

幸福、自我权力和社会本体论： 一个中国村落中“福”的概念

王 铭 铭

内容提要：本文通过对一个汉人社区的社会人类学考察，阐述中国民间的幸福观及其理论启示，并讨论民间观念与社会理论（马克思关于意识形态的理论，福科的自我技术理论）之间的相互沟通和互为参照。“幸福”这一常识性的本土概念，既有其地方意义上的特殊性，又与人的基本生存问题相关联，因而这一探讨也牵涉到文化翻译的问题。本文认为：中国农民的幸福观代表了一种社会性的主体论，其在实际中的运用及对使用者的意义在于促成社会与个体等因素之间的互惠。

在我多年从事田野考察的闽南文化区居民中，“福”的概念得到广泛运用。人们在日常交谈中相互评论对方时常常用到“福”字；在当地正式发表的演说中，也用“福”字为不同观点作辩护；在仪式行为中，同样是用这个“福”描述神和祖先的要求；在房屋的象征性装饰物中，通常把它当成一种“吉祥物”来对待；甚至在葬礼中，“福”也经常表示后代对死者“来世”的好意。“福”这个字也常常被用作人名。像许多其他的中国文字一样，“福”这个概念是多面的，同时又是多义的。在日常的和正式的谈话中，它传达的是“幸福”、“快乐”、“美好”、“好命”、“好运”的含义以及所有那些与“坏生活”、不快乐和坏运气相反的意义；在仪式的情境中，它表示的是“保佑”（如“祈福”）；在人名当中，它表达了父母对孩子幸福的期望。更明显的是，“福”这个概念表达了个人对快乐、幸福和“好生活”的感情、渴求和愿望。在以上这些被运用的情况中，它传达的是个人的理解，但这种个人的理解并不缺乏社会和意识形态意含。它通过这样一种方式运作，使社会、宇宙观和权威形象都被赋予了个体的实用主义的期望和关注。

在本文中，我希望考察“福”这个词怎样被运用，对于那些使用它的人意味着什么，以及它如何与我们的社会理想相关联。也许，那些对“中国伟大思想家的伟大生活艺术”感兴趣的人（Lin, 1935; Munro, 1968）更愿意以“思想史”的方式来讨论这一概念。但是，在这里我主要关注的是普通人的观念。我的分析将建立在我在闽南一个叫溪村的小村庄收集的材料的基礎上。在那里，我获得了仔细观察这一社区并学习其社会逻辑和本土观念的机会。初看起来，这一地方性研究似乎极端的详细而具体。但我只在描述的意义之上认为它是“详细”的，我希望把地方的材料与对自我期望、希望、人观、社会和意识形态之间的相互关联所进行的更为广阔的研究联系起来。

“福”与社会理论

对溪村的居民来说,“福”^①与以下几个事实有关,为了利于讨论,我希望在做详细的民族志(ethnography)的描述之前先提到它们,把它们当作我将提出的整个论点的基础:

(1)在溪村的日常谈话和演说中,“福”这一词语随情境和交流方式的不同而表示几种不同的意义。在正式的演说中,它可能意味着对特定联合行为的辩护,而其潜在的含义既可以指神、祖先和宇宙平衡的保佑,也可指个人的实现。然而,在非正式的谈话中,它可以被用来嘲讽他人的行为。“正式”和“非正式”含义表明“福”这个概念是多义的。更有趣的是,这些也正表明了其潜在含义所重复强调的获得幸福的两种方式:前生命定和后天实现的辩证统一。

(2)幸福的指标不是“情感”的,而是与“财”、“寿”和“子”有关。其中,每一项都代表着一种价值。财富代表着社会经济地位;寿代表着一种良好的自我保养(self-cultivation)技能的运用能力;拥有男性子孙的愿望(多子)则进一步强化了大众对家户和宗族连续性的关注。幸福的反面则被定义为一切可称为“坏生活”的东西。缺少财富、短寿和无子孙都被看作是“坏生活”的表现。

(3)经济行为、社会能力和仪式是保证“好命”或幸福和阻止“坏命”或不幸的方式。实践为支持财富、年龄和子孙的积累提供了经济和社会资源。仪式被当地人用来获取神、祖先和宇宙平衡的保佑,同时也被用来驱赶阻碍他们实现幸福的鬼魂。实践和仪式通过共同为创造幸福服务而与现实融和在一起。为了创造把握幸福的方式,宗教专家和他们的神圣知识也被当地人作为询问未来幸福的对象和专门知识。

(4)但是,实践(Bourdieu, 1977)和仪式不仅是自我的实现技巧,而且在这样做的同时使当地人的愿望物化(objectification)。最后,它们成了“友善”与“自私”、神的满意与祈拜者的价值,以及社会幸福与个人幸福之间的互动形式,除了给个体生命以一种实践和制度保证,同时也把这种保证转变成一个道德王国。

如果我们想要把中国人“福”的观念与现代西方社会中“happiness”的概念进行比较,我们马上就会发现它们之间的一个相似性和一个区别。正如马尔库塞(Marcuse, 1988: 159—200)所说,后启蒙概念“happiness”与资产阶级时代的理想主义本体论密切相关。它把幸福定义为一个独立的、与外隔绝的个体的自我认同和满意。它在西方的流行是一个称为“享乐主义”(Hedonism)的现代概念出现的结果,这一概念向前启蒙时代道德伦理维度的幸福概念——“道德完好”(Eudamonism)提出了挑战。

毫无疑问,在我前面提出的概念里,“福”在中国,尤其是在我从事田野工作的地区的仪式和言语交流中,包含了一个类似概念化的特定因素。中国人的概念似乎从个人生存和文化领域的各个方面都强调了“幸福”的重要性。边沁(Bentham)这位个人自由和功利主义的提倡者,列出了十四种幸福(Bentham, 1962 重印, 68)。他及后来的功利主义哲学家(参见: Glover, ed., 1990)都假定个体的“幸福”是与社会和政治行为相对的另一极端。中文“福”的含义,尤其是当它强调个人的幸福和快乐在制度和实践的社会文化形式中所承担的重要角色的时候,遂与功利主义对幸福的定义有很多相似之处。中国的村民也把“幸福”当作是与实践、仪式、文

^① 中文“福”这个字,通常被英文翻译成“happiness”(幸福)。在本文,我将延用这一习惯译法。这样做的目的,主要是为描述和分析的方便。毫无疑问,我意识到“福”这一词语并不仅仅包含某个单纯的意义。但我认为“福”这个词与英文中“happiness”具有可比性。我的这种认识来自两方面的考虑。

化典章和社会行为相对的另一极端。

但是,对“幸福”的功利主义定义不足以描述中国人“福”这一词语的多义性。它与功利主义概念的不同之处在于,它并不把个体的满意度与非个人因素隔离开来,也不把集体和制度的“幸福”(凝聚、和谐)与个体的幸福相分离。另外,运用幸福这个概念的时候往往与保佑、气、灵或生、命、运和面相等词语相连,而且它总是表明个人幸福、命运、社区的亲属连续性和超自然力量的愉悦之间的一种调和。

那么,我们怎样才能真正充分理解“福”的含义呢?可以观察到,“福”不仅构成个体愉悦的理想和期望,而且包括特定的社会规则和文化概念,因此我愿意把它当作一种“社会本体论”。在我对“福”和中国流行的社会本体论进行研究时,我受到了社会人类学界近期关于自我观、权力、社会和意识形态的有关理论的启发(e.g., Lienhardt, 1961; Geertz, 1973a, b; Carrithers, Collins & Lukes, eds. 1985; Parkin, 1985b; Giddens, 1991)。我发现马克思和福柯的理论都对“幸福”这一概念给予了深入关注。尤其使我震惊的是这两个不同的伟大理论家看待幸福的方式,他们把“幸福”当作是一种社会、个人、意识形态和自我观之间进行互动和聚合的场域。我将尝试阐述这两个理论如何能够适合我的个案研究。

我的关注点集中在被社会人类学家忽视的马克思主义的幸福观。马克思和恩格斯(1957: 37-38)非常重视“虚幻的幸福”和“寻求真正幸福”之间的辩证法(Eagleton, 1991)。对马克思和恩格斯来说,“虚幻的幸福”是意识形态中的一种异化力量,它劝说信仰者,使之把意识形态当作一种真正的现实。信仰者对“真正的幸福”的追求通常也体现在“虚幻幸福”的宗教表达里;但是,它把异化力量变成了一种政治上的反身权力。在扩大的意义上说,幸福这一概念也被用来批评资本主义的劳动剥削。在这种分析中,它与政治经济相关联,劳动异化和个人物质满足之间的互动被看作是生产一种掩盖“剥削”的社会面具的过程(Israel, 1979)。

马克思主义对“幸福”的理解,比功利主义对“幸福”的简单观点更为见长。它把“幸福”看作是对存在(being)的多面概括。在对“幸福”的概念化过程中,强调把意识形态价值和个体期望结合起来,这对我们分析中国情况很有用。正如我在溪村了解到的,中国人的幸福概念(福)是联接神圣世界(地方神和宇宙平衡)的象征建构权威与个体要求,以及联接社会凝聚力与个体实践的一个纽带。由于“中间性”(in-between)的特殊位置,幸福概念通常既表达了现实的伪装,又表达了现实中对福利的“真正”关注。它的运用以“自我利益”为基础,但也并不与社会和意识形态相分离。仪式和“劳动”(实践)是获得这样一种双面的幸福概念的两种方式。由此,我们可以把中国本土的“幸福”观与引起马克思主义理论关注的“虚幻的幸福”这一宗教文化的一般概念进行类比。

根据我的理解,幸福的概念也与福柯所定义的“身体政治”(body politics)相关连。福柯的一个重要观点是社会通过训诫的方式使个体处于被支配地位(Foucault, 1977)。身体这一概念,在福柯的描述中,是对权力目标的社会表现的一种比喻,它服从于特定类型的管理和管制。在许多地方(Foucault, 1979),福柯把社会福利和愉悦(健康、性、生存、教育等等)看作是体现权力的方式。在后期的作品中(1988),他进一步提出了“自我技术”(technologies of the self)这一概念,该概念与“幸福”这一思想有密切的关系。福柯用“自我技术”指称个体学习满足和实现自己对幸福的期待的一种社会、政治经济和象征的方式(Foucault, 1988)。福柯的观点是,幸福这个概念为社会服从和个人的自我权力提供了潜力。他把重点放在自我技术和身体政治二者的联合上,通过这种联合,个人的幸福既被看作是政治主体,又被看作是政治资源(Foucault,

1979, vol. 1; 1988; Hewitt, 1991)。

福柯的论点是，个人对于自我幸福的关注总是被纳入社会文化的秩序安排和统治之中，这表明处于不同情境之下的服从和自我权力在很大程度上依赖于对“好生活”的定义。中国本土对于幸福的概念也不例外。中国人定义“幸福”的民间方式就导致人们创造出生产“幸福”的实践技巧和仪式技巧。这些技巧就是自我寻求获得特定权力，而同时个人对于社会和仪式的服从又得以贯彻的显著方式。

前面讨论了马克思和福柯的理论与我这个研究案例的关系。我将特别把“幸福”这个概念本身当作一个涵义全面的比喻，它阐明了存在的双重定义。我将强调幸福概念如何成为促进意识形态价值和个体价值之间互惠的一种“通货”。这一思考基于我在溪村的观察。在那里，意识形态和个体要求、社会凝聚力和个体实践之间的互惠交换在社会与个人的互动关系中非常流行。

现存的社会人类学理论或者把“人”(people, 通常也叫 man)看作是执行社会文化规则的被动主体，或者看作是“创造历史”的主动力量。这样一种持续的理论争论(Jonathan Turner, 1983)使得许多社会人类学家采取一种介于“合法性论点”(legitimacy thesis)和“反对性论点”(opposition thesis)之间的立场，“合法性论点”把“文化”看作是一种对表现的综合，一面社会秩序的“象征之镜”(Douglas, 1970)；“反对性论点”则认为宗教的仪式和对宗教的迷醉是对秩序和权威的“反抗”(Lewis, 1971)。我的目的是通过关注社会和本体论概念之间的相互联系而提供一个“辩证的观点”，用它来创造一个备择的理论。我希望阐明理解意识形态、制度和文化的一个概化过程，其包括两个进程：1)对“幸福”的普遍追求，以及这种追求与它在意识形态化和建构过程中富于影响和效用的扩展之间的关系。2)一方面是象征、仪式和宗教教义之间的互动和融合，另一方面是个体实践和个体希望之间的互动和融合，这是人类学家迄今为止发现的对于理解社会文化进程的最具有批判意义的东西(Auge, 1979)。

鉴于民族志的写作方法，我将从一些经验描述开始。

溪村和它的幸福观

溪村位于福建南部的山区，是中国众多的“边远”地区之一。其居民的生计主要依赖于农业生产和小规模的地方性商业；他们的主要姓氏为陈，表明这个村子基本上是一个宗族村(lineage-village)。这是一个有2800人口和500家户，相对远离主要都市中心的小世界。这个社区有它自己的地方性的独特祭礼、宗族组织和社会关系，这些东西并不比那些更大世界中的社会形式简单。

了解这个宗族村的形成历史恐怕需要很长时间的讨论，在本文中是无法做到的。按照我这篇文章的目的，只要说明陈姓村在15世纪早期就作为一个独立的村落出现，并不再依赖其邻村就足够了。之后它在16世纪和19世纪之间发展和扩大成一系列次级宗族(sub-lineage)，每一个宗族都有定居点。在本世纪50年代到60年代之间，政府将之改编为一个大队。现在，它是一个行政村，其传统社会形式(宗族和村庄的仪式组织)的重要性在改革以后重新得到确认。

目前，村民们在谋生的方式上几乎都是自由的。一个持全球“经济人”观点的学者可能会热心于发现那里农民“利益最大化的方式和他们的理性精神”的表现。如果愿意，我们也可以把波普金(Samuel Popkin)的“理性小农”理论运用于溪村的村民(Popkin, 1979)。但是，那些我

所认识的当地村民却表现出对村民伙伴、家庭成员甚至外来者的极大关注。在主要的家庭事件、公共节日、祖先崇拜、家庭紧急事件和各种投资活动中，村民们既希望获得他人的支持，又感到有“送”的义务。他们关注一种“人情”感。这正表明了亲戚和邻居之间相互对待的基本原则，也表明人们相互之间天生就欠有义务。从这一角度看，我们也可以说溪村村民拥有一种“道义经济”(Scott, 1976)。这些村民的价值观和生活方式特征的双重构成使得当地人抱怨“生活不简单”。

不管农民的生活条件和个性是多么的复杂多样，“福”这个词语在我的田野工作中总是很频繁地出现，而且似乎已经统治了地方概念和象征图景。当地有很多人的名字中含有“福”字。人们似乎非常喜欢这个字，甚至用它来命名神社。比如，土地爷有时也被叫作“福德正神”。

在日常的对话和正式演讲中，福这个词通常与占卜术语“气”连在一起。这就形成了普通话中“福气”这个双字词或是闽南话中的“hokkhee”。这个词表明幸福是与宇宙中的能量有着某种联系的。从宇宙观和生物—身体观来看，“福气”这个概念用生物—宇宙的能量平衡阐释了幸福。当我问访谈对象们是否对自己所处的位置感到自豪时，他们的回答通常是肯定的，也就是说他们认为自己有福气。对此他们所给予的一个共同解释是，他们的村庄位于一个恰当的“穴位”，这使得他们能够免于灾难。那就是说，他们由于把握了能量流动平衡的一个位置而获得了幸福。

有时候，幸福这个概念又是与“好命”一起运用的。在这样一个视角中，幸福或者福气就被看作是某个特定的人先赋命运的表现。

但是，在现实的运用中，这样一个语汇的意义却是复杂的。它在很大程度上依赖于在言谈的具体事件中所达到的意义。巴尔金(David Parkin)区分了在正式演讲以及讲者与听者的互动中一般所具有的三个层面的意义。首先，语汇是知识的载体，并被讲者用说话的方式控制着。这样，它们就是可互动可操纵的商品。其次，讲者也被语汇中潜藏着的假设和隐晦的意义所控制。这些假设和意义可能会使讲话者偏离他的原意。最后，意义被即时的行为和讲话的环境控制，而这既不能控制讲话者，也不会受他控制(Parkin 1985a)。因此，类似于巴尔金所概括的，“幸福”或“福气”这个词语在实际的讲话行为中就可以随不同的环境而具有不同的含义。

在某些场合，幸福这个概念并不意味着什么，而只是讲话者寻求展示当地社会制度的传统性和合法性，以及他自己在其中位置的方式。“幸福”这个词有时也得到深刻和详尽地阐述。当我问一个村民是否对自己这个宗族村感到自豪时，我得到的回答非常冗长。在这个谈话中，讲话是主动的，但他却被“福”这个概念背后隐藏的假设所控制，这种假设对他的观点施加权力。

但是，在大多数的其他情境中，“幸福”这个概念的运用既不受传统也不受概念背后潜藏的意义所影响，它随情境和言谈的语气不同而表明不同的含义。在日常运用的一些例子中，幸福的“深层含义”并不受重视。很普遍的是，幸福似乎只是一种描述。郝瑞(Steven Harrell)曾描述过“命”这个概念怎样能够运用到礼貌的表达或“讽刺性”的表达当中。这表明这样一个词语并不一定是来自民间文化中的“宇宙观”(Harrell, 1987)。在运用“幸福”的非正式谈话中，情况确实如此。比如，人们通常有礼貌地赞扬他人，说他有福气。在其他的例子中，“福”也可以用来对“地位低的人”如年轻人的行为进行讽刺性的评论。

对我来说，“福气”这个词语的多面性和多义性表明了两点。第一，它的广泛运用鼓励我们把它当作是这个社区中的一个普遍概念，这自然就意味着我们应该把它作为地方话语中的关

关键词来分析。第二，普遍概念被随意运用，则促使我们思考它的使用者把这一概念当作无效概念的潜在可能。比如，说祖先的保佑是个人幸福的关键，在溪村就可能表现为一种“农民信仰”。但有时候这一“信仰”的作用又被掩盖起来，因为人自身的努力比祖先的保佑更重要。

这样一种“保佑”和“努力”的辩证法是当地人的幸福定义中最核心的内容。在我的田野工作期间发生的一件事很好地阐明了这一论点。有一次，我去访问一位知识丰富的长者。在我们谈话期间，不大一会儿就有几个居住在附近的老人过来并坐在我们俩旁边。开始发问的并不是我而是主人，他问我为什么要选择研究这个村子，我说这是出于学术目的。他继续解释他的问题：“我们这个穷村子值得你们注意吗？”另一个人很快也加入了他的谈话，说邻村比他们更好，而且那里的村民也姓陈。不待我回答，一个争论就在人群中爆发了。

村民 A：对，那个村子更大，他们人更多，节庆也更多，而且他们比我们更富。

村民 B：瞎说，他们更好并不意味着他们该得到更多。他们更好仅仅是因为他们过去有福气。我们祖先刚来这儿的时候，我们不得不把那个村子的人叫“叔叔”并暂时做下层人。但是，现在由于我们祖先的努力，我们的宗族比他们大多了。以前我们甚至没有祖祠和村神。现在我们二者都有了。我们村的节日——法主公的生日并不比他们的冷清。

村民 A：你说的不对，他们总是比我们更有福气，过去比我们更好，现在仍是。

村民 C：我们不应该总是认为别人比我们命更好。我们自己怎么样呢？照堪舆之术的说法，我们这个村在位置上非常好。我的祖父过去常常告诉我说我们的祖祠位于一个叫“狮形”的穴位。而且，他说，法主公是这整个地区中最有用的神之一。而邻村的神却只有微弱的权力。我想是我们自己的人不团结，你们想一想，我们这个村有多少懒惰的年轻人整天不听劝告在外面游荡？只有那些辛苦工作的人才会有好命……

村民 A：是呀，命是很重要的。

很显然，每个村民都有他自己的关于什么可以带来幸福的独特观点，但他们在另一点上却是一致的，即一个人既可以在个人层面上又可以在集体层面上谈论幸福。更重要的是，在这篇对话中，我们至少能发现两个互相矛盾的观点：一个把前生命定看作是主要原因，而另一个则认为个人的努力也同样重要。持前一种观点的人坚持他自己的论断，但是当另一个人提到占卜秩序和神的灵验时，他不得不保持沉默。最后，辩证的观点占了统治地位。这部分是由于村民 C 控制地方知识的强大权力和他操纵论辩方式的能力。但很显然他的“辩证法”在很大程度上对于他的村民来说却是可以接受的。我在这个村中访问了 30 个人，关于他们在多大范围内相信命，他们中的所有给的都是模糊的答案。大约 75% 的人表明他们去算过命，占过卜。他们说命对于幸福来说是关键性的，但他们补充说，若没有人的努力，命就显得毫无意义了。

财富、寿命、儿子与幸福

在这里，让我们先思考以下这些更为迫切的问题：什么是幸福？它有具体的指标吗？为什么幸福既被个人又被集体所感知？命运和客观努力在对幸福的创造上各自扮演着怎样的角色？它们又怎样与当地的实践和话语相关联？

在溪村，似乎没有一个词可以直接翻译成英文的“happiness”并传达与之相同的意义。

“福”或者“福气”在某些方面有些类似于英语中的“happiness”，但什么是“福”？当我对我的被访者提了这个问题时，他们的回答是一致的：“福”或者“福气”意味着各种各样的东西。但无论如何，“幸福”这个词常常特别地指财、寿和多子。因此，拥有“幸福”或“福气”就是拥有某种类型的特征：一个人除了幸福的面相以外，还必须有物质财富的累积、年龄的累积和家庭成员的存储。

村民对“财”这个词的阐释主要包括两种。一个是把“财”当作“发财”的过程和结果，另一个则把“财”当成一种“财运”。与“财”相比，“寿”这个词就具有更为固定的含义。一个寿命长的人通常被人们看作是幸福的人。但是，也有许多穷困的老人被人们认为是“命不好”，因为没有儿子可以照顾他们，而且“缺财”。因此，寿是否被看作“幸福”就取决于另外两个方面的条件。另外，多子的人也被看作是幸福的。

由此可知，当地人对幸福的定义存在一种双重性。这里，幸福是个人及个人所拥有的客体的一种融合。在这种定义中，拥有某种东西是最有意义的。“拥有”应该是完整的，否则那就是“不幸”。例如，对一个幸福的人来说，他就不仅应该富有，而且还应该长寿，并且应该有好多个儿子。这样，幸福就与他自身之外的东西不可分割。幸福本身表明自我完整地拥有物质和可得的人力资源。

宗族的幸福与历史的意义密切相关。宗族创建、发展和扩大的过程在家谱中是以宗族中儿子的增加为特征的。历史的变迁则以不同支系的儿子成为不同户和次支系的祖先为转折点。那些年老而杰出的祖先受到特别的关注。在过去，祖先功德的积累是以土地和公共财富的获得为标志的。

几乎自相矛盾的是，这种共有的关于幸福的意识形态以两种截然相反的方式与个人或家庭的幸福相关联。每个人或家庭对财富、年龄和孩子的积累总被看作是对整个宗族的贡献。但这并不是说不要去鼓励那些自己虽然不幸但却对整个宗族的幸福做出了重大贡献的人。相反，这些人通常被认为是“好人”并为人们怀念。

实践、仪式或幸福的获得

溪村的人们真的拥有幸福吗？这在我的被访者看来只是一个愚蠢的问题。虽然一个人、一个家庭或一个宗族很难拥有幸福，但他们为得到幸福所进行的努力却是积极的。为了获得财富、寿命和多子，村民们不是被动地观看命运；重要的是他们尽自己的努力来保证自己的幸福。即使那些被算命先生算出是命好的人也从不偷懒。正如一个被访者告诉我的，为了确保对幸福的把握并防止不幸，人们必须努力赚钱、努力获取社会关系、对亲戚和祖先要慷慨、要努力控制和避免错误行为，对一个宗族来说也同样如此。

在溪村，有一些制度化的方式控制着幸福的前生命定因素与后天决定因素之间的互动关系。大多数科学家所持的激进的反命定观点可能会认为所谓命运是毫无意义的东西。但是在溪村，这通常并不是“把握命运”的方式。为“征服前生命定的因素”，人们采取了两种相互补充的方式：对于那些有好命的人来说就是保证他们的好命，对于那些具有相反命运的人来说就意味着改变命运；而对于宗族来说就是创造和保持宗族兴旺的连续。

“勤”这个词被用来描述在经济和社会领域都很积极努力的人。某家的一个儿子被别人评价为勤快是因为他付出了努力，从而赚到了钱或拥有许多“乐于助人”的朋友。一个具备相反特征的儿子则被责备为“不孝”。因此，如果一个人想要获得幸福，他就应该努力工作。确

实,正如欧达伟(David Arkush)令人信服的论证,这样一个观点表明在中国小农中间存在着一种“创业者精神”(entrepreneurialism)(Arkush, 1984; Harrell, 1987)。但是“努力工作”、“勤奋”和“创业者精神”对村民们意味着什么呢?我们应该注意到,这些不仅指努力地播种和收割谷物,而且指在造就社会联系(关系)和拜神方面的固定行为。这里为了分析的目的,我将认为勤奋这个概念代表着当地人为寻求幸福所进行的实践和仪式的一种综合。

在溪村,实践和仪式是不可分割的。对村民来说,这并不像社会理论家布迪厄(Pierre Bourdieu)所说的那样是由于社会要求将人类现实中正建构着的东西和已经建构起的东西这两方面进行融合(Bourdieu, 1977)。相反,实践和崇拜或仪式都被看作是获取幸福和好命的关键。即使溪村没有“实践”的概念,但当地居民用节日区分开了我们所说的“实践”和“仪式”。对村民来说,只有过节的时候才存在仪式。节日和“日常”既有区分又不可分割。节日标志着对神、祖先和鬼的纪念,这三者是当地祭礼中的三个主要范畴(Wolf, 1974; Freutchwang, 1974)。相反,“日常”则是由每日连续的生产、社交和商业活动的常规所构成,而“节日”则不断地插入这些常规。

“日常”和“节日”二者的不可分割,或者用我们人类学者的语言来说是实践和仪式二者的不可分割,可以从一个事实中看出来:即使在节日中他们也并不放下生产、商业和社交活动。比如,溪村最重要的节日就是法主公的生日祭礼,它恰好在每年农历的七月。这是夏收之后的时段,并且是杀猪的季节。根据我在1992年的观察,在这个节日前已收完稻子,其中一部分用于日常消费,一部分售与离这个村子大约两公里的一个集市。获得的钱一部分用于从市场上买回食品,一部分用于节日,还有一部分作为家庭储蓄。在节日期间杀的猪首先被供奉给村神法主公,以后则大部分被运到集市中心出售,而一小部分在家庭的盛宴上享用。节日对村民来说也是一个与堂亲和姻亲相互交流的特殊场合。亲戚们聚集在举行节日的村庙前,村里的戏剧和道教仪式都开始表演以款待神和亲戚们。晚上,当地的村民在家里宴请他们的姻亲。因此,通过法主公的节日,生产才进入商业贸易,产品才被消费和重新分配,社会关系也通过它得以重新构造。

法主公节日并不是唯一的节日。在溪村,四月和八月的播种之后立即就有祖先崇拜祭礼。另外的两个主要的地方节日——农历新年和鬼节则分别是在冬季和夏季的收割之后。每一种场合都表现出类似的经济与社交的社会逻辑。

此外,实践和仪式二者的不可分割还表现在另一方面,即这二者在对“幸福”和好命的保证上具有相辅相成的重要性。对我们来说,经济和社交肯定能与一般的社会经济理论联系起来进行分析。但对溪村的居民来说,这并无任何意义。

宗教仪式对村民非常重要。但是,在溪村根本就不存在“宗教”或“仪式”这样的词语,村民所使用的是在当地盛行的词“拜”和“孝”。“拜”是崇拜和表现孝的行为。因此,拜就是对神的孝。虽然我认识的村民可能曾被告诫他们自己的信仰相对于“现代标准”来说是错误的,但是对他们来说,拜却是获得幸福的必不可少的需要。这不仅可以从仪式的进行有助于经济和社交这一点看出来,而且可以从仪式本身就是一种特定的交流方式中表现出来。

马丁(Emily Martin Ahern)认为中国人的仪式一般来说由神和拜神者之间的交流行为构成(Ahern, 1981)。我相信溪村的人会同意她的假设。人们在神面前行使孝行并表现对神的尊敬。在拜的过程中,我常听见村民们对神说着什么,而且正如马丁指出的,他们说的常常是实践中的祝愿和表述。马丁很正确地指出了宗教仪式比政治交流更能通向村民的“祝愿”(同上,

页 92)。但除了“祝愿”，溪村村民的拜的行为还传达了别的东西。拜神者希望通过拜神及表达自己的希望而获得的东西中包括了当地人称为“应”的东西。

“有求必应”的“应”指的是什么呢？我们在马丁的作品中找不到答案。“应”对于村民来说主要是指神或被拜的对象通过同样的仪式渠道把“保佑”返回到拜者身上，那就是说，神被期望给那些拜他的人回报特定数量的保护和帮助。因此，我们可以说中国人的宗教仪式具有拜者和神之间的特定商业交换的意义。拜者提供谷物、灵币、猪、鱼、戏剧以取悦神；反过来，神则以保护和帮助回报拜者。

对拜者来说，仪式导致了拜者和被拜者之间的相互信任。因此，正确地举行仪式对于维持这样一种信任关系是相当重要的。拜的主体和客体之间的互动关系在一种叫做“还愿”的仪式中表现得更为明显。在仪式期间，我发现村中所有的人都出现在仪式地点，都把猪和其他食品供奉给神，这表明所有的人都过去许过愿。

只要幸福既被看作是个人的又被看作是社区的，保证幸福降临的实践和仪式就会既关注个人或家庭的福利，也关注社区的健康。1949 年以前，陈姓宗族中存在着各种公共事业。庙宇和祖祠是用于公共事业的主要建筑，由公共资金建设并维持。在经济领域，至少有 10 亩用于公共仪式和福利事业的共有土地。自 1950 年土改以后取消了这类公共土地，使公共的福利和仪式丧失了经济基础。但是庙宇和公共仪式仍然还存留着，服务于宗族内部的公共目的。

公共庙宇和仪式标志着地方的社区认同，也表达了这个宗族村内的人们对公共安全和幸福的共同追求。法主公节日确实为地方上祈求保佑个人收益的人们提供了一个场合，同时它也起到了使作为一村之主的村神欢悦的作用。除了像法主公这种“施善神”以外，村民们也明白还有一种有害的神存在于宇宙之中。这就是常常在七月从附近的兰溪过来袭击村子的鬼。每年都举行一个叫做普渡的公共仪式来阻止鬼进入村子、家庭和每个成员自身。供奉的物品放在村子的交界处。通过这样做，他们希望这些有害的超自然力会离开他们的村子，不破坏他们的平安。

对占卜和仪式专家的信任

对幸福的关怀使得溪村的村民相信占卜和仪式专家。溪村本村没有这种专家，在某些重要的场合，溪村的村民就会不惜花费时间气力到 10 公里外的其他村子去向这些专家咨询。

村中的主要节庆仪式都以道教的礼仪传统为基础。道士或那些叫做“法师”的人为何时以及怎样举行特定节日提供建议，他们也充当神和拜神者之间沟通的中介。占卜者和算命先生以不同的方式在不同的领域中扮演与之类似的角色，村民通常在安排婚姻、生活中关键性的迁移以及创业场合中请教算命先生。占卜专家则扮演着幸福与灾难、神性世界与人的世界之间的协商者角色，在涉及丧葬礼仪的事项上尤为重要。

在溪村，所有的祭礼过程、算命方式、占卜和葬礼安排都被当作一种商业行为看待。因此我们可以谈及仪式专家和当地人之间的供求关系。那些有求于祭礼专家的人必须付钱给这些专家，作为交换，他们才会为他们的顾客举行祭神和超度的神圣仪式。但这不是一种纯粹的理性关系。强调信仰为这种交换的实现提供了一种文化基础。这种信仰就是：如果不为仪式花足够的钱就等于是对命运、祖先和神的不尊，这反过来就等于是对自己幸福的潜在威胁。

意识形态和自我技术

对于我的研究来说,我们可以发问:在人们还缺少真正的幸福或幸福还难以定义的时候,去研究人们的幸福观又有什么意义呢?

对一个功能主义的社会学者来说,这样一个调查除了描述以外毫无意义,它缺乏关于社会规则和建构现实的强有力的数据。从格尔茨(Clifford Geertz)以“社会符号学”(Geertz, 1973a)的形式提出的观点看,我们会发现幸福概念提供给我们的仅仅是一种“就什么说点什么”的方式,它与社会有机系统相分离。但是,在政治经济学的激进观点看来,这种社会符号却只能是“真正的经济基础在上层建筑中的扭曲表现”。那么,这个概念对我这个力图对当地现实做满意描述的民族志作者又意味着什么呢?

这是一个悖论:幸福概念游离于日常的实践事务之外,但同时它又与实践和行为的社會世界不可分割。我的描述仅仅是与当地的观念和生命过程擦了个边,但它足够成为表现理想与实践悖论关系的一个例子。从概念的语义看,我从溪村的“农民”中习得的这个词实际上就是对现实和愿望的一种难以捉摸的反应。它被用来传达什么是命运以及生活应该怎样。除此之外,它还表达了不止一个与现实相关联的意义。但是,当它与宗教意识形态相连时,这个词所指的就不是别的,而是神、祖先、鬼和宗教一宇宙教义如占卜、算命、传统仪式和神圣知识的效验。但是,“幸福”也有一种实践内涵,它是包括财产、年龄和儿子数量在内的财富的综合。它的这种实践意义并不扭曲现实,相反,它还表达了当地居民对经济和社会资源的渴求,他们运用这些资源才能追求被视为“真正幸福”的东西。

我的前面提到了马克思的“幸福”理论区分了两个层面:虚幻的幸福和真正的幸福(Marx and Engels, 1957)。按照这样一个理论,虚幻的幸福对人民来说就是一种掩盖悲惨现实并为占统治地位的意识形态辩护的“鸦片”。但是,对幸福的虚幻定义有时候也会服务于一种相反的目的,即对抗灾难(Scott, 1985)。在这种运用中,虚幻的幸福表达的是主体对于产生幸福的真正条件的关注。因此,幸福的观念和理想就包括双面的内容:一方面,它是一种异化,使得劳动者不满并牺牲其作为人的意义;另一方面,它又是对异化的批判性反映,寻求把主客体之间的这种由意识形态锻造的想象的关系(Althusser, 1984)颠覆过来。

对这样一种主体及其创造的社会象征物之间的想象关系,我们可以把它叫做“自我技术”。福柯用它指一种特别的技术,这种技术使个人用他们自己的方式或通过别人的帮助,把一定数量的操作施加于自己的身体、灵魂、思想、行为和存在方式之上,以便改变自己,获得幸福、纯粹、智慧、完美或不朽的特定状态(Foucault, 1988)。福柯定义的“自我技术”并未离开存在的社会条件。相反,它还是由历史谱系中的趋势和基调构成的。中国人的幸福概念是一种自我技术的一部分,它提供濡化自我身体和灵魂的特定方式,也促使个体以社会所认可的方式开展行动。

主体和客体相融合的机制存在于一种互惠的普遍方式之中。在溪村,个人与社会、自我权力与社会权力之间的互惠是内在于幸福的概念和幸福的实现之中的,它至少以下面四种方式存在:

(1)当地对幸福的定义揭示了社区幸福与个人幸福之间的互惠关系。这当然意味着对个人来说,要获得幸福就应该维持甚至是经常地创造社会规则和社会关系。

(2)这些概念强调了命定与个人努力之间的交换。命运决定个人的存在状况,但个人的努

力也同样决定这一状况。良好的努力可以与坏命相抵并带来幸福，当然它也为好命的实现提供基本条件。

(3)与此相关联，为获取幸福，一个人需要实现劳动与快乐、宗教权威与自我希望之间的互惠。因此，没有劳动就不会有财富、家庭和长寿；但从个人的社会和经济资源来看，劳动是为了消费和满足，而不是与之相分离。人们在神的生日和其它节日从事拜神是为了让神灵向拜者提供保佑。有了这些供奉，神灵会赐予人们好命和幸福。

(4)在神圣专家和人们之间存在一种互动性的关系。占卜者、算命先生和葬礼专家被人们请来为他们建房、选择坟地、择偶、建立事业和埋葬死者等等行为提供指导。这些专家为人们提供一种可购买的神圣知识、保证人们实现幸福，阻止不幸降临到他们身上。

为使这一点表现得更清楚，我们可以把村庄整体二元化为两个部分，一方是社区、命运、宗教权威和神、占卜的专业人士和专家，另一方则是个人、家庭、努力、拜神者和那些向预言专家咨询的人。这是社会秩序、意识形态、权威和神圣知识与个人、个人的渴求、自我的权力和实践要求之间的对照。不消说，这种对照是分析性的而不是真实的。在中国民间的社会本体论中，这些分化的领域被幸福这个概念联系起来。在这两部分的互动中，被交换的内容包括：公共福利与个人安全，好命与积极的努力，保佑与供奉，以及知识与信任。在拜神仪式中，最常用的媒介是神钱，但幸福的意义是一个甚至更普遍的中介。它是一种即时的商品而被两方消费，又是一个促进互惠交换的互动中介。

道德与自我权力

我们说幸福的概念包含一种自我技术，这就给我们自己提出了一个自我的社会能力的问题。毫无疑问，在溪村这样的社区中，自我技术对所有的具有血缘联系、互相称为“兄弟姐妹”的村民来说都是可得的。但是，难道那些能熟练地运用这种技术的人，和那些不能熟练运用技术的人之间就没有区别吗？用福柯的语言来说，难道人们不是有着不同数目的“自我权力”吗？

在溪村，存在着一种等级分化，从“财富”来看，户收入范围从800元到4000元不等；从寿命来看，平均期望寿命是64岁；从“儿子的数量”来看，户人口从3人到15人不等。因此，有的家庭和个人可能被认为比其他人更幸福。从收集的事实来看，我们可能会得出结论：村里存在着自我权力的等级。我们可能会说，不同的村民具有不同的社会经济能力、不同的自我照顾程度和不同的生物潜力。但是，村民们自己怎样看待这种等级分化呢？溪村是否存在一种“阶级意识”呢？

在溪村，对幸福的定义总是伴随着对“不幸”的定义而实现的。“不幸”被看作是一种欠缺（包括缺少财富、年龄和孩子）的即时性后果。为什么有的人缺少这些东西呢？一种解释是说这些人只有“坏命”。但是，“坏命”这个说法却是模糊而充满矛盾的，即如郝瑞指出的，它同时意味着两种观点：一是人们没有得到幸福的原因在于他前生注定的坏命，一是人们失去幸福的原因在于他的错误行径破坏了其前生注定的好命(Harrell, 1987)。

被看作是破坏好命的潜在因素有多种。一方面，缺乏能力和智力不仅会阻碍好命的实现，而且有时候还会导致不幸。特别是疏于敬神、懒于工作和慢待亲戚都会改变好命而导致不幸；另一方面，坏命又被看作是由错误行为导致的：拥有许多财富却不知道分一些给家庭成员和亲戚们就被看作是“吝啬”而不是“幸福”；长寿但却不关注子女和家庭也同样并不意味着幸福；有很多儿子却无法使他们孝敬老人、善待邻居和亲戚，也等于不幸；缺少慷慨的性格和家庭教育

的技巧对人们来说是致命的,可能会导致对好命的破坏。因此,财富、长寿和多子就以这样一种方式被“德”、“慈”和利他所反向地予以界定(counter-defined)。

不幸这个概念不仅是一种阐释方式,通过它可以对社会经济等级秩序进行辩护,而且还可起到一种表达同情的作用,并扮演一个道德制定者的角色。村民们对那些悲伤或不幸的人总有一种“帮助”感,并且时常付诸行动。

如果说溪村存在着自我权力的等级秩序,那么这个等级也并非那么简单。自我权力不仅是由“获取”的自我能力构成,还由一种“道德符号技术”构成,这种技术提供一种平等化的机制和保证“好命”的方式。因此,一般来说我们可能会把社会建构和自我权力之间的互动看作是道德和个人收获之间的一种交换。

当地用以描述这种“双重成分”的一个概念是“人情”,它意味着互惠、交换的情感价值以及道德完善等多方面的综合。对那些在社会经济等级中占据较高位置的人来说,“人情”是一个判断标准,把好人和坏人区分开来。有“人情”就意味着拥有关于如何回报公众认同或社会承认的知识。而对于那些没有这种特殊社会经济地位的人来说,“人情”则意味着愿意并能够对他人的恩惠表示感谢,即以礼还礼。一般来说,“人情”意味着那些有社会联系的人(亲属、姻亲和朋友)之间的“感情”。

“人情”这个概念既表明了个体获得社会经济权力和公共认同的一种技术,也表明了一种使社会等级被“社区”中的成员接受的方式。它重新肯定了“幸福”这个概念所提倡的内容。一方面,“人情”促进了自我权力的把握;另一方面,它也表明如果德行不正,自我权力可能会变得“毫无价值”,没有潜力或甚至是“邪恶”的。

结 论

“福”这个概念,或者说溪村的“幸福”概念提供了一种社会的存在图景。在这里,若把“幸福”纯粹当作“快乐”、“享乐”或道德完好(Eduationism)来讨论,就意味着抛弃了“好生活”的使用价值和社会文化价值。“福”这个概念不仅仅指“幸福的感觉”,也不仅仅意味着社会的存在物是由社会来建构和制约的。对溪村的居民来说,“幸福”是个人的期望和社会对幸福的定义二者的综合。这是一个概念中介,传达了一种社会本体论。

中文“福”这个词的多义性引起了对它的丰富多样的阐释,村民们可以很熟练地运用这种阐释对各种事件和情境赋予意义。但同时它也导致了不同层面意义建构的一种聚合。第一个层面的意义综合是指对命运决定的存在和人为努力所创造的存在的一种综合。第二个层面对幸福状态的一种实用主义建构,它把幸福具体化为一个综合体的结果,这个综合体由许多方面如财富、长寿和多子构成,个体渴望自己拥有这些东西。但是由于它们与社会经济、家户和宗族的连续性以及自我权力密切相关,因此也具有社会意义。第三个层面是把“幸福”理解为许多社会经济行为和仪式行为,这些行为被看作是获得特定权力和驱逐“坏运”的工具。第四个层面是人与目标之间关系的一种意识形态概念,村民们把幸福当作是超人类的力量与人类力量之间的一种和谐的衍生物,是个人与劳动,自我与他人,人与神,村民自己与仪式专家之间的互惠的衍生物。

正如“坏生活”常常通过定义其反面“好生活”而得到其自身的定义(Parkin, 1985c),“幸福”也通过这种方式被概念化,因而它的反面也就清晰了。似乎自相矛盾的是,劳动、服从、统治、仪式等等这些区别于大众期望的幸福的东西却被视为是幸福的指标。那么,为什么村民们

自己接受了这种“反定义”呢？很明显，村民们把劳动、服从等等看作是一种资本，可以投在“生产幸福”的产业上。其缘由正如我努力要解释的，“在不幸上进行投资”（Eagleton, 1990: 8）既是获取福柯所说的“自我权力”的个人技术，又是重新塑造自我的社会技术。在很大程度上，“幸福”的概念既起着维持社会文化秩序和制度的作用，又起着帮助人们想象和实现自己的要求和希望的作用。

至此，我已经把一个小地方的“福”的观念与一般社会理论联系起来。读者无疑会发现，我的论述虽然不甚全面，但已大致体现出一个社区中人的生活与思想的侧面。然而，这样一个研究到底在社会人类学中具有何种一般性的启示？在本文一开始我就声明：我希望把地方的材料与对自我期望、希望、人生观、社会和意识形态之间的相互关联所进行的更为广阔的研究联系起来。这里，我必须指出，这一点只是我的论述宗旨的一部分。此外，从事这样一个探讨，我还抱有另一个目的，即通过微型的考察为社会人类学探讨一个新的尝试。长期以来，社会人类学研究一直是以“集体表象”和“结构”的探讨为中心的。在方法上，则偏重构造社区的功能-结构整体描述，强调对“客观”社会文化事项的通盘概括。所谓“民族志”指的也就是这种风格的描述方法。正如“后现代民族志”提倡者所指出的，传统人类学的方法过于强调“集体现实性”，而忽略了具体生活中的人及其“当地观念”（参见王铭铭，1995）。为了克服这种缺陷，我们务须协调超地方的“客体主义观察”（objectivist observation）和个人的心理历程与当地观念之间的关系。我在本文所做的实验，就是为这种方法论的协调提供一个尝试。通过一个特定社区中人对生活与幸福的看法，以及人的具体实践与这些看法的相关性的理解，我力图表明心理历程、当地观念和实践都是各别的，但通过对各别的历程、观念和实践的透视，我们不仅能获得格尔茨意义上的“地方性知识”，而且可以对超越地方性的人的存在的一般特征加以解说。也就是说，社会人类学者的工作不能停留于“文化相对论”（cultural relativism）的无穷重复，而要对相对的文化观念体系和普同（universal）的人类生存基质加以说明。因而，本文的描述不仅是本土的、当地性的，而且也兼容了对非本土的社会本体论的评注。并且我也力图在两者之间寻求某种“可沟通性”（communicability）。我的目的是否已经达到，尚属一个存疑的问题。不过，这样一种实验的意义也许正在于“实验”本身。

参考文献：

溪村，1992，《教美陈氏家族族谱》（手抄本）。

王铭铭，1995，“远方文化的谜：民族志与实验民族志”，《中国社会科学季刊》（香港），卷 13。

王铭铭，1997，《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。

Ahern, E. M., 1981. *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Althusser, L., 1984. *Essays on Ideology*, London: Verso.

Arkush, D., 1984. “If a man works hard, the land will be lazy”, *Modern China*, Vol. 10 No. 4.

Auge, M., 1979. *The Anthropological Circle*, Cambridge: Cambridge University Press. Bentham, 1789, “Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, in M. Marnock, 1962, ed., *Utilitarianism*, London: Fontana.

Bourdieu, P., 1977. *Outline of a Theory of Practices*, Cambridge: Cambridge University Press.

Carrithers M., Collins, S., and Lukes S., 1985, eds., *The Category of the Person*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, M., 1988. “Souls and salvation”, in J. Watson et al eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press.

- Douglas M., 1970. *Natural Symbols* New York: Barrie & Kegan Paul.
- Eagleton, T., 1991. *Ideology*, London: Verso.
- Feuchtwang S., 1974. "Domestic and communal worship", in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.
- 1992. "Boundary maintenance", *Cosmos*, No. 8, Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Foucault, M., 1977. *Discipline and Punish*, London: Penguin.
- 1979. *History of Sexuality*, Vol. 1, London: Allen Lane.
- 1988. "The political technologies of individuals", in L. Martin et al eds., *Technologies of the Self*, Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Geertz, C., 1973a. "Deep play", in *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- 1973b. "Person, time, and conduct in Bali", in *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Giddens A., 1991. *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity.
- Glover G., 1990. *Utilitarianism and Its Critics*, London: Macmillan.
- Harrell, S., 1987. "The concept of fate in Chinese folk ideology", *Modern China*, Vol. 13, No. 1.
- Hewitt, M., 1991. "Bio-politics and social policy: Foucault's account of welfare", in M. Featherstone et al eds., *The Body*, London and New York: Sage.
- Israel, J., 1979. *Alienation*, New York: Humanity and Harvester Press.
- Lewis, I., 1971. *Ecstatic Religion*, London: Penguin.
- Lienhardt, 1961. *Divinity and Experiences*, Oxford: Clarendon.
- Lin, Y. T., 1935. *My Country and My People*, London: Reynal and Hitchcock.
- Marcuse H., 1988. "On hedonism", in H. Marcuse, *Negations*, London: Free Association Press.
- Marx, K. and Engels F., 1957. *On Religion*, from R. Bocoock and K. Thompson eds., *Religion and Ideology*, Manchester: Manchester University Press.
- Munn, D., 1969. *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press.
- Parkin, D., 1985a. "Being and Personhood among Intermediary Swahili", in J. Maw and D. Parkin, eds., *Swahili Language and Society*, Vienna: University of Vienna Press.
- 1985b. "Controlling the U-Turn of Knowledge", in R. Fardon, ed., *Power and Knowledge*, St. Andrews: Scottish Academic Press.
- 1985c. "Introduction", to *The Anthropology of Evil*, Oxford: Blackwell.
- Popkin, S., 1979. *The Rational Peasant*, Berkeley: University of California Press.
- Scott, J., 1976. *The Moral Economy of the Peasant*, Yale: Yale University Press.
- 1985. *Weapons of the Weak*, Yale: Yale University Press.
- Turner, J., 1983. "Foreward", to T. J. Bernard *The Consensus-Conflict Debate*, Columbia: Columbia University Press.
- Wang, M., 1994. "Twisted memory", unpublished paper.
- Watson, J., 1988. "Funeral specialists in Cantonese society", in J. Watson et al eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press.
- Wolf, A., 1974. "Gods, ghosts, and Ancestors", in A. Wolf, eds., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.

作者系北京大学社会学人类学研究所副研究员, 博士
责任编辑: 郭于华