身具有一定天然赋予的魅力。但是，指出这一点还不够，至少在溪村，这种人物通常是被人们推戴出来“办理公事”——尤其是与民间公共祭祀空间建设有关的事务——的魄力型人物。他能代表一个社区、一个群体的“公共面子”。

到了90年代初期，正是为了这个“公共面子”，陈氏家族又想到了祠堂：别的村子的祠堂都建好了，为什么“我们”没有？一些贫穷一些的家庭，先辈去世时无法安排超度仪式，他们的祖灵一直无法进入正规的祖先系列，而超度需要资金。建设祠堂，显然可以操办一次“总体的超度”来促成各家户这一方面的事务。另外，即使已经超度的先辈，倘若没有一个安定的地方供奉，也会长期凄凉不堪，使陈氏家族遭外人取笑。诸如此类的考虑，据说促使不少家族成员来找老陈“提意见”，要他“为民作主”，说“反正干部管不了”，“要管也没办法”，“乌面的你若是管不了，陈氏家族就没有希望了”等等。在溪村村庙龙镇官中，有一条中梁，是只有老陈这个位置的人才能捐献的。这条中梁，位于庙宇屋顶正中，捐献它的人，被人们看成是村落的“中流砥柱”。处在这个位置上，老陈没有办法推托，他于是决定召开家族代表大会，让大家“民主讨论”重建祠堂的事务。

家族议事活动

陈氏家族祠堂建成后，曾于1994年农历12月举办大型“庆成仪式”，为了“公共面子”，祠堂筹建委员会印刷一本有关家族和祠堂的小册子，这本小册子名为“祖德流芳”，其前言有一段话说：

今逢改革开放，遇昌明盛世，见百废俱兴。由于寻根问祖成为海内外同胞所共同关注之事业，以为政府所提倡，因此族中耆宿纷纷倡议重建吾族祖祠。族中裔孙为报祖先恩，组建祖祠重

建筹备委员会。经族亲代表数次与会商讨,祖祠重建筹委会统一众议,完成实施方案,遂于公元1992壬申年9月14日丑时动土兴工,复兴祖祠。所幸吾族热心人士不辞辛劳,献款捐需,复修工程终于在日前完工。富丽堂皇的祖祠已屹立村东,象征吾族经济振兴、众志成城之风貌。(陈氏1994:2)

这里当然不能全文引用这篇前言,但却应当指出,它雷同于历史上祠堂、庙宇、桥梁、社学等等公共建筑修建碑记(参见郑振满、丁荷生1995)。说它雷同于这些东西,是因为与所有民间地方公共建筑的修建碑记一样,“前言”带有宣扬“政通人和”的面具,却主要是想说明地方认同和地方象征性建筑对于这一认同的重要意义;与所有地方公共建筑的修建碑记一样,这篇“前言”的文后,也列入了一个地方精英的名单——重建祖祠筹备委员会名录。其实,事实确实也如此——“政通人和”之说的利用,地方认同的表达,及地方精英在创建这个认同中的支配地位,从头到尾是重建祠堂家族议事活动的核心内容。这一事实诚然有时能与另外一个事实相抵触:在家族议事会议当中,常会因不同群体和不同利益而产生不同论说。不过,在我个人的观察中,以公共

利益为核心的地方精英话语,能够在议事会议中运用一种或多或少受到官方“民主集中制”影响的巧妙手段获得支配地位。当然,我们说它有支配性,并非意味着它服务于一种家族内的“阶级统治”,而毋宁意味着,地方政治人物,或者那些被我们称作“精英”的人物,在促成民意的一致性中扮演着十分重要的角色。因而,考察他们在会议组织和发言中的表演,会有助于我们认识地方认同及其政治性的构成。

溪村陈氏家族在重建祠堂之前做了很多准备工作。从我个人的访谈来看,这一准备过程在村庙建成一年后就已零星地开始了。据老陈本人的介绍,他因受家族老人们的委托,早已于80年代末期开始为族谱的重新撰写准备材料,而族谱的撰写应该说也是为了祠堂的最后重建。在此过程中,老陈自己做了很多笔记,也动员“文章较好”(老陈的原话)的村长来帮助抄写有关资料。不过,系统的家族活动笔记,是在开始讨论祠堂重建问题时才安排的。我从老陈那里得到家族共有的家族会议笔记共16篇,43页。这些笔记记录了自1991年11月(农历10月),到1994年12月之间举行的16次家族大会的情况。其中,只有两份记录祠堂建成庆典准备情况,其余14篇记录了祠堂重建前后召开的14次家族会议。这些



5、村民的献祭。



记录早期是由老陈自己撰写的,后期老陈任祠堂重建委员会常务主任,即部分转由任该委员会文书的村长来撰写。会议笔记记录了会议举行时间、地点、参与人、议题、发言、工作安排、资金情况、事务安排等内容,完整体现了这一系列家族会议的风貌。我自己参加了其中3次会议,

而这里主要依据笔记来分析;为明了起见,兹先录会议目录如下:

据老陈及其他村民介绍,上列笔记不体现所有家族会议的情况。在笔记记录的第一次会议之前,家族内部也开过几次小型会议,其主要议题是族谱的重修和祠堂的重建。有记录的14次

序号	时间	地点	参加人特征	议题	主要发言者
1	91.11.10	学校	村干部,村民小组组长,代表共43人	祖先源流调查 家先谱写作	老陈
2	91.12.9	村庙	村干部,村民小组组长,代表共38人	祠堂风水定位 家先调查、抄写	老陈
3	92.1.5	村庙	村民小组组长,各房代表共32人	祠堂重建事宜	老陈
4	92.1.21	村庙	各房/角落代表共28人	资金调查分工	老陈
5	92.2.1	村庙	村干部、村民小组组长、老人共38人	资金调查报告 考察祠堂周围房屋 成立重建机构	老陈
6	92.8.13	村庙	村干部,村民小组组长及代表共39人	问神情况、风水情况 成立重建机构安排	老陈
7	92.9.23	村政府	村干部,村民小组组长共47人	动员祠堂重建	老陈 党支部书记 代表
8	92.9.25	村政府	村干部,角落代表共43人	祠堂风水 动员祠堂重建 决定重建日期	老陈 副书记
9	92.9.25 (夜)	村政府 共5人	村干部,老陈	推荐重建筹委会	老陈
10	92.10.10	村政府	筹委会,村干部村民小组组长、代表共89人	动员祠堂重建 决定动工日期 宣布筹委名单	老陈 副书记
11	92.10.12	村政府	筹委会及代表共43人	工程用料 动工仪式安排	老陈
12	92.10.16	村政府	筹委会共23人	人员分工	老陈
13	92.11.20	村政府	筹委会	施工安排	老陈
14	92.11.30	村政府	筹委会扩大会议 共42人	用料、施工安排 资金、日期、值班 外出调查	老陈

会议,延续了这两个议题,而从第三次会议开始,则主要是动员捐款和祠堂重建具体工作的安排。从一开始到最后,家族会议的参与范围,是那些被称为“角落代表”或“村民小组代表”的人物。后者比较明确地指村民委员会(即村政府)以下一级的村民小组组长,而前者则指家族的四大聚落(及移民他乡的外村家族聚落)选定的较年长而有一定威望的活跃人士(他们有的也兼任村民小组组长)。从一开始,村长和书记也参与了各种议事活动,但不起核心作用,起核心组织作用的是老陈。

所有的会议都是由老陈主持的。从第一次到第六次、第十一到十四次会议,老陈是唯一的主题发言人。从14次会议的整体过程看,可以分为三个阶段。第一阶段,从第一到第六次大会,属

于比较非正式的问题汇报和讨论会,核心发言人为老陈。这一阶段中,老陈动员了“角落”和村民小组的负责人去参与家族议事活动,也动员党支部和村委会的成员来旁听。其主要成果是说服与会者同意重建祠堂的建议,同意共同推动建设工程。第二阶段,从第七到第十次会议,属于比较正式的对外开放的会议,主要发言人除老陈外,还有在村中正式权力机构中处于支配地位的党支部书记等人,主要内容是向全家族正式认定重建祠堂计划的合理性,主要成果则是确认一个祠堂重建筹委会、确认重建计划的建筑设计和风水定位。第三阶段属于实施阶段,从第十一到第十四次大会,再度由老陈出面安排捐款、施工、建筑材料调动、工程监督(值班)等事宜。

一些村民对笔者反映说,在家族议事活动

中,老陈一直采取“积极”的态度,而党支部书记和村长则向来“比较被动”。这里的“积极”和“被动”,大抵有两层含义。其一,在家族公共事务(尤其是祠堂重建事务)的组织和安排中,老陈是倡议人、主持人、具体组织者,他对家族的公共事业有着十分的热情;而与他相比,书记和村长等干部则被老陈推着走。据老陈自己说,在族人推举他出面处理这些事务的时候,他曾动员书记和村长来参与。书记是一个被招养的外姓,本人对族中事务不是很热心,且一直忙于利用个人权力来承包县政府的公路建设计划,忙于从中捞取个人利益,因而对于这种不挣钱的事情总是推三托四。在老陈起初开会的期间,他不允许家族在村政府大楼中开会,认为这种属于“封建迷信”性质的活动,不应在政府大楼里召开。后来,全家族的人都支持老陈,于是书记不得已而允许家族大会在村政府大楼中召开,而且为了树立个人的威望,也答应来“讲讲话”。村长属于一个比较和善的人物。一般来说,若老陈请他协助做什么,他一般会答应,而且办事比较耐心。不过,老陈也认为,他不怎么“主动”,总是要等他说了以后才去办事,其余时间则自己做自己的事。在与书记和村长的接触过程中,我发现,书记对老陈有很大分歧,他常用“封建把头”之类的词汇来形容老陈,说他在村民中比书记本人还有威信,并解释说,这是因为他利用了“群众的迷信心态”。村长与老陈没有什么矛盾,但可能是出于不明瞭政府对于家族活动和迷信活动到底采取什么态度,于是十分谨慎,不敢随便主动办事。

其二,与上面一层相关地,这里的“积极”和“被动”,还反映了由老陈出面组织的非正式家族仪式大会与现在正式任命的村干部权力之间在家族活动中的不同特征和地位。在第九、十次会议认定的重建祠堂筹委会名单中,这个特征表现得十分明显。这个筹委会的主任,是一个全家族年龄最大的老人,他的记忆、思考能力、劳动能力都已经丧失,老陈推他出来,是因为他最年长,且不会“生事”。常务主任是老陈本人,副主任 6 人,则又是家族比较年长、家庭和睦的代表,其中几位又充任“角落代表”之职。村长在筹委会中任文书之职,另财务、材料员、施工员、验收员由相对年轻、与老陈关系较好的人担任。委员 31 位由村党政干部、村民小组组长共同担任。还有 6 位监委,主要是由老人担任。可见,在这个筹委会中,正式的村干部只被纳入次要的

地位,除村长任文书外,其他党政干部只任委员。作为委员,他们当然只能接受作为常务主任的老陈“领导”了。此外,在这个筹委会中,老陈的一派属于是“实权派”,而村里的党政干部则属于“虚的”。这一点老陈本人和许多村民都说的很明白。我问了许多村民为什么老陈能在筹委会担当比书记和村长更大的职位,他们说这是因为老陈“曾经一度”当了“区长”,这是比现在的镇长还大的官,这样老陈无疑比书记和村长有经验和威信。从书记、村长及其他干部的角度看,他们没有在筹委会中获得主要位置,一方面无非说明他们年纪比老陈等人小一些,另一方面则因为他们要避免开上级领导未来可能的追查,嫉妒心和安全感同时存在。然而,从我们社会分析的角度观察,则筹委会组织的权力特征,反映了重建祠堂仪式过程中非正式力量的主导作用。这一事实不仅可以从名单本身来看,也可以从会议其他的议程中看到:倘若书记和村长不参加会议,那么,村里的民众即会认为他们完全淡漠“公事”、“不称职”,等等。于是,大多数的会议,他们还是能参与的。不过,在参与过程中,他们表现出被动地为老陈所引导的特征。

就上述观察而言,村干部在重建地方社区传统的活动中显然并不具有将传统“回收”为官方文化因素的能力,他们反而是在非官方的地方传统再创造的过程中被民间力量吸纳的因素。换句话说,倘若我们更具体的观察地方社区的公共象征体系(如村庙和祠堂)的营造,那么,我们就能看到,所谓“传统的复兴”非但不是改革以后政府意识形态和文化政策的延伸,而且应当说是由某种地方民间力量推动的社区认同营造及其试图获得官方认可的运动引起的。地方民间力量在此间的支配性,首先表现在非正式的家族仪式活动从非官方的空间向村政府大楼移动的具体过程中。从第一到第六次大会,家族仪式活动主要是在村庙中举行的(除在学校举行的第一次会议外),而从第七次会议以后,则经书记和其他干部的认可移到村政府大楼举行。这一会议地点的移动不是偶然的,它反映了老陈带动的民间力量获得村干部认可和参与的过程。

在家族仪式活动开始以前,老陈已经建议,应合村中老人们的意见,创设祠堂重建筹委会,由家族中有威信的人组成,那时,村干部,尤其是书记认为,是否有必要重建祠堂,是一个问题。再说,由于多年的破坏,人们当时不甚了解



祠堂的风水如何处置，而祠堂建成后家族祖先“进主”（确立祖先牌位次序的仪式）需要的祖先情况也不明确。因此，他们虽不反对重建祠堂，但作为托词，他们建议必须先搞清楚风水和族谱问题。老陈表示，可以择定农历8月15日成立筹委会，在此之前，他将带领一组代表了解风水和族谱情况。事实上，这两项工作是老陈自己开展的。他利用50—60年代当官和在监狱认识的道士关系，结识了一位安溪远近有名的风水先生，从他那里获得了处理祠堂风水问题的方案。风水先生说，溪村陈氏家族没有出过超过副处级干部的官员，说明祠堂风水定位有点问题。但是，从整体坐向看，又不需要重新移址，可以在原址重建祠堂，无非需要做一些仪式来克服风水的问题。至于族谱，到90年代初期，溪村陈氏家族已经达到二十二世，现在需要的是记录二十二世的祖先的名录。为此，老陈动员各户上报祖先生辰及卒日，列为“家先谱”上报。此外，为了更广泛地动员支持力量，他劝服村长和副书记与他一起，到泉州调查陈氏家族的起源和移民史。从中，又了解到陈氏家族在清代时有一支迁移到浙江温州。他又带一个调查小组前往温州了解情况。虽然老陈等人没有在温州找到陈氏家族的移民，但是在泉州他们了解到了陈氏家族祖先从泉州迁到安溪的历史。

第一到第六次会议的讨论内容，基本上就是对为了建立重建祠堂筹委会而展开的调查研究报告活动的报告活动。家族会议笔记记录的第一次会议，主要内容在于报告族谱和祠堂风水情况，另安排各村民小组和“角落”摸清各自祖先的情况。第二次会议由老陈报告风水情况。会上有代表说，1962年修建祠堂时风水处理不好，所以才有今天的问题。老陈解释说，那时压力比较大，祠堂修建必须隐秘，仪式的处理比较简单，风水也没有好好处理。但是，现在他已经与风水先生请教过，有办法处理存在的问题。第三次会议议题依然是讨论祖先名单和风水问题，但在这次会议上，书记提出资金问题，表示若无资金，就不要重建祠堂，以免引起“农民的负担”。对此，有一些代表表示同意，而老陈等人则主张建祠堂的事情应由“佛法”（其实是村神法主公）决定。会议决议两项，一要求调查村民集体和家户资金情况，要求咨询法主公对重建祠堂的决定。从记录来看，第三到第五次会议的议题，除了资金情况的讨论外，主要集中于报告问神的情况和筹委会名单的讨论。据老陈的报告笔记，

法主公同意建祠堂后，仍有人持反对意见，为了继续获得支持，老陈又到安溪清水祖师问神的意见，经灵媒（乩童）仪式，认定应当修建祠堂。老陈在第五次会议的报告中说，神的意思是“万事具备，只欠东风”，应于农历9月动土兴工。在第六次会议上，征得与会者同意，决定于下次会议成立筹委会。

1992年9月23日举行的第七次会议，显然是一次关键的仪式活动（陈氏1991—92：11—13）。作为会议的主持人，老陈发言如下：^③

原定于8月15日[农历]设立祖祠重建筹委会机构，但因意见未太统一，资金不足，地理[风水]勘察未详细，而拖到今天。今晚大家要考虑三个问题：第一，地理勘察问题，比如乡村[公路]规划是否会影响祖祠地理。地理师说，咱祖祠9月大利，可以动工。有人提出，应等乡村[公路]规划完成后，后年才动工。这个问题大家要讨论，若是要做，9月就要动工。第二，现在时间已经很紧迫，因为时间关系，大家是不是考虑像62年修建祖祠那样，只建上下厅。第三，如果要同时建一个“同”字型的祖祠，存在资金紧张的问题，现在答应捐献资金的还未落实，可以考虑向私人[族人]借款。今晚主要是讨论。大家意见如何？

笔记简要记录了提出意见人的情况如下：

与会人3位：看来应该趁热打铁，今年应当动工。

与会人4位：如果后年也要做，还不如今年做。

与会人1位：资金如困难，可以先修建上下厅，先打基础，以后再继续修。

与会人1位：主要是建厅，可以供老人活动。

与会人1位：没有整体全部建起来怎么行？装修可以简单一点，但要建一个“同”字型才完整。

与会人1位：讨论这么久了，我看还是要建起来，不然后年人事变动，就成不了事情了。

与会人1位：我看是应该建。

与会人1位：我的角落我负责收钱，我主张建。

与会人1位：基础要建，资金问题才能克服。

与会人2位：公路规划会影响哪一个地带？

这个问题要考虑。不过建是一定要建。

在其他与会人提出了自己的意见后,老陈澄清了他对乡村公路规划问题的简单看法,针对修建祠堂时间问题的看法,他建议举手表决:

公路还在规划过程中,我们尽量疏通政府,真正没有办法,大家不能相怪罪。如果是要推迟到后年才修建,那时地形[公路]已经定局,资金也可能比较充足。大家如果一定要今年修建,就举手通过。

据笔记,到会28人全部通过1992年修建祠堂的建议,决定农历9月动土兴工,修建一座“同”字型的祠堂,祠堂内部装修量力而行。此外,关于资金问题,与会者有9人当场主动捐款共3万元,答应在当年春节交纳并在各自的“角落”里发动捐款。由老陈负责的法主公村庙组织委员会余存款1万多元,也暂时纳入祠堂修建计划用。另外,据调查,村中有不少人私人存款上千,会议决定无息向私人借贷。老陈补充认为,借贷应根据个人意愿,筹委会应在1993年农历1月15日归还。为了动工,会议决定9月25日对祠堂所在地进行“清场”,其做法为清理现场农作物,在祠堂二丈外的地方安放土地公的神位。老陈还详细介绍了动土仪式的程序(原笔记略去)。

正是在“民主决定”了所有一切之后,老陈代表与会者要求村支部书记表一个态度。书记就此做了讲话,这次讲话有详细的记录,兹整理如下:

祖祠是咱乡里的纪念品。从去年开始,众人思想中已经开始考虑修建祖祠。加上县志办公室发出通知,要求我村向上汇报我陈氏家族祖先的来源情况。我们确定要搞乡里的族谱,但要搞族谱又首先要修建祖祠。今年春节期间,曾经有过发动,众人都觉得祖祠修建工作应该做。

关于祖祠和族谱,以前祖先遗留资料不多,众人对祖祠的看法不一致,存在很多怀疑。经过这段时间地理名师的现场勘察,祖祠地理情况已经基本清楚了。地理名师来自龙门坂头地方,我看他的说法比较准确,定型比较恰如其分,也是比较清楚的。既然已经定出来了,就比较有利于开展今后的工作。现在,地理师定祖祠为“狮”形,确实很清楚,地理先生的判断力是准确的。

祖祠是乡里的纪念品,其他乡里也已经建

了。旧历7月23日,有在英国留学的学生[笔者]来咱乡里了解村情、村史,也说明祖祠不是什么神秘的事情。我认为建祖祠是势在必行的事情。应该承认,其中一定要有所轻重,掌事人不能不知好坏,谁来做工作也不能只顾自己好。大家既要看到这些问题,又要放弃思想顾虑。原则上,祖祠修建工程应与原基为准,随着地形地貌的变化有所更改,也是必然的。不管谁来掌事,都要从整体上考虑,大家应该协心[即指“团结”]。众人既然建祖祠的迫切要求,加上当今形势允许,应该协心,不能强调个人自由,要克服思想顾虑。

至于“怎样建”的问题,首先是资金问题,应该考虑集资,按多方面的方式筹款。从我的思想上来说,一次性搞起来,7万元不够,最少要有10万元,随便装修也不适应形势。如果大家同心同德,建好一些其实也不难。可以采取多方集资的办法,至于具体做法,应由负责人考虑。时间上,还是9月开始动工,大家一定要互协[团结]。我认为,春节就必须完工,筹备工作要开始做。

今晚召开的是一次核心会议,我建议召开一次代表面比较宽的大型会议,班子要先成立起来,方案要先拟定出来。

为了统一家族意见、设立筹委会机构,9月25日,即在村政府大楼再次召开家族代表大会。会议分为两个阶段,前一阶段为“角落代表大会”,参与人登记在册者有43人,而据笔者参加时统计超过60人。在会上,老陈公开介绍了他近一段时间中调查祠堂地理方位的情况,引用风水先生的说法论证了祠堂的风水定位,同时宣布决定清场、动土兴工、集资等“政策”。在会议当中,居住在祠堂周围的村民,有提出要村里赔偿土地损失者。老陈说方案已定,没有赔偿标准,暂时不处理赔偿问题。这时,仍然有两位反对者,争论比较剧烈。有意思的是,出来支持老陈的,是村支部书记和副书记(陈氏1991—92:15—17)。副书记首先说:

大家思想已经统一了,建就要建,办事要认真,不要计较得失。好坏要依靠政策,因此大家不要计较风水等问题,要做祖先的好子孙。建祖祠是要作文物纪念,所以不要去计较得失。

接着,书记谈了两点看法,他说:



第一,祖祠是我族始祖创始地,是一个纪念物。当前,改革开放,必须恢复的也要恢复,有关单位也陆续来村调查,县志办也发来通知,要求我们澄清我村始祖来源情况,汇报上去。但是,至今我们还没有摸清自己的情况。如果再查不出来,也是我们自己的损失,今后县志办就不能记载我们的情况了。祖祠情况,由于没有记载,不清楚,流传的说法不一致,没有什么依据。这次大家下大决心,半年时间基本摸清情况,查到旧书记载,很清楚。现在,有人提出房份好坏的问题,我认为,祖祠是纪念品,建起来可以起加强团结的作用,族谱则能使我们懂得辈分长幼。这次不管代价多大,我们还是要建立一套比较完整的历史资料,资料一定要健全,流传给子孙。大家所要做的是献计献策,共同为了祖祠建设做自己该做的事情。

第二,时间要抓紧,钱的问题方面,不要强迫交纳人口费,自愿集资,今后工作如何做侧重以老陈为主安排。要设出纳、文书职位,开会要记录,有利于整理族谱用,族谱整理后,要扩散出售,大家保管。建业就是要保持团结,[利益]平衡不平衡的问题,不要很计较。

在大会上老陈提出了筹委会“班子问题”,书记公开表示应以“角落”为单位,各推荐二、三个代表参加。当夜,在一次小型的内部会议上,老陈与党支部的5位委员(含村长)共同决定了筹委会名单(陈氏1991—92:18—19)。

从会议笔记和我个人的观察看,在筹备祠堂重建工程及其负责机构的过程中,长期存在着复杂的家族内部分化单位(角落和房)之间的名义和实际利益矛盾。在准备重建祠堂的过程中,县政府也正在设计一条从祠堂原来的地址旁边经过的公路。那么,这条新公路线会不会破坏祠堂的风水呢?村中有少数人表示意见,认为应当在公路修建以后再考虑重建祠堂问题。老陈自始至终也不能对此一问题视而不见,但是他以巧妙的办法坚持了尽快修建祠堂的主张并利用各种讨论的技巧说服了家族代表会议的与会者。其实,在会议期间,这个问题还不是很大,最大的问题还有三个。其一,家族五世祖所传的房份认为,这个祠堂是他们房份的创始人创建的,他们作为传人应当在重建中扮演核心角色,而且今后若有族谱应当指出祠堂是他们的直接祖先创立的。对此,其他房份(老陈、书记、村长等均来自其他房份)纷纷表示反对。其二,居住

在祠堂原址周围的家户有的已经按照改革以后联产承包责任制等土地权益规定利用祠堂原有土地盖了房子、耕种庄稼,祠堂的重建将会影响到他们的利益,于是他们要求向村政府和祠堂重建筹备者索赔。其三,还有一些村民把祠堂当成与家庭没有关系的公共事业,当成与政府收取税收一样的权力机构来对待,于是对于集资问题一直持有反对意见,这进而使他们反对扩大祠堂的规模,主张按照1962年上下厅的规模来修建祠堂。

曾经担任过政府干部的老陈,在多次的讲话中运用了毛泽东时代学会的“民主集中制”的开会方法,巧妙地展开对“群众”的“说服工作”。他所要达到的目的,无非是要尽快完成重建祠堂的工作。当然,我们不能完全认为,这位带有民间旨趣的地方权威任务就没有个人在名利上的考虑。其实,在田野工作期间,我不仅从书记那里,也从个别村民那里听到了对他的反对意见,说老陈是为了营造自己的威望、为了在未来的族谱里头留下自己的名字才那么积极的。为了驱除这种“谣言”,老陈在主持编辑《祖德流芳》一书时,强调不写个人的姓名(这里的个人包括他自己,也包括其他人)。然而,尽管不能排斥老陈可能有的“私心”,但从家族整体的认同看,他还是被推戴出来主持家族重大事务的头人,因而必定带有以公共利益为特征的性格。或许正是因为这一点,在家族大会的期间、在设立重建祠堂筹委会的过程中,老陈为了大家的利益不断地与村干部讨论,努力赢得他们对于这一利益的支持,使原来较为“被动”的书记等人能够出于公共利益的考虑,为他和一直致力于这个公共事业的地方人物们展开“群众说服工作”。

对于书记来说,问题看来更为复杂。在调查期间,我与书记有过许多讨论,他时不时地指出,有那么一些人利用“封建迷信”和“家族势力”来营造自己的形象。有一次,他还说,“现在农村工作很难开展,村干部要开村民大会,没有多少人参加,庙和祠堂开会,全村都想去。”这一对比,使他觉得自己在没有任何官位的人面前竟然还需要有所低头,也使他对老陈长期怀有十分的戒心。他曾经对我指责老陈,说他是一个“封建把头”,说像他这样的人,在以前必然要犯错误,但是因为政府现在采取一种“太放任”的政策,使这样的人物敢于公开抵抗干部的命令。这些诸多的反感,与他在家族大会上的发言形成了鲜明的反差。在家族大会上,书记、副书记、村长对于老

陈和祠堂事业都表现出极为维护的态度。从书记的讲话笔录里,我们也看到这位平时对老陈和祠堂活动耿耿于怀的干部,表现的完全是一副为家族公共利益说教的性格。比起老陈而言,他几乎还可以说更为具有说服力。对于改革开放政策的引用、对于官办地方史文件的引用,甚至对笔者调查时显露出来的态度的评论,都显示了这位村书记利用“上面的政策”来为家族“办实事”的情怀。然而,书记在背地里和公开场合中表现出来的相反态度,却应当引起我们的关注。我们不能简单地认为,作为“地方精英”,书记必然要表现出国家权力和地方权力的两面性。据我的观察,他的那几番讲话,更大程度上并非是出于中国地方精英的两面性,而是被迫所为。说他是“被迫的”,并不意味着有武力方面的威胁,而毋宁是来自老陈构造出来的“众人的意思”的威胁。其实,村长和副书记对于家族的事务都相当热衷,而老陈在大多数村民中享有的威望还是十分充分的。抵制老陈、批判他的“封建把头”性格,自然不会威胁自身的利益。但是,倘若抵制人们基本上认可由老陈代表的祠堂利益,那么,问题就比较大了。况且,为了调动书记的积极性,老陈在公开的场合还是表现出对书记的尊重态度,让他觉得好像对村里的一切,他还是最高决策人。

在筹委会成立后,老陈基本上已经确立了自身“常务主任”的地位,从第九次会议结束后,他即自主地展开工作,会议的参与名单虽包括村干部,但他们参与与否,却已经不再是一个大问题。笔记记录的后5次会议,继续由老陈主持。据我的了解,书记在筹委会名单中只被列为一般委员,因而对于老陈产生了更多的敌视看法,其“被动性”进一步地表现出来。村长和副书记考虑重建祠堂议事活动中可能出现争执和混乱,一直参与议事活动,但做事的积极性也不大。这后5次会议的第一次,是一次参与人数空前的会议(共89人),被列入筹委会名单中的人自然是主要参与人,但是,其他也有许多村民来旁听。大会还是先采取“民主集中制”的方式,由主持人老陈介绍修建祠堂的方案与问题,表示愿意接受不同看法。事实上,这次大会的两个主要内容是集体表决通过修建祠堂和筹集资金的方案及宣布筹委会的名单。表决的方式是各“角落”代表在笔记本上签名,筹委会名单由副书记宣布。可能是为了避免自身承担有关责任,会后(深夜)老陈还带领副主任及主要干事员到村

庙,通过乱童征询村神法主公的意见。据笔者观察,法主公先是久久不来,一个多小时后降临乱童之肉身,借其口言要与土地公商定这件事。老陈派人前往祠堂附近的临时神龛邀请土地公,来了以后不久,法主公即认为建筑工程设计和风水定位都可行,且务必尽快执行计划。

经过“民主集中制”和村神的双重确认,老陈在筹委会中的地位已经牢不可破了。他紧接着召开两次会议,具体安排他筹备已久的工程分工、材料、施工日期、值班情况等。在筹委会的积极准备下,建筑材料、建筑公司很快到位,但资金的问题再度出现。显然,照老陈约请建筑和风水师设计的方案,不按人口收取一定的费用,是不可能完成工程的。与此同时,村中又存在着一派反对收“人口费”的说法。书记早就表态反对收“人口费”,而父亲任筹委会主任的一位55岁的村民,以为作为这种特殊人物,自己应当比老陈有更多地发言权。于是,他不时以主任代言人的角色,来对作为常务主任的老陈发难。“人口费”成为他反对老陈权威的主要借口。在几次会议中,他对老陈唱起反调来了。尽管这位人物被村中的许多人叫做“疯子”,但他的权力欲望却不低。为了消除他的发言对于村民的影响,老陈不得已于11月30日召开筹委会扩大会议,讨论有关问题,以便澄清关于他的做事方式的传闻。在会议上,老陈做了讲话(陈氏1991—92:30—31):

至今基石已经砌了五沿,杉木也已运到,上下厅的中梁也运来工地了。杉木本来需要33立方米,原合同只有31.48立方米,不够,差额已补齐。今晚的会议要解决几件事情。第一件事情,是资金方面的问题。这次修建祖祠,采取承包建筑的办法。石料、木料、花工、石柱等,除了天井所需的那部分外,都全部承包。瓦和条石不足的,向县木材公司我村经营部折扣买下,资金比较省,可以节省1千元,且不是旧料。以上几项大约需要9万多元。对联已请专人写了,现在需要聘请专人抄写。这次收款,约有90%的人交清,约有十多户100人左右未交。我们规定,男丁交纳人口费,女人不交,迁出户不交,保养女婴不交。这就是说,分田户才交,未分田户不交,当然我们不强迫。预计收3万元,现在只收到2万7—8千元。宫内(村庙)大约剩下1万多元,捐献1.7万元,现在缺2千元。照这样计算,我们可能有6.77万元,估计本村华侨可以捐献近万元,所以会有7万多元。这就是说,我们还缺2万元。可见,存在



资金不足的问题。我们准备修改方案,本来计划要修建得细致一些,现在可能只能粗糙一点了。这样可以节省1万元,超支1万元,今后解决。大家意见如何,由大家定。第二,祖祠建设的日子已经安排出来,准备公布,要考虑天父、地母问题,依据其意见决定重大日子仪式的情况。现据查出有关日期,公布出来以便讨论,但讨论要有依据,不要乱讲(下略日程安排)。对以上日期如有看法,应在[农历]11月初一日前提出。

尽管老陈十分务实,讲话也简洁明了,但在他讲话以后,即有不同的意见提出。有人提出,可以按人口再收取3—5元,认为原来的计划已十分俭省,若再减少开支,则祠堂修建后就不成样子,有碍家族对外的面子。有人认为,原来的方案不要更动,也不要收人口费,可以采取捐献的办法。这时,主任的儿子即主张捐献,说自己能捐献不少钱,但要求筹委会将他的名字刻在流芳百世的石碑上。他还激烈地说,倘若老陈不让人看捐款的数字,就会有贪污现象。有关资金的问题,老陈算是通过会议得到了一个结果:维持原来的建筑设计,通过捐款解决资金短缺的问题。但是,这时在主任的儿子的带领下,又有个人说祠堂的设计不是很严谨,尤其说到,他们看到祠堂前墙的基石比后墙的基石宽,不符合规矩。甚至,在几天以前,主任的儿子还在祠堂工地上宣称,这样的做法不对,老陈应承担 responsibility。对此,老陈简要解释如下(陈氏1991—92:31):

工程日期公布以后就有不同看法提出。如有充分的证据,我们允许在[农历]11月初一日以前提出。今后工程进展的关键日期,你们不能在现场乱说。关于前基和后基,需要说明,风水师的设计有讲究,前基宽,后基窄[窄],目的是为了讲究“藏风聚气”,不是工程差错问题。

家族会议笔记,以老陈的这一简短发言告一段落。从1993年到1994年年底祠堂重建庆成仪式举行之前,老陈继续招集了几次会议。这些会议的记录零散地存放在他的家中,其内容不如重建祠堂议事会的笔记系统。从庆成仪式的筹备会议的零星记录来看,同样的情形延续到仪式告终之日。这些记录显然不记载会议背后的权力斗争,但它们却能使我们看到了家族仪

式活动的部分真实活动。以它们为中心考察村落社区中传统的再营造过程,使笔者感到,《祖德流芳》书中虽不断强调家族凝聚力和地方和睦的重要性,但却也指出一个事实:“经族亲代表数次与会商讨,祖祠重建筹委会统一众议,完成实施方案,遂于公元1992壬申年9月14日丑时动土兴工,复兴祖祠。”当然,作为陈氏家族自己撰写的历史记录,这篇文字掩盖了我们从家族议事活动记录中所能看到的紧张、矛盾以及为了克服这所有的问题并从中营造自身的地位,地方公共事务的积极参与者及其领袖所付的努力。

地方象征与地方政治

溪村陈氏家族祠堂重建活动,是80年代以来溪村地方传统再创造的一个核心组成部分,也是更宏观的场景当中所谓“民间文化复兴”的组成部分。就溪村内部而论,陈氏家族的祠堂是当地象征秩序的重要组成部分,这一象征秩序是由村庙龙镇宫、祠堂及村落的年度庆典构成的。采取既有的宗教人类学分析,我们可以认为,这些不同的象征建筑与年度仪式构成了神、祖先和鬼三位一体的家族—社区空间符号(Feuchtwang 1974);而我在溪村的调查,则使我感受到这些家族—社区的公共空间和符号,提供了当地人理解当地人的历史、当地人对内、对外展示自身的共同体面貌的手法。对于80年代以来中国东南地区民间文化复兴而言,溪村的诸如此类的活动呈现了一幅图景,这一图景反映了汉人社会人类学研究者长期关注的“晚期中华帝国”的民间传统在20世纪末期的动态。

那么,为什么诸如溪村这样的村落会在所谓的“现代化”过程中热衷于重新展示被“官方解释”称为“落后”、“迷信”的东西?是什么构成了溪村家族仪式和象征所体现的世纪末民间文化动态?倘若一定要采取因果关系的逻辑分析方法,那么,我们确实可以认为,作为社会记忆方式的仪式与象征,民间传统的重新浮现与特定历史时期的特定政治—社会状况有十分密切的联系。从文化批评态度出发,这些因素的重新浮现,有能使我们意识到民间的“小传统”对于官方的“大传统”的某种有意或无意的瓦解作用(subversion)。在这一方面,溪村的事例,与在中国北方地区近年来出现的以会记忆来表述民间替代性历史观念的现象来有很相近之处(见Jing

1996)。同时,从政策—社会反应的逻辑关系出发,这些重新浮现的因素,有可能被我们视作是特定时代的特定国家对传统的政治利用。尤其值得注意的是,溪村陈氏家族祠堂重建议事活动中出现的话语,表现出一种对于国家文化政策的特殊关注。例如,在企图获得正式的认可过程中,村书记及当地人编写的纪念册,都借用官方的某些口号来说明自己的所作所为。这些口号和政策的借用说明,地方社区的精英在为地方营造其自身的象征秩序之时需要不断“揣摩上级的意思”,生怕因过多发挥地方民间自主的追求而“得罪上级”、失去官位,等等。这一点似乎还能说明,政府的科层制度和意识形态,在地方社会发生着相当重要的作用。^④然而,在意识到这一点之后,我们尚必须指出,带有官方外貌的地方文化运动,其实包含着—个更为重要的过程。我认为,这个过程基本上可以被认定为—种地方共同体象征的营造运动,而在这个运动当中发挥作用的,是—种地方性的政治操作。

尽管溪村人运用了政府在80年代以来提出的“中华民族凝聚力”的说法,但他们在运用这一概念时带有的旨趣不是民族—国家认同的创造。“凝聚力”的概念在这里被改造成了“家族凝聚力”而非“民族凝聚力”的概念,—切围绕营造这种力量的活动都在“官方解释”的框架内得到合理化,而合理化后的活动则旨在创造—个分离于正式的权威体系之外的体系。在这里,耆老—代期待从地方自己的空间创造中获得晚年活动的场所,退休但依然力求在地方上维持自身地位的那—代,则期待从同样的场所中得到众人的认同,年轻人或者无非是要在—种热烈的公共场景中体现参与的本性;接着,我们还需要考察性别差异给予这种参与赋予的不同意义——被排斥在家族议事活动之外的年轻人及妇女既会告诉我们这“没有他们的份”,又会不能掩盖其跃跃—试的心态。然而,这些—样分化了的旨趣与态度,并无法推翻—个事实,即:诸如此类的活动是地方象征营造运动的核心组成部分,是家族中不同类型的精英为自身和其他人创造—种涵括,甚至超越年龄、性别、地位的地方性象征秩序。

我们现在经常用“想象的共同体”(imagined community)这一说法来形容民族—国家的超地方认同及文化生成逻辑(Anderson 1983);这样做无非是要指出,经历过“有机的社区”(传统社会)时代向“机械的社会”(现代民族—国家社会)时代转型的现代社会,其自身的认同已经不再基于

群体的有机、—体化的联系,而是基于“文明的进程”而得以实现的虚拟凝聚力。这—社会转型的文化图解,进而迫使我们承认,在民族—国家共同体意识的建构中,隐含着形形色色的权力斗争,这些权力斗争使民族—国家处于自我内部矛盾的景况中,而“想象的共同体”却—味要强调这种景况是必须由“社会”共同承担的义务。从严格的社会学意义上讲,诸如溪村—类的地方性象征秩序的生成,应当属于是社区的“有机联系”的表现。然而,我们不应否认,这样—种“有机的共同体”,其实也不乏有想象的成分,因为在这个共同体象征的营造过程中,我们看到了分化了的地方权力在参与过程中带着的不同旨趣。

参与溪村陈氏家族祠堂重建议事活动的地方政治力量,基本上分为相互重叠的三支。第—支是以老陈为核心的、积极地组织族人来营造共同体象征的力量,它不仅包括老陈,也包括他周围的“房份”和“角落代表”,甚至包括部分地作为族人存在的村干部。第二支是以村干部为代表的、带有一定政治人格分裂特征的群体,它既要反映地方社区的意愿,又因糅合于超地方的政府力量之中,而无法自拔于超地方的民族—国家想象力。第三支显然是那些被纳入到老陈代表的力量之中的“代表”,他们既与老陈的旨趣有所不同,又与干部的旨趣形成某种差异,在—定意义上,他们代表是所谓的“众人”。祠堂重建议事活动,就是在这相互交错的三支力量的互动当中实现的。老陈,这位政治上有经验的人物,其实在这些活动中扮演着最为核心的推动作用。他运用过去政治运动中积累的经验和社会知识,运用80年代以来为了重新营造村落—家族地方象征积累的宗教和历史知识,赢得了“众人”的支持。在整个议事过程(及其他仪式的组织活动)中,他于是能够代表“众人”将正式的权威(政府)界定的政治秩序糅合于地方传统的辈分—家族共同体的秩序当中,并能够使村干部为这种传统的权威制度所征服。以村支书为核心的村干部力量,试图在地方民间的议事活动中—显身手,表现众人不再关心的政治会议的组织权威特征,但却无法被纳入老陈建构起来的秩序当中,即使被尊重,也无法服务于民间组织的认可。由于老陈采取的策略雷同于“民主集中制”,因此,“房份”和“角落代表”的“众人”,能够真实或不真实地感觉到自己是在“当家作主”,他们的积极性被调动,位置被确立,参与的愿望被实现。个别反对老陈的人,表面上看来是要在老陈的权威中心之外确立另



一个以辈分和家族合法性为特征的权威中心，其实无非落入了“民主集中制”的套路中，充当一名无力的叛逆式制度确认者。

可以想见，无论是地方性象征秩序的营造，还是围绕这一运动展开的地方政治互动，都是在特定的历史时刻中展开的。倘若80年代以来政治一意识形态的“大环境”当中不存在以传统来营造民族—国家凝聚力的说法，倘若同一时代中央和地方政府没有采取文化、旅游、历史编撰的手法来实现区域和国家的利益，那么，溪村党支部书记就无法公然地表现出支持祠堂修建的态度，老陈及“众人”也就没有借口来大胆地推动地方象征的营造活动。再者，倘若没有本世纪正式的权力向基层社会的渗透，那么，村干部也就不存在，而家族—村落自身认同的营造，也就无须听取他们的意见、获得他们的认可和参与。然而，这些事实却不能说明政治一意识形态的“大环境”是地方象征和地方政治的主要动因。事实上，在这个“大环境”不存在的历史时刻，在1962年前后的政治压力十分沉重的时代，陈氏家族也曾重新修建过他们的祠堂。营造地方象征的努力，一直存在于地方民间社会，而它在80年代以来的公开发展，是政治一意识形态“大环境”下的特殊发挥。于是，地方政治精英（含正式和非正式的精英）在论证祠堂建设的意义时，时不时要把关怀推及“过去的历史”。^⑤

这一事实要求我们考察民间传统复兴时把视野拓展到一个相对“长时段”的领域中去。进一步的研究应当试图论证一个问题：地方民间传统的持续性（或政治家所说的“顽固性”），是否是二十世纪中国民族—国家建设过程中的一个“国立的”政治家“预期之外的后果”（unintended consequence）？二十世纪的民族主义政治与知识运动，一直漂泊于现代性与传统性之间，有时人们把关怀完全指向于现代性，以期从中获得民族生存的“技巧”，所谓“师夷之技”即指此一做法；有时人们却把关怀指向传统性，以期从中再度确立濒临失去的集体—族群认同；而更多的政治家则倾向于在二者之间寻找一种“新旧的辩证法”。无论是哪一种文化策略，它的展开都围绕着民族—国家自身“文明的进程”，而这一进程本身导致的后果，经常出乎它的设计者的意料之外。溪村家族展开的那些公共活动，是“发扬民族优良传统”的计划者意料之外的后果之一，至于这个村落1962年的那次相对神秘的祠堂重建活动，则更说明“社会主义

现代性”本身的问题。

然而，值得注意的是，溪村家族活动所显示出来的两面性，不仅不是改革以后出现的新现象，而且也很难说是二十世纪出现的新问题。据地方族谱资料的记载，溪村陈氏家族的奠基者于明代洪武十年从泉州作为“军户”被迁移到安溪县。在那个时代，洪武皇帝推行一种“礼法之治”（罗东阳1998），这种制度试图将宋儒重新解释的周代礼制推行于民间，从而建构一种新型的有秩序的社会。在“礼法之制”中，作为模仿周代宗法制度的家族制度被政府在庶民当中推行，皇帝和他的大臣以为乡土社会的民众在接受了这种文化形式之后就会变成无须法律的制度都能够被有序地组织、有效地控制的臣民。出乎其预料之外，洪武皇帝之后的几百年时间里，民间的家族活动却发展成为朝廷和地方衙门难以控制的自主性社会共同体。有时，它们确实对朝廷的秩序没有威胁，但在其他的时间里，它们却能制造出自己的政治，使自身脱离于朝廷的控制，甚至在许多民间地域性的叛逆运动中扮演一定角色。溪村陈氏家族的祖先是否有叛逆活动，不是一个我有充分证据可以说明的问题。然而，阅读族谱使我认识到，到明中叶以后，这个家族与闽南地区的其他家族一样沉浸于自主性的社会空间和地方象征的创造活动中。祠堂、村庙、祖坟的建设，一直是这个家族引以为荣的事。这样一种地方性的荣誉感，自然不能构成对于朝廷统治的威胁，但其自主性和发展却不能不造成国家对地方社会统治的无力。在同一时间过程中，地方家族引用朝廷政纲来论证自身自主性存在的价值，这一事实也可以从族谱中看到。

结 语

我在上文中描述和分析了90年代初期福建溪村家族议事活动的基本情况。如果从这一描述性分析能得出什么结论的话，那么这个结论可以简要表达如下：围绕祠堂重建展开的一系列家族议事活动，是地方社区为了重新确立自身的象征秩序和共同体意识而展开的地方性政治活动；这些活动虽从80年代以来官方政治一意识形态的“大环境”中获得当地人解释中的合理性，但其核心内容却主要在于重新演示家族—村落内部秩序的历史延续特征。

与中国南部沿海地区的人类学研究者一样，在展开溪村的田野工作时，我确实怀有一种体验

“晚期中华帝国遗留传统”的旨趣。对于那些关注二十世纪甚或这个世纪的末期的学者而言,这样的研究自然是“不能反映”政治、意识形态、经济、社会、文化等方面变迁的地方性后果。80年代以来,在中国大陆地区展开的人类学研究,或者说出现了一个大的转向。从“晚期中华帝国”到“改革后”的社会变迁的转向,是许多学者借以论证自身论题和论域的创新性的理由。那些从乡村走向都市,从都市回到乡村的研究者,则更有理由考察宏观历史场景中与“世界体系”、“全球化”、“现代性”等论题相关的所谓“本土化”现象。在这些研究者的眼中,回归于家族的老问题,无非是倒退到了“传统人类学”的“村庄”当中去了。我不能否认,本文分析的旨趣恰在于此,它可以说借用了50—70年代弗里德曼创造的家族研究的“社会人类学中国时代”(Freedman 1963)之路径,回到具体的历史当中,试图从中获得某种新的领悟。然而,这不意味着笔者在追随这条研究路径之时,未能意识到所谓的“晚期中华帝国遗留传统”之研究所缺乏的时间维度。弗里德曼是依据其他人在1949年以前的田野调查资料及历史文献来建构他的家族理论模式的。在这样做的时候,他与其同时代的人类学者一样,关注社会结构的功能性,因而对产生于不同时代的资料进行了结构—功能论的统一。如此一来,在他的笔下,中国东南沿海的家族组织,就成了一种“无时间”(timeless)的制度,虽产生于“边陲地带”,却与核心地带的“华人族性”(Chinese ethnicity)息息相关。^⑥研究二十世纪中国社会变迁的学者不妨可以指出,这样一种“无时间”的框架,抹杀了明清以来,尤其是1911年以来,众多自上而下发动的政治运动对于基层社会组织的影响,也抹杀了弗里德曼时代已经发生的社会变迁。

然而,必须指出,弗里德曼的学术追求,其实还不在于家族制度的研究本身,这种研究还带有一个更大的雄心:事实上,他是为了创建一种区域独特的“汉学人类学”而展开他的家族与民间宗教研究工作的;而这种工作必须首先说明文明史与当代社会、“旧社会”中的国家与社会关系的基本情状(王铭铭 1997:65—111)。具体而言,弗里德曼想要论证的,是一种既分化(segmentary)又统一(unitary)的社会如何成为可能?在这样的“可能社会”中,从部落社会研究发展起来的社会人类研究方法,又如何能够适应地方性状态?为了解答这两个问题弗里德曼提

出了一个理论框架,这个框架基本上可以被界定为“裂变型国家的结构解释”(a structural explanation of the segmentary state)这个“裂变型国家”的概念有几个要点:其一,在国家的核心地带以外的“社会”,地方性共同体有相当大的自主空间,这一空间内部带有若干阶级分化的特征,而在外部则以财产共同体的面目出现,与其他社会和国家形成一定的距离;其二,这样分化又整合的共同体在面对自上而下、自外而内的压力时,会与非洲裂变继嗣群一样,强化自身的凝聚力;其三,裂变型共同体在与国家和超地方区域性社团的关系当中,长期处于一种摇摆的状态,有时利用国家来抵制区域性社团的侵入,有时联合区域社团来抵制国家。在建构家族理论模式的时候,弗里德曼未能注意到这种社会组织模式作为明代礼治而被发明、作为民间组织而被“庶民化”的具体历史进程。不过,其对裂变国家的论述,对于理解历史过程中帝国秩序与地方秩序的互动,提供了一个有意义的途径。

我对溪村家族议事活动的分析,同样说明90年代初期地方象征与地方政治的关系中隐含着一种裂变型国家的逻辑。不过,与弗里德曼笔下的家族—村落理论不同,溪村的这一政治逻辑不表现在家族共有财产(corporate lineages)与外面的世界的分化与联系,而表现在作为一种建构的地方象征秩序及其力量与自上而下的行政权力形成的分化与联系。在这样一些既分化又有关系的过程中,家族内部存在着权力的分化,但分化了的权力体系又能在关键性的时刻通过公共象征的营造运动结为一体,并借用自上而下提供的话语来赋予这种一体化的共同体以一定的合理性。当然,这一切与“裂变原理”有关的象征与政治活动所导致的,不一定是地方共同体自身的一体化,而非一直处于分化与一体之间。90年代,溪村的民间权威人物、村干部、“众人”之间在家族议事活动中的密切互动,从一个较为具体的层面重现了裂变型国家与社区之间关系的运行逻辑。换言之,这一系列的活动是当地人在特定的历史时刻实践和再生产一种长期延续的结构的过程。那么,为什么说这是一种结构的实践和历史的再生产?原因是,同样一种结构的实践和再生产,在历史上也存在过(地方庙宇碑文记载的官方借口背后的地方政治实践就是一例),明清以来民间家族制度是一个例证,但这一事实不能说明,在家族受到压抑而较为虚弱的时代,不存在裂变型政治的



实践。

当然,我这样论述,目的不在于复兴已经过去的那个“社会人类学的中国时代”,而毋宁在于指出对于“晚期中华帝国传统”的现代命运的关切,依然可以为华南汉人社会人类学研究提供新的洞见与启示。80年代以来,汉人社区的人类学研究在实现了中国大陆田野调查的转向后,一直有一个“政治史”的理论取向;这一取向的广泛流行致使许多研究专注于政治运动的地方实践过程(如:Chan, Unger and Madsen 1984; Potter 1990),从而使社会人类学的中国研究界出现了专注“毛时代”——“邓时代”的时代。到了90年代末期,经过了不同的“红”、“蓝”时代的争论,我们却依然看到一种沉重的历史感呈现于中国各地。我们时代中的“历史感”到底说明什么?显然,用短暂的政治运动史的叙事方式不足以说明问题。社会人类学者当然还是要在具体的时空坐落中探讨文化问题,我在这里对溪村家族议事活动展开的分析,即属于这种探讨。然而,倘若我们要对所描述的现象加以解释,则不能只局限于“短时代”的研究,还需要在深度更大的历史“长时段”中获得资源。

注 释

①本人的溪村研究受到英国伦敦城市大学中国研究所课题资助,前一段研究关注社会互助活动与地方传统的转型问题,后一段关注民间权威、信仰与口述历史的研究。本文分析之笔记资料由溪村祠堂重建筹备委员会主任老陈提供,我借此机会对他的大力帮助表示谢意。

②老陈、村长与书记的性格差异,在一定程度上与广东陈村(Chan, Unger and Madsen 1984)的政治人物性格差异相似。

③以下在引及家族会议笔记时,采取匿名原则,删去讲话人姓名,并对不连贯的笔记做了语言上的微小改动。显然,笔记记录的讲话均过于简略,不足以反映讲话的完整风貌;但其记录的核心论点,基本符合讲话的内容原貌。

④以往的论述多将“破除迷信”运动与毛泽东时代的社会改造运动相联系,而杜赞奇的分析(Duara 1995:85—114)敏锐地指出,“破除迷信”的运动早已于二十世纪初期开始,它其实是在民族—国家历史叙事过程中的一个在文化内部发现现代性的敌人的过程。

⑤在一篇文章中,萧凤霞提出(Siu 1989),“从当今农村民间文化的分析,能使我们看到[改革以前]中国30年的行政史”(页123)。该文专门分析了新中国

建立的行政等级制度如何在民间婚丧礼仪中得到民间传统的模仿。比较1949年以前及改革以来的农村仪式活动,萧凤霞认为,以往中国农村的仪式强调对超自然力的崇拜,而改革以来农民在仪式活动中则十分关注“日常社会生活的世俗问题”(mandane affairs of everyday social living)。也就是说,在仪式中,由国家灌输的权力结构,成为替代超自然力的体系。萧凤霞的解释或可用来分析溪村家族议事活动的组织安排,因为这种组织安排确实说明民间文化对于政治权力结构的模仿。然而,必须指出,在历史上,民间文化与朝廷的关系也是如此,并不存在1949年前后差异的问题。另外,模仿政府权力结构并不一定意味着这种结构的支配性,因为被模仿的结构模式在意义上完全可能被替换。

⑥事实上,弗里德曼充分考虑到了历史学对于家族理论的重要性。在后期的一篇论文中(Freedman 1974),他试图勾勒出家族与上层意识形态之间互动的历史过程。不过,必须指出,他的大多数著作带有强烈的结构—功能论的色彩。

参考文献

汉文部分

王铭铭 1997a《社会人类学与中国研究》北京:三联书店。

——1997b《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》天津:天津人民出版社。

陈氏 1962《陈氏家族角落代表大会笔记》泉州:溪村家族祠堂。

——1991—92《家族大会笔记》泉州:溪村家族祠堂重建筹备委员会。

——1992《溪村陈氏族谱》泉州:溪村家族祠堂重建筹备委员会。

——1994《祖德流芳》泉州:溪村家族祠堂重建筹备委员会。

罗冬阳 1998《明太祖礼法之治研究》北京:高等教育出版社。

郑振满 丁荷生 1995《福建宗族碑铭汇编——兴化府分册》福州:福建人民出版社。

英文部分

Chan, Anita, Unger, Jonathan, and Madsen, Richard. 1984. *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*. Berkeley: California University Press.

Cohen, Myron. 1995. Lineage organization in East China. in *Proceedings of the International Conference on Anthropology and the Museum*. Edited by Tsong-yuan Lin. pp. 9 - 36. Taipei: Taiwan Museum.

de Groot, J. J. M. 1907. *The Religious System of China*. Leiden: B. J. Brill.

Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: Chicago University Press.

Feuchtwang, Stephan. 1974. Domestic and communal worship in Taiwan. In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Edited by Arthur Wolf. pp. 105 - 30. Stanford: Stanford University Press.

Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organisation in Southeast China*. London: Athlone.

——1963. A Chinese phase in social anthropology. In *British Journal of Sociology*. 1963: 1: 1 - 19.

——1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone.

——1974. The politics of an old state: a view from the Chinese lineage. In *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*. Edited by John Davis. pp. 68 - 88. London: Athlone.

Jing, Jun. 1996. *The Temple of Memories*. Stanford: Stanford University Press.

Kulp, Daniel. 1925. *Country Life in South China: The*

Sociology of Familism. Columbia: Columbia University Press.

Siu, Helen. 1989. Recycling rituals. In *Unofficial China*. edited by Perry Link et al. Pp. 121 - 37. New York: Westview Press.

Potter, Sulamith and Potter, Jack. 1990. *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, M. M. 1992. *Flowers of the State, Grass of the People: Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou, Southeast China*. London: London University Ph. D Thesis.

——1998. The Fa Zhu Gong festival: the birth of god or the reproduction of locality. Keynote address. The 12th Conference of European Association of Chinese Studies. Edinburgh.

Wolf, Arthur. ed 1974. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

(王铭铭: 北京大学社会学人类学研究所教授)

· 民俗人物 ·

致力弘扬土家族文化的陈楚华



在被联合国列入世界自然遗产名录的世界一流风景区的张家界, 有一位致力弘扬土家族文化的土家人, 他的名字叫陈楚华。

二十多年来, 陈楚华在其妻的支持下, 呕心沥血, 孜孜以求, 以踏破铁鞋的超人毅力, 将近数百里散落在民间、反映民族文化的成千上

万件传统工艺品逐件归并在一起, 创办了秀华山馆土家人家庭博物馆, 使无数中外游人和著名人士叹为观止, 流连忘返。让游客在饱览了张家界超凡脱俗的自然美之后, 又领略到了这片土家族、白族聚居地浓厚的民族文化。

最近, 他又有了更高更新的追求, 在争取各级各部门的大力支持, 寻找合作伙伴, 开发反映民族文化、具有本地特色的“土家吊脚楼”、“土家生产生活用品”、“土家挑绣”、“张家界山野菜”、“土家民俗风情村(城)”等旅游品和民俗风情旅游项目, 致力把人文旅游引向市场, 创造与世界级自然风景相匹配的民族文化氛围, 为“把张家界建设成为国内外知名的旅游胜地”(江泽民总书记题词) 贡献自己的毕生心血。图为陈楚华在向有关领导和游人介绍刚刚研制成功的、有民族文化特色的部分旅游工艺品样品。

(彭法开)