

知识、组织与象征资本

——中国北方两座孔庙之实地考察

景 军

内容提要:布迪厄在对尼日利亚和法国的研究中提出了“象征权力”的概念。本文认为在将这一概念尝试性地运用于中国本土的分析时,必须加上若干其它维度。中国北方G省两个村庄重修孔庙的案例,突显出生活世界的行动者在这一行动中动用的四种知识资源:礼仪知识、文字知识、历史知识和政治经验。行动者对四种知识资源的不同掌有和运用,提示我们有可能将社会变迁和代际差异作为两个重要维度附加到布迪厄的理论模式上去,从而使分析工具更为完善。具体的案例分析将证明这一点。

导 论

本文以中国北方两座地方庙宇的重新修建为例,探讨知识在宗教文化中的角色问题。这两座在90年代早期由多村居住的宗族重建的庙宇主要用于对孔子、名儒和本地始祖的综合祭祀。本文所引用的资料主要是在1992年历时8个月的田野作业和1989—1995年的暑期研究中搜集的。在此民族志资料被使用之前,有必要提供一些背景性的观察以解释本文为何选择知识问题作为探讨的对象。

80年代初以来,宗教活动的加剧使中国的社会景观发生剧变。尤其在农村地区,重建社区庙宇、宗祠甚至规模相当大的进香场所成为一种潮流。在许多情况下,这些圣地原有的建筑曾遭到严重破坏,变为世俗之用,或者被夷为平地。杜赞奇(Prasenjit Duara)和杨庆堃(C. K. Yang)曾提醒我们,在革命体制建立之前,中国的庙宇已经成为有组织地破坏的目标(Duara, 1991, pp. 67—68. C. K. Yang, 1961, pp. 367—371)。在孔迈隆(Myron Cohen)所称的清代覆倾后“反偶像崇拜的民族主义”的运动中,中国的新精英们即官员、教育者、社会改革者和城市知识分子们对民间宗教的敌对行动不断加强,这些精英们都是在19世纪末引进中国的、遵循西方模式和课程的现代学校体系中接受教育的(Cohen, 1992, p. 28)。李景汉在他对中国北方农村定县的调查研究中,系统地记录了这一反偶像崇拜运动的影响。根据李的调查,此运动在1914—1915年达到高峰。当时一个新任县长就打碎了245座寺庙中的泥塑神像并把庙堂变成学校的教室。但是,直到1930年,整个定县仍有453个村庄保留了879座仍有功能的庙宇(李景汉, 1985, pp. 416—446.)。

民国时期与解放以后反封建迷信的结果是寺庙和其他宗教建筑在一个更大范围内的消失。例如,1949年G省全省尚有保持活动的寺庙1054个。其中许多在大跃进(1958—1960)时即被拆毁。在文化大革命时期(1966—1976),甚至G省最著名的道教寺庙雷坛(又名金天

阁)也被红卫兵砸毁。1979 年是国家对待宗教的态度开始转变的一年,当时实行了一项允许重新开放宗教场所的政府政策。然而,在 1985—1986 年间,G 省仅有 27 座道教庙宇尚具备重新开放的条件(Seymour & Werhli, 1994, p. 14)。这些道教寺庙和 G 省内其他被国家认可的宗教场所如清真寺、教堂和佛教寺院等等的重新开放,激发了以社区为基础的庙宇的复兴,而这一过程在 1980 年代初就已经开始了。

作为宗教网络形成的关键因素,G 省和其他中国农村地区社区庙宇的重构可用多种不同的分析方式加以探讨。其中之一是指出其因果关系,即确定它是否为对理查德·马德森(Richard Madsen)所描述的“满足道德整合感”的社会需求的回应,这种需求是多年生活在一个单一道德判准的环境中而产生的(Madsen, in MacInnis, 1989, p. xvi.)。另一方式如杨美慧(Mayfair Yang)在其对温州农村的研究中所做的,即考虑经济改革的影响,研究“经济私有化是否似乎有些矛盾地并未产生那么多的个人主义,尤其当有许多社区都参与了重建地方基础和当地传统文化的时候”(Mayfair Yang, 1993, p. 2.)。我们还可以考虑肖凤霞(Helen Siu)的论点,即在一个国家的力量有效渗透的社会环境中,中国的宗教生活仍然处于“文化碎片再循环”的阶段(Siu, 1989, pp. 121—37.)。上述几种方法实际上都是在宗教文化领域中深入地思考国家-社会关系的问题。

本文也十分关切国家与社会的关系,但却采取一种不同的方式,即根据皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)的象征资本概念,集中地考虑知识的问题。在对尼日利亚农村田野作业的发现进行解释时,布迪厄在涉及社会声望与特殊知识时使用了“象征资本”一词(Bourdieu, 1977, pp. 171—183.)。其后,在对法国教育体系的分析中,布迪厄通过证明一系列人们灵活地用以辨别自身的文化资质的存在——诸如生活方式、社会化技能、知识范围、审美趣味、阅读材料的选择、身体特质以及社会地位的语言标记等——发展了他的象征资本概念(Bourdieu, 1984, pp. 13—29; pp. 125—131.)。这些象征资本的要素出自于并且可以回归为三种基本的资源:“文化资本”(学术知识、学历、学校类型);“经济资本”(金钱、财产和生产资料的控制);“社会资本”(职业声望、社会地位、人际关系网络及群体的团结)。例如,根据布迪厄的解释,法国的学校依惯例对上层社会报以增加的象征资本,而同时对生活在较下层社会的人们则贬损其象征资本。这是由于法国的教育体系是在一个社会等级系统中运作的,因而偏爱那些来自于上层阶级的孩子,这些孩子与来自其他社会背景的孩子生下来就拥有非常不同的文化、社会与经济资本(Bourdieu, 1977, pp. 487—511.)。

布迪厄关于象征资本的核心观点在于:他所论证的象征资本的功能是在一个观念的结构化系统中实现的,在此系统中,社会的客观现实为人们所理解、解释和证明。这一社会现实的主观化系统是象征资本转化为“象征权力”的基础,也就是说,权力,把一种或旧或新的社会区隔和一个社会等级关系的整体结构的图像强加于其他人的意识中(Bourdieu, 1989, p. 23)。在此如果我们按照布迪厄对象征资本与象征权力之关系的论述,在头脑中保留教育和知识的一席之地,那么我们一定要问:为什么拥有某些类型的知识就会在社会中占有更为杰出的地位。按布迪厄的论点,这一问题必然要以考察知识的制度化过程而得以解答,因此也就有必要考虑诸如学校、宗教组织、行业协会、亲属群体、国家机器和大众传媒等等。这些既是实践也是认知的中介,用布迪厄的话来说,“知识本体就是被建构的”(Bourdieu, 1977, p. 96.)。

当布迪厄将象征资本与象征权力的解释用于他所研究过的两个不同的社会时,他的理论包含迥然不同的两个取向。在尼日利亚的个案中,他的分析单位是个体、家庭和宗族。而在法

国的个案中,他的分析单位则是阶层。尽管他试图在对塑造法国社会分层的象征资本的分析中排除经济决定论,但他在尼日利亚的研究中给予出色描述的标准规范的运作却全无踪影。换言之,文化的动态性和社会的多样性并未体现在他对自己国家的分析当中。因而,他笔下的法国,任凭时光流逝,富人依然富有,而穷人始终居于社会的底层。他所忽视的是反文化的挑战、非正统化、非整体性及偏离社会主流的文化现象。这些问题缘于布迪厄对跨越时间的经济与社会变迁的作用没有给予关注,而此类变迁必然直接影响人们对知识重要性的评价,即使在法国这样一个成熟的资本主义社会中也是如此。

在以下讨论中,我将把布迪厄的研究与我对中国寺庙重建中的知识角色的分析结合起来。由于我发现布迪厄的象征资本概念既富启发性同时又存在着问题,所以我认为有必要在开始时提出这些问题:在村庄和小镇这样的基层社会,何种知识在重建神圣标志的过程中会得到尊重?什么人这类知识的持有者?庙宇重建过程中知识的运用在多大程度上反映了社会的变迁?我解答这些问题的方式是将它们与我本人田野作业的发现联系起来。我在此将“知识”列为四种特殊范畴:1)礼仪知识;2)文字知识;3)历史知识;4)政治经验。在以下对这些知识范畴的分析中,我所要论述的是它们构成了庙宇重建过程中必不可少的主要资源,与经济资源和组织资源同样重要。对上述以知识为基础的资源之必要安排一方面取决于社会组织模式,另一方面则取决于在组织限度内操作的特殊个体的策略。这一辩证关系的主要意含之一是制度性权力与个人声望的结合。也就是说,庙宇重建是社会组织的关键性领地,重建庙宇所需知识的提供者通常可以获得相对的荣誉、声望和他人的遵从,由此庙宇重建可将普通的人际关系网络变为一种强大的社会组织力量。为了证实这一简明的论点,我将首先在研究中引入历史的维度,然后对G省的两座孔庙进行“深描”。在以下的讨论中,我将围绕着象征资本这一主题并考察它与知识的关系。

群体认同的系谱基础

所述两座孔庙分别坐落于D村和X村,这两座村庄位于流经G省Y县腹地的黄河转弯处。两座庙宇最近的重建与布迪厄所确认的“依附于家庭和姓名的威信与声望”的象征资本的独特形式有密切关系。在D村和X村,大多数村民都姓孔。这些孔姓人通过宣称自己是孔夫子的后裔而强调自身意识中的历史因素。自称孔子的直系后裔可能有某种离奇成份,甚至是异想天开的,然而却并不缺少以文化为基础的正当理由。一个有力的例证就是一部长达108卷的族谱。这部出版于孔子家乡山东省曲阜的族谱讲述了曲阜的孔姓人迁徙的历史,以及他们后来发展出的十大派和不可计数的小支。

然而,在1930年这一庞大族谱的修订工作开始之前,孔氏家族正式族谱的较早版本中虽然提及外地孔氏的存在,但并无任何有关他们的世系图。这方面信息的缺失既非仅仅由于疏漏,也非由于曲阜与生活在其他地方的孔氏之间联系的困难。在给予“圣裔”即孔子后裔特殊优待的帝国政策下,那些登录在族谱上的曲阜孔氏可以享有减免税收和徭役等诸多方面的优待。在中国其他地方的孔氏也能享受这些优待,但必须把包含他们血统世系的当地族谱提交到曲阜、经总族谱机构证实其合法性,并加盖为政府官员确认的特殊印章以后方能实行(何凌修,1981, pp. 31—61;齐武,1982, pp. 138—43)。作为保护曲阜孔氏利益的严格衡量标准,来自外地孔氏的族谱需经过总族谱修订机构的严密查验,其目的在于限制享受官方优待者的数量,尤其是减免税收徭役方面的优待(孔健、孔繁银,1982, pp. 66—74)。

尽管这些特权在 1912 年帝国体制崩解后没有被正式取消,但它们已被地方官僚和军阀日渐忽略,而在 20 年代后期更被视为一钱不值(同上, pp. 705—709)。正式优待制度的瓦解极大地动摇了曲阜孔氏的经济基础,致使其不得不改变将外地孔氏排除在总谱以外的作法。当其在 1930 年宣布编纂一部新族谱的计划时,曲阜的孔氏家族族老会放弃长期以来的排斥策略并非纯属偶然。在这一族谱计划的第一阶段,曲阜以外的孔氏被告知准备好当地族谱以便永久性地进入新的总谱。作为对曲阜族老会来信的答复, Y 县的孔氏在 1930 年将一份族人名册寄至曲阜(孔庆惠, 1948, p. 22),这份名册后被编入 1937 年版的宗族总谱中。此外再无任何书面文件可以有效地证明 Y 县的孔氏在 1930 年以前与曲阜孔氏族老会有过联系。

在 1937 年版的族谱中,提及孔氏宗族十大派之一的广东支系(岭南派)。据说这一支是由唐进士及第官至散骑常侍的孔昌弼传下的。在元朝(1271—1368),孔昌弼在广东的一位后人孔嘉兴,从事了一次赴往 G 省省会 L 市的长途旅行。距 L 市以南约 70 公里的 D 村和 X 村孔氏的起源,在曲阜总谱上被归于孔嘉兴的 L 市之旅。七代之后,孔嘉兴的四位后人离开 L 市附近的一个村庄到 D 村定居,这四位孔氏后人是兄弟。1585 年,孔氏的一个小支又从 D 村移居邻近的 X 村。

在此应提及的是,由于人口增长的压力,迁出 D 村的活动持续进行着。在这一过程中,孔氏后人在 Y 县的山谷中不断地建立新的居住地。在不太久的过去,一座由苏联人帮助设计大坝和大型水库的水电站建于 Y 县,它在 1958 年大跃进的高潮中动工并在 1961 年完成,这座水电站的建立致使 D 村一半的居民移居当地的其他社区。由于多年来人口的不断增长和水利建设期间的突然迁居,使现居于 Y 县的孔氏后人分布在 23 个村庄中。据县官员的估计,到 1992 年,有两万多孔姓人居住在这些村落里。

孔庆惠,一位出自 X 村的富有商人,在 1948 年曾将全国孔氏合修总谱带到 L 市,但这部总谱却在 1966 年被一帮当地院校的红卫兵一把火烧掉了。尽管经此劫难,曲阜总族的正统效用并未在 Y 县孔姓人的记忆中抹去。他们作为孔子后裔在系谱中的地位已经在很多年以前得到曲阜的正式承认,这一点一直作为群体的骄傲而保留着,特别是那些孔庆惠故乡村庄的孔姓人,他们仍能回忆起孔庆惠当时如何把当地族谱寄送到曲阜,又如何把宗族总谱带回 L 市。在孔庆惠 1948 年的造访之后,只有两个 Y 县的孔姓人再度到过曲阜。其一是一位中年男性,他在位于山东省会济南附近的军队中服役时访问过曲阜。另一个是一位老人,他在 1984 年的曲阜之行是因其幼子在一次商业投资中发了财而得以成行。除此之外, Y 县的孔氏后人只在电视上和杂志的图片中见过曲阜。

仪式性权威和神圣的标志

Y 县孔氏拥有的象征资本的另一独特形式是一种年代久远的、纪念孔子仪式的地方意识。早在 1930 年他们的世系传承被曲阜方面承认以前, Y 县的孔氏就已经通过三种重要方式确认自己为孔夫子的传人:一部精心保存的当地族谱集,一套祖先崇拜的完整仪式,以及更为重要的,两座当地的孔庙。关于这两座庙究竟何时初建于 D 村和 X 村,并无文字的记载。有关 D 村孔庙的最早文献是一份 1643 年至 1664 年祭羊捐献人的名册,它被保存在一份当地族谱中。至于 X 村孔庙,据口述解释大约修建于 20 世纪之初。在 1949 年夏 Y 县解放之后,个人前往这些庙宇拜祭的活动仍然继续着,但大规模的典礼终止了。纪念孔子和当地祖先的正式仪式的终止是因为惧怕政府的章程。到 1958 年, D 村和 X 村的两座孔庙即为政府颁令加以查

封。1961年,为了修建前所述及的水电站,X村孔庙被夷为平地。D村孔庙在水电站建造期间也受到严重破坏,继而在1974年的“批林批孔”运动开始时被拆毁。1991年,D村的孔庙得以修复,一年之后,X村孔庙重建的工程也宣告完成。毋庸赘言,两座庙神龛中心的主神都是孔夫子,在Y县的孔氏中他是作为“圣祖”被祀奉的。

然而对分布在全部的23个村庄的孔氏来说,哪一座新庙是其祖先崇拜的中心地点呢?这个关于孔氏祖先祭拜仪式的领导地位问题被D村孔庙重建计划的组织者谨慎地提出。他们在该计划开始之初就明确了一点:他们的庙而非将在X村建的庙应作为孔氏祭典的中心。在挨村筹集资金和建筑材料的过程中都反复地强调了这一点。他们在接受访谈时说,每当D村的筹措者们造访另一孔氏聚落时,就会强调一种被搁置了三十多年的仪式传统。为了理解这一仪式传统是什么样的,有必要指出,1949年以前Y县孔氏的社会组织构成一种“超规模氏族”,即一种“多点分布”的宗族(H. Baker, 1979, pp. 67—70; Freedman, 1966, pp. 19—21; Watson, 1982, pp. 608—09.)。社会的、经济的和政治的多元要素可以解释D村何以在解放前成为孔氏宗族的核心,然而最具决定性的因素或许正是D村在三次重要的典礼场合的仪式性权威。

(1)春分,对于宗族的四个分支来说是举行各自的仪式以纪念其始祖的节日,是日他们聚集在L市附近颜家湾村来D村定居的孔氏四兄弟的墓前。此举意味着宗族的每一支分别是由孔氏四个兄弟传下的后人形成的。这些当地始祖的坟墓曾经被保留在D村,但于60年代初期因修建大坝和水库而被毁。(2)清明节的前一日是从D村人中选出的代表们访问颜家湾村的日子,他们将在那祭扫孔公佑的墓,他是最早定居D村的孔氏四兄弟的父亲。(3)清明节当日在D村的孔庙举行以宗族为基础的祭典,庙内神龛中供奉孔夫子及六位早期祖先的牌位:即孔公佑,他的四个儿子和孔嘉兴。如前所述,孔嘉兴从广东来到G省成为不仅是Y县孔氏而且是G省其他地方孔氏的始祖。Y县的孔氏并不到位于L市南郊的他的墓地去祭奠,而是前往D村的孔庙中去祭他的牌位。

在1930年其世系继承关系为曲阜所承认以后,Y县孔氏就学习并开始遵循孔氏宗族纪念孔子诞辰周年的做法。在Y县,这种诞辰纪念同样表现出D村孔庙作为祭典中心的特性。然而即使在曲阜,圣人的诞辰纪念也是相当晚近的文化创造。它尤其是出自试图使民国权威有别于其帝国前辈的努力,这是通过庆祝圣人诞辰而非按照严格的季节性献祭的帝国传统而实现的。

在每年的上半年祭祀当地始祖的仪式传统和在晚秋季节庆祝孔子诞辰的做法,变成D村为筹集资金材料重建孔庙期间的一个支配性的谈话主题。正像一些资金筹措者在访谈中所陈述的,他们与其他村庄的孔氏所进行的谈话就是讲述D村作为“老庄”的地位,那是孔氏宗族的四个首要创建者生活过及死后埋葬的地方。D村人建立其超越X村的仪式性权威的努力,与托马斯·威尔逊(Thomas Wilson)在其对北方(曲阜)与南方(衢州)孔氏宗族之间的历史张力的研究中所指出的道德推论基础有着惊人的相似(Wilson, 1995.)。根据威尔逊的看法,两个宗族之间对仪式领导地位的争夺,必然关涉到以讨论从原居住地的迁移、宗族分裂的见解、不同世系传承以及最重要的祖先坟墓等问题为特点的争执。

D村的资金筹措者们为仪式领导地位所尽之力是一种制度化的努力,这为悬挂在D村新孔庙中的一对文榜所表现出来。在庙宇的祭祀大殿入口处是两幅庙院文榜,其尺寸和上面书写的优美文字十分引人注目。右边的一幅文榜是回顾庙宇历史的一段纪念性文字,文本的结

尾处是 14 位庙宇重建工程的负责人和资金筹措者的姓名。当重建工作完成后这些人也就成为庙宇的管理者。左边的文榜上是总共 25 个村庄中为孔庙重建捐献了钱、物的人员名单。可以认为,这些文字或许表现了詹姆斯·斯科特(James Scott)所称的“隐藏文本的公开宣布”(Scott, 1990, p. 202.)。此处“隐藏文本”再度宣告 D 村作为所有村庄的孔氏仪式中心的位置。这一信息是通过两种方式传达的,在一幅文榜上,所列出的庙宇管理者包括五个 D 村的居民和九位来自四沟村、黄茨村和中庄村的人员,括及孔姓人家集中的村庄。另一幅文榜上所列的孔庙重修捐献者的名单涵盖了 Y 县所有的孔姓聚落以及青海省的两个村子,这两村是很早以前从 D 村孔氏迁徙而去的。

经典教育与代际传承

什么样的人成为 D 村新孔庙的管理者?为了回答这一问题,对这些人接受教育的情况有必要加以详细的说明。在 Y 县解放之前, D 村的老孔庙有三个大殿和一所拥有二十多个教室的小学校;还可以从庙宇掌有的 40 亩好地中提取租金,以供仪式费用、建筑维修和学校教师的薪水。到 1953 年,由三县干部组成的工作队停止了庙宇对小学的管理监督,其后又将庙宇的耕地交付土地改革运动。

有趣的是,负责 D 村新孔庙的 14 位管理者中有 9 位是从老孔庙小学毕业的。其中有一人后来上了 L 市一所有名的高中;有两人在 L 市就读于一所师范学院;还有三人继续就读于本乡的初中。这意味着在负责 D 村新孔庙的人员中有相当大的一个比例是受过基本的或更高水准的“经典教育”的,这种教育的特色重在学习儒学经典以及在写作中运用古文的能力。

这些接受经典教育的人们同时也被培养成“仪式的演示者”(礼生),这也是他们学业的一部分;他们中有三个人后来成为老孔庙小学的教师。老一代受过教育的孔氏人向他们传授庙宇典礼的规则和程序,并期望他们有朝一日能够把对孔夫子和当地始祖的献祭礼仪继续坚持下去。这些人中有 4 位在 1949 年的庙祭仪式中做了年青助手。其后,便再也没有举行过全宗族范围的祭典;直到 1984 年, D 村人把简陋的三间房屋改造成一个临时的祭坛,摆放祖宗灵牌用以纪念孔夫子和当地始祖。

在新造正式的庙宇之前,这个临时祭坛就做了恢复“五礼仪式”的场所,这种仪式在过去通常是每年都要举行的。对于恢复这些仪式最认真尽责的就是那 14 位后来成了 D 村新孔庙管理者的人士。这些庙宇管理者在当地被视为“愿主”。此处“愿”是一种仪式性的允诺,即许诺日后重建庙宇并很好地维护管理它。这一诺言是在 1985 年的一次会议上做出的。在这次会议时所有的愿主都已经超过 65 岁或者 70 岁出头了,只有“大愿主”不到 40 岁。他后来做了 D 村的领导(村长),他从 1986—1988 年担任的这一关键职位使他能够重新调整住宅空间和菜地,以便在原已十分拥挤的村落中找到一个重建孔庙的合适位置。

为了恢复“五礼仪式”,愿主们遇到了很多问题。由于搁置了三十多年,这一仪式的许多专门事项必须经过周密设计和排练才能臻于完美。在进行这项工作时,庙宇的管理者搜寻了所有相关的文字材料。搜集工作严格地限定在 D 村范围之内。由于他们和任何学术机构都没有来往,因而无法进入省图书馆的善本书藏书库搜寻。

既然不能利用本省档案, D 村孔庙的管理者遂转而诉诸一些他们认为是最好的资料:当地的族谱。他们特别研究了两部族谱。其一是居住在 X 村的孔宪敏编纂于 1905 年的族谱。另一部完成于 1989 年,是一位生活在有部分孔氏人居住的村庄中的老人所编,这些孔姓人于是

1961年从D村迁移过去的。第二部族谱是在1905年族谱的基础上编辑而成的,这也是两部族谱有某些极其相似的内容和篇幅的原因。这些篇幅庞大的族谱记录了过去祭祀祖先的实践,但却没有关于仪式表演的技术性信息。前往曲阜寻找礼仪文书几乎是不可能的,因为D村的庙宇管理者并不知道他们应该和谁联系,以便获得许可使用藏有孔氏宗族的文献和仪式文本的曲阜善本图书馆。

为了解决礼仪演示的问题,愿主们派人请来其他村庄的三十多位老人出席会议。这些老人和愿主们花了三天时间,讨论他们从各自观点出发就典礼所能回忆的内容。这三天会议的许多参与者曾在他们刚成年时在D村孔庙担任过某一特别的仪式职责。由于在那次会议上已经没有人对典礼能有一个完整的印象,因而参与者们就集中回忆他们各自的职责,以便能整体性地示范出每一具体的仪式活动是如何进行的,以及目前这些不健全的典礼领祭者们应该说些什么。这次类似排演的集会的一个结果就是一份书面的关于“五礼仪式”的大纲。

在我1992年与D村孔庙管理者的访谈中,他们谈及在重新恢复“五礼仪式”中遇到的另一个问题,即在奉为神圣的祖先灵牌前诵读的“祭文”有认真推敲的必要,因为那是颂扬英雄功绩和死者正直人格的一种方式。诵读“祭文”和其后焚烧这些祭文的实际活动,对生者而言是非常关键的仪式步骤,他们藉此召唤阴间的死者来享受供奉的食物,并期望他们保佑现世的生者以为回报。通过在家里的排练,在小群体会议上对祭文的修改,以及在临时祭坛的实际演练,每年都对这一祭文加以修饰完善,从对最早来Y县发展了孔氏宗族的孔氏四兄弟表示尊敬的书面祭文中,可以清楚地看到其内容的增加。在1985年,这一祭文仅有几十个字,而到1991年,它已经扩展到超过三百字了。

1991年的春天,D村孔庙进入了重建的最后阶段:为新庙的祭祀大殿上梁。与老庙有一排三间大殿和二十间教室的小学不同,新庙只有一个大殿,一间看庙人单独的房子和学前班的两间教室。随着这些建筑的就序,仪式庆典的基础性工作也进入了关键阶段。在接下来的四个月中,庙宇的管理者举行了新一轮集中排练和会议,以完成祭文的最后定稿和确定仪式的程序。到1991年9月,一本用以指导在新庙举行的首次祖先祭祀典礼的礼仪文书终于出现了。

此处应该提及,这本礼仪文书完全是用繁体字和文言文写成的。由于只有少数孔姓人,且多是老人和受过经典教育的人才能正确使用繁体字和文言文写作、修订和誊写宗教文本,因而这本礼仪文书应该被视作与1920年以来学校教育所用的日常语言主流和1960年以来的中国文字改革相对而存在的两种传统交流形式的复活。

近年来恢复宗教建筑过程中一种普遍的做法就是用繁体字和文言文作为书写庙名牌匾、礼仪文本、对联、捐献者名录和寺庙历史的标准载体。正像D村孔庙的管理者所写的礼仪文书一样,在与寺庙有关的写作过程中应避免出现简体字和白话文。这一现象并未使研究中国学社区的学者们感到惊奇,甚或也没有引起他们的注意。但是如果对选择使用繁体字和文言这一现象进行探讨,我们就是在深入一个具有很高价值的中国文化源泉,而它正存在于这个国家农村地区日益活跃的生活领域之中。在宗教活动中,繁体字与文言文放在一起使用,显示出其作为一种呈现传统的工具的作用,即以—种象征方式鼓励对刻写的宗教文本和仪式物品的神圣性的信奉。D村孔庙的管理者以其对这种象征手段的精通,就能够建立他们对日渐活跃的乡村生活世界中象征权力资源的拥有。

文化创造的制度基础

尽管 D 村的新孔庙显然是一座孔氏祖先的纪念馆,但其管理者在访谈中还是坚持宣称它并不是祖宗祠堂,而是一个更为广泛的、公共的敬仰中国文化奠基者的场所。这一声称的形象表现是庙中供奉的五个灵牌。如下所示,文化的创造建立在对以往压力的记忆的基础之上,它在这些灵牌的建造和排列中起了至关重要的作用。

这些用柳木制成的灵牌被涂成蓝色,边框饰以黑色,其上铭文写成金字。中央的灵牌高 3 公尺,宽不到 1 公尺,是供奉孔夫子的。这块孔子牌位放在一个砖砌的平台上,周围以彩色的丝幛和插在瓶内的纸花环绕装饰。在中央灵牌前面有一张供桌,两侧是两根木柱,其上用优美的书法写有一幅对联。排列于供桌右边的牌位供的是颜回、曾子、子思和孟子,他们在孔子崇拜中作为“四配”而受祭。供桌左边牌位供的是七十二“先贤”,他们被认为是受业于孔子的门徒。紧靠墙的两边还各有一平桌,一个上面摆放着“来甘五十二代世祖性可公之神位”;另一个上面是“来川五十八代世祖裕后公及五十九代彦崢、彦魁、彦斌、彦嶸四宗始祖之神位”。

这些牌位的意义在于,它们将两类非常不同的人——孔氏祖先和与孔氏无血缘关系的古代学者——放在了一起,这是与传统截然不同的一种安排。例如,老庙的孔子牌位周围曾经是摆放本地孔氏宗族奠基者的灵牌,而在新庙中,这些牌位降至两边的位置。紧挨中央牌位两侧变成孔子门徒的牌位。同样非常值得注意的是,在老庙中写于孔子灵牌上的铭文有“圣祖”二字,而在其新的灵牌上,只写有孔子的封号“大成至圣先师文宣王”,“圣祖”二字却不见了。

要想理解为什么这些庙宇管理者选择了将外人牌位与自己祖先的牌位整合在一起,而将一些祖先给予次一等位置的做法,以及他们为何认为——至少在公开场合——重新确定庙宇的性质是必要的,就需集中探询他们如何试图重构庙宇的历史、重新找到老庙遗留的各种事物,以及设计适当的仪式的过程。

最初,这些庙宇管理者作为愿主,在其职权范围内采取了一种筹资策略,即强调庙宇在孔氏宗族历史中的重要性。在这样做的时候,他们首先查阅了 D 村地域内尚保存的族谱。孔宪敏 1905 年所编族谱使他们了解到庙宇在 1785 年被毁,于 1792 年重建,以及在 1864 年因外族侵略而毁于大火的情况。通过在小范围会议上和日常交谈中交流这些信息,D 村新孔庙的管理者还就一系列问题形成了清楚的看法,诸如谁负责了 1934 年的一项庙宇重建计划,1953 年庙田的充公,1958 年的被关闭,以及最终在 1974 年的被拆毁。

回顾这样一段历史,往昔时日的激烈震荡给这些庙宇管理者留下强烈的印象。尤其当他们开始找回原来属于庙宇的东西时,他们手边工作的政治上的复杂性就充分地显示出来。为了追寻这些东西的下落,庙宇管理者向那些从土改开始到 80 年代初在不同时期负责 D 村工作的村干部们提出询问。当这样做时,他们从未忘记解放以来的整个历史。一些退休的村干部被问及谁是原来庙产的获益者以及为什么他能获得庙产。由于建筑材料是重建过程中最重要的事物,因而老庙在 1974 年的“批林批孔运动”中被毁的具体情况受到特别的关注。他们核对了帐本,询问了目击者,列出庙宇财物的细目表,还向个人发出通知号召他们自愿归还原来的庙产。最后,新庙的建筑材料中超过一半来自重新找回的老庙的财物。

在努力回顾庙宇的历史和找回其财物的过程中,庙宇管理者不可避免地接触到许多改革以前寺庙遭受恶运的有关细节。当他们相互提起或同村的老人谈到 1958 年庙宇被关闭的情形时,恐惧感就油然而生。在那一时期还伴随着“反封建特权”的运动,其实施的方式就是毁坏

县内近乎所有的重要庙宇。仅有一处佛教圣地，因为其考古学价值得到中央政府的肯定而得以保留。同样是在“反封建特权运动”期间，那些在乡村聚落范围内的较小的神殿和祖先祠堂也被政府颁布条令而关闭。D村的孔庙就是在这一时期被封闭的，其后在1974年的批林批孔运动中被彻底拆毁。

D村的孔庙是被孔姓人自己拆除的。1974年2月，政府官员在Y县召开了一系列会议，会上他们规划了全县各公社大规模的“批林批孔”群众集会。据Y县档案馆所保存的“批林批孔运动”简报记载，一支由14个县武装部干部组成的工作队被派往当地的一个公社，该公社有10个村子，D村是其中之一。据我在D村的资料提供人说，这些干部到达后，就决定将孔庙铲平以消除人们视野中最后一个儒家的物质形迹。他们还决定，庙宇剩留的材料应该送往公社所在地，用以修建一所仓库。这一消息传到D村后，一些老人和D村的村干部就动员孔姓人率先拆毁了孔庙，这样他们起码能给自己留下些建筑材料。在谈话中，D村新孔庙的管理者回忆说，D村人拒绝把庙宇的材料交给公社的做法使工作队里的公社干部和县官员十分恼怒。作为报复，他们把一群中学生带到拆毁庙宇的废墟上，指挥他们用碎砖烂瓦造了一个坟墓形状的土堆，然后孩子们被带领高呼反对这一儒家象征物的政治口号。这实际上是举行一种公开羞辱的仪式。当时D村人没有人敢于说一句不满的话。

由惧怕而产生的试图避免引起怀疑的努力是因某种对于前述压力的深刻的个人记忆所导致的。在此特别值得提及的是，D村多数的庙宇管理者在改革以前都曾为各种原因遭受过极大的不公正的对待。五位管理人的经历表明了这一点。只有一位生活在D村的庙宇管理者不曾有过“问题”，他以前是给县干部做饭的“模范厨师”。至于其他的孔姓人受过的政治迫害，我在访谈中和保存在Y县档案馆的政府文件中发现，从1950年到1958年这8年间，D村就有121人被划为“坏分子”和“阶级敌人”。对于这些人（多数是孔氏的男性和他们的妻子）的处罚有强制劳动、长期监禁和监督，以及剥夺财产、禁止外出和在历次运动中公开形式的羞辱等等。

带着这种对改革以前恐怖的村庄历史的痛切记忆，庙宇的管理者感到为他们的组织造成一种安全的形象是绝对有必要的，他们不断地努力促成D村的新孔庙成为一个综合的公开敬仰中国文化奠基者们的场所。为了这一目的，他们着手一种文化的创造，将非孔氏的孔子门徒的牌位与他们当地始祖的牌位安置在一起。此后他们还做出另一种文化的发明，即双重的祭拜仪式。他们保留了传统的举行夜祭的做法，在此过程中孔氏宗族的男性继承人扮演谨慎限定的角色，向庙中所有的牌位磕头。姓孔的女人和嫁给孔氏的女人们被允许参与仪式但被排除在这一重要的仪式程序之外，即在所供牌位前面摆放献祭食品和诵读祭文之时，她们不能在场。

夜祭之后是新近创造的为孔氏宗族的普通成员、姻亲亲属，甚至所有来自外村和附近工厂的陌生人所设的午祭。这些人被鼓励以鞠躬和磕头的方式表示他们对孔子及其门徒的敬仰，但如果来访者不是孔姓人或嫁给孔氏的妇女，他们就不必对被供奉的孔氏祖先表示敬意。午祭还伴有一席餐宴，以特别的菜肴招待所有向孔庙捐献礼品和礼金的来访者。实质上，在这个场所一种公共的节日已经建立起来，而此场所最初的功能是对自家祖先的崇拜，并不是对与孔氏宗族无关的文化英雄们的崇敬。

象征的整合与分殊

我们再来看看X村的新孔庙，这座庙宇包含了一系列可解释为X村文化与D村认同的神

圣象征。为了阐明这种文化一致性的含义,我们不妨关注两个村的孔庙在农历八月二十七日圣人诞辰重新开放的情况。在两座庙的祭祀大殿中,供奉的孔子和当地始祖的牌位是按照完全相同的顺序排列的。每座庙中都增加了两个牌位,集体性地供奉那些声名显赫的孔子门徒。按照 D 村上一年的做法, X 村孔庙于 1992 年也在夜祭开始时举行了“五礼仪式”。援 D 村之先例, X 村也组织了向外人开放庙宇的节日,无论这些人是邻近村庄非孔氏的来访者还是来自较远社区的完全的陌生人。此外,在每一个庙宇的节日中,都要设置两个供桌,一个为孔氏,另一个为非孔氏人员呈献祭品之用。

然而这些仪式所显示的相似之处,按照维克多·特纳(Victor Turner)所称的“礼仪象征的多重音响”来理解就戏剧性地变得微不足道(Turner, 1974, pp. 23—59.)。也就是说,仪式行动的象征体系表达的不是单一的而是不同的声响。更具体地说,这两座庙宇体现了布迪厄所描述的“旨在显示正统区分的象征权力之间的冲突”(Bourdieu, 1989, p. 22.)。例如, D 村的庙里只供有孔子的牌位,而 X 村庙中则供奉比真人还大的孔子塑像。这座由 L 市的工匠所造的孔子泥塑像高达三米多,在 Y 县内除了政府管理的佛教寺庙——炳灵寺石像以外,比所有宗教塑像都要高大。

最初,来自 L 市的匠人和孔姓人自己都不知道孔子塑像应该是什么样子,里面填充什么材料。他们从一本杂志上剪下一幅曲阜“大成殿”内孔子雕像的彩色照片作为模本。至于塑像内填充什么的问题则是诉诸于当地超自然事物塑像的习惯做法而得以解决。

这座巨大的孔子塑像的制成产生了一种“非祖先化”的效果。根据人们通常的看法,一个用于崇拜的塑像必须是某位能保护所有的人而不管其世系血统、家庭出身和社会背景如何的神像。住在 Y 县的孔氏和非孔氏社区中的人们从未听说过建造祖先的塑像。他们所见过的宗教塑像表现的都是佛教寺院、道教庙观和社区神庙中的神。换言之, X 村庙宇管理者所做的建造孔子塑像的决定将他们神圣的祖先转入一个众人之神的王国,将其变成一个可以被所有人崇拜的保护神的形象,他必须不仅对孔氏人,也要对非孔氏人员所要求的保佑和好运做出回应。此外, X 村人拒绝向外人透露建造这一塑像花了多少钱以及那神秘的内部到底装了些什么,而这只导致了谣言的广为流传,人们传说塑像里面有金子、真的珍珠和许多珍稀的宝石。这一谣传激起了不可遏止的好奇心,这也是 1992 年有四十多个村庄的上万人前来参加 X 村庙会的主要原因。

X 村孔庙与 D 村孔庙另一个很大的不同是在对空间利用的审美和功能方面。例如, D 村孔庙有着相当朴素的外观,它的梁、檐、柱和支架都未经漆饰,而是只涂清漆以保持其木料的本色。作为庙宇院落入口的大门看上去也很肃穆,并无刻意装饰。对这一美学风格的道德解释是孔夫子更喜欢简洁而非精雕细刻。在庙宇中还特别设有一个给六岁的孩子上课的学前班。

与 D 村形成鲜明对照, X 村的孔庙则是浓漆重彩,其外观的主导色调是深红色。他们没有为学前儿童建造教室,而是试图将庙宇变成一个旅游观光景点,加入县政府促进当地旅游业发展的计划。为了这一目的, X 村孔庙的管理者集资 3 万元在庙宇前面建造一个高耸的木制牌楼;此后他们又用 1 万元为那些被奉为神圣的孔子门徒造了 4 座真人一般大小和 72 座手掌大小的泥塑像。在庙宇重建完成后,管理者还请了一位城里的记者写文章宣传该庙是当地一个重要的历史观光地。到 1995 年夏天, X 村人提出在其庙宇入口处收取进门费的计划。至此似乎可以看到 X 村的孔庙带有一种赤裸裸的商业化取向的特征,然而仔细观察则不难看出, X 村孔庙就其物质意义而言并不完全是实用主义的产物。如下面将要讨论的,这座庙宇的独特

性产生于其管理者的一种努力，即从社会的与象征的两个方面将他们的庙宇与 D 村庙宇区分开来。

分离、财富与竞争

尽管有许多孔姓人迁居于相邻村庄，孔氏宗族四大支的成员还是主要居住在 D 村，而在 Y 县其他孔氏聚落生活的那些孔姓人亦多出自四大支中的一支或两支，其发源地还是 D 村。作为分离出去的孔氏聚落之一，X 村是由四兄弟中第三子的后代们所建立的。这四个兄弟发展了当地的孔氏宗族并且死后都埋葬在 D 村。由是在 D 村孔氏的眼中，X 村只是起源于 D 村世系主脉中很小的一支。然而正是这一小支成为在过去和现在都是独一无二的。

X 村在 20 世纪上半叶成为孔氏宗族中最为富有的一部分。自 1910 年代后期始，国内外对于西藏和青海羊毛的需求呈急剧上升趋势；在羊毛交易迅速兴旺时期，X 村因其毗邻一个峡口的地理位置而繁荣起来，这个峡口正是洮河、大夏河与黄河交汇的地方。为了避免在这个狭窄而又十分危险的峡口翻船，人们使用笨重的木筏、皮筏从上游牧区运载木料、生皮和羊毛，驶往兰州等城市。由于住在 X 村的一些孔氏人拥有这一峡口周围的土地，他们就作为工人的领班和招收者在下游旅程中负责照看这些木筏和皮筏；其所雇的工人也多来自 X 村。

在峡口地带拥有土地和垄断劳动力，给了 X 村人一个在当地木材生产和水上运输中令人羡慕的位置。县“捞木工会”作为 Y 县最有势力的商业组织就是由 X 村人控制的。尽管抗日战争给羊毛贸易带来沉重的打击，但这些控制了峡口的 X 村孔氏还是能够进行其他有利可图的商业活动。

在 X 村孔庙的重建过程中，孔庆惠家乡的庙宇管理者以极大的热情谈论着他的曲阜之行。根据他们的解释，孔庆惠在 1930 年收到一封来自曲阜的征求当地孔氏名册的信，以便将其包括到孔氏宗族的新谱中去。1937 年，孔庆惠因商事旅行北方，曾在曲阜逗留，看是否可以将一份族谱副本带回 G 省。但当时印制工作尚在进行。在此次商业旅行之后，抗日战争就爆发了，这使他只能空手而归。1948 年，孔庆惠再度前往曲阜，此次得以取得一份族谱的副本。在孔庆惠所写的关于他携带曲阜总谱到 G 省的记述中，他说在第二次旅行曲阜期间他受到六位孔氏族老的热情接待。在他到达的第二天，他们曾为他设宴。在匆忙地参观了曲阜的孔庙之后，孔庆惠于第二天离开了曲阜。孔庆惠出席的这次宴会很可能是宗族委员会最后的晚餐。而孔庆惠可能也是宗族委员会废除之前最后一位得到曲阜总谱的人士。

尽管 X 村新孔庙的管理者将孔庆惠的第二次曲阜之行作为对整个孔氏宗族的巨大贡献，但这次旅行实际上在 D 村人和 X 村人之间留下了很深的裂隙。在他的回忆录中，孔庆惠说，两个村子最初同意共同分担他 1948 年曲阜之行的费用，但 D 村后来违背了这一允诺。于是当地“捞木工会”的董事会决定资助孔庆惠的这次旅行。孔庆惠在其回忆录中说，尽管有了这一由 X 村控制的商会组织的资金帮助，他还是为离开曲阜自己掏了一大笔钱，即搭乘一架给要人和西方旅行者专用的飞机经北京返回家乡。

在我对 D 村一些年老村民的访谈中，他们断然否定孔庆惠关于 D 村当时拒绝资助他的旅行的说法。他们坚持认为，孔庆惠只是要给他自己和他的村庄增光，所以他在回忆录中加进了谴责 D 村人的内容。无论孔庆惠关于这一事件的解释是否确实，他在公开出版的回忆录中对 X 村人的高度赞扬都大大地取悦了他家乡的商业精英们，而 D 村的孔氏却被他的说明所激怒。一位上了年纪的家谱专家和现住黄茨村的前 D 村居民，在 1992 年的访谈中说，孔庆惠自

从听到 D 村的一些年青人要打断他的腿作为报复的消息后,就再也不敢到 D 村来了。

D 村和 X 村之间历史性的紧张关系反映出两村过去的经济隔阂与社会距离。在 X 村孔庙的重建过程中,这一历史上的矛盾又再度燃起。1992 年初,三个来自 X 村的资金筹措者造访 D 村,包括 D 村孔庙的五位管理者在内的几位年长的孔氏人接待了他们。在长时间的相互打趣逗笑之后,来访者中最年长的一位向主人呈上一本集资的小册子。在他们传看小册子时,就其前面对目的的陈述提出了批评意见。说到 X 村的庙是一座“杂庙”(小庙)时,他们告诉他历史上此庙只为孔氏的一支所设,而 D 村庙才是整个孔氏宗族的主庙。他们还试图让这位较年青的来访者,当然还有他的同行者记住,X 村没有人真正懂得有关礼仪的知识。为了证明这一点,D 村孔庙的一位负责人写下了四组中文词,问那位较年青的 X 村来访者是否知道它们的意义。当他摇头表示不懂时,他们就向他解释,这些词是用于庙宇典礼的四种献祭动物的仪式名称:“刚烈”是指猪;“柔毛”是指羊;“翰音”是指公鸡;“明视”则是指兔子。

D 村庙的管理者被告知 X 村计划建造一座泥塑孔子像的日子。显然,这被理解为企图超过 D 村孔庙的计划,提到这一塑像导致了又一次的贬损。D 村孔庙的看守人冷淡地说,X 村人正在走上一条险径。他仔细地解释道,孔子在出生时是异乎寻常的丑陋,他的前额是凹陷的,眼睛是凸出的,牙齿突显,鼻孔朝上。孔子的母亲看到生了这样一个怪物,就把他丢弃到一个山洞里。一只老虎和一只鹰发现了这个婴儿并承担起养育和保护他的责任。当孔子的母亲听到这些神异之事后,意识到她的孩子定是上天所赐。于是把他从山洞抱回来,并且从此后全身心地致力于对他的教育。看守人用这个故事支持他想要传达的信息,他发问说:X 村是打算建造一个反映其奇异面貌的真实的塑像,还是造一个好看的但却有悖于其真实形象的塑像?在得到对方的回答之前,他就明确表示,X 村最好就按照 D 村的作法,只供孔子的牌位。但这些来访者们在离开的时候并没有被说服,而孔子的塑像最终还是在 X 村建了起来。

自我、社区与国家

D 村孔庙的重建是在多村居住的整个孔氏宗族的支持下完成的,与此不同,X 村孔庙的重建完全依靠 X 村本村筹集的钱和物。另一不同之点是,D 村孔庙是由来自四个主要孔氏村落的一位中年人和十三位老年人执掌的,而 X 村孔庙则由十位本村居民管理,他们的文化(教育)资本积累是非常不同的,这主要是由于年龄的因素;这十位管理者中只有三位在六十岁以上,剩下的均为五十出头和四十五岁左右。这一群体的领导者是一个退休的建筑工头,他是在 50 年代的扫盲运动中才学会读和写的。其他两位较年长的管理者,一位曾是小学教师,另一位半文盲是经营国产和外国香烟的小贩。

从表面上看,这三位较年长的庙宇管理者经管一切事物。而实际上,X 村庙的管理是由七个中年男人所控制的。他们都是在解放以后受的教育,但是他们当中没有一个人完成了初中学业。这些中年的庙宇管理者还有一个共同特点,他们或是担任过村干部,或是曾在政府机构和国营企业中担任低级职位。这些较年青的庙宇管理者对权力的要求还非常急切,早在 1992 年,那位较年老的 X 村庙工程的领导者就被要求辞职,后来尽管他保住了名义上的地位,但其领导作用在 1995 年时已被一个中年男性——业余摄影师和照片冲洗部的老板所取代。

另一与 D 村形成对比的方面是,根据当地的标准,D 村孔庙管理者的多数人都可称得上小康但很难说是富裕,而 X 村庙的管理者在他们自己的村中属于一个较大的群体,在 80 年代初 Y 县实行农村经济改革政策以后,他们十分明显地富裕起来。然而尽管现在他们拥有令人

羡慕的职业和物质财富，但他们当中只有那位小学老师能够读懂那本礼仪文书，那是为准备 X 村 1992 年的新庙落成典礼从 D 村借来的。而且即使是他也没有足够的把握负责整个庆典。经过一番紧张的讨论之后，他们决定请来三位受过经典教育的 D 村庙的负责人，来指导整个庆典。

如前所述，X 村庙的管理者并不亦步亦趋地遵从 D 村的做法。在很大程度上，这些人成为庙宇管理者是借助于他们以前的职业，如村干部、产业工人、政府低级职员和近年出现的成功的私人企业家。他们掌管本村孔庙的关键所在是他们解释政府政策的能力，即着眼于他们如何运作才能对其自身和自己的村庄最为有利。这一能力是 X 村象征资本和社会权威极有说服力的形式。与此相对照，D 村仍保持为原有的农业社区，其农户的 1/3 仍生活在 1991 到 1992 年政府规定的贫困线以下，而此时 X 村已成为小商贩和长途贸易繁荣的社区。其商业活动的发展可以追溯到修建水电站的 1958 年至 1961 年，建造电站的大坝和水库淹没了 X 村近 70% 的耕地，无疑 X 村的经济损失是巨大的。但在水电站修建期间，县政府将其指挥部移至 X 村，还在附近修建了一条铁路，给 X 村及周边地区带来数百名官员、三个重要的工业企业、上千名城市工人、两所中学和两个现代的医院。政府机构和工业企业的进入有助于建立一个市场销售、商店和其他商业性服务的发展基础。在新县城的建设中，X 村的孔氏发现他们居住在距县政府办公楼不到 100 码的距离内。D 村也曾受到建水电站的严重影响，但它并未处在可以利用政府机构、工业设施、教育和医疗单位所带来的各种好处的地理位置上。

甚至在 1981 年联产承包责任制实行以前，由于村庄处于一个行政的、城市化的和工业化的环境中，X 村的许多当地居民就开始在非农部门寻找职业了。这说明许多 X 村人在政府机构或工厂中任职的原因。只有很少数的 D 村人被认为具有内部人的知识，即了解政府机构和城市单位是如何运作的，而在 X 村却有相当数量的成年男性因直接进入县政府和国有企业的机构运作而成为官僚体系的有观察能力的评论者。这些人非常熟悉有关国家政策在县政府各部门一级和当地工业企业中贯彻执行的知识，这使他们能够较好地理解那些直接作用于他们的村庄和他们自身的政府决策。

在进一步的经济改革过程中，X 村孔氏中的许多人开始在县城所在地租用道边或街角的地盘建起了水果店、杂货店和小饭馆，为住在附近的政府官员、企业中的工人及其家庭提供服务。到 1992 年，来自 X 村的孔氏人在县城主要道路沿线几乎无所不在，这条繁忙的街道边沿遍布拉面馆、小旅馆、杂货店、服装店、报刊摊、冷饮店和修鞋摊。通过这些小商业，他们中的部分人逐渐成为当地商贸的重要成份。

X 村的孔庙管理者在本村并未处于经济阶梯的顶端，但他们却是县城商业发展和向城市居民运输本地产品的活跃的参与者。1992 年，寺庙组织的六名成员直接掌管着一家小私营商店，其他的人每家至少有一个直系家庭成员在国营企业或政府机构里工作。经济改革在诸多方面创造了能让他们发财的环境。到 1992 年他们中已没有人再担任任何官方职务或企业中的职位，尽管他们以前的职位和关于政府政策的知识使他们能够继续作为中介作用于 X 村与当地政府部门之间。在有关土地、水源和污染的争端中，他们与村干部一起代表自己的村庄与附近的工厂和建筑公司交涉，要求获得条件较优的赔偿。

如果由此事件认为 X 村的庙宇管理者联合起来形成一个与政府作对的组织，那就是大错特错了。与之相反，他们在多数重要场合都很愿意与政府合作。一个恰当的例子是他们决定尽力效仿国家发起的对孔子家乡的整修，以及响应县政府促进当地旅游业的号召。

在国家层面上,1979年曲阜作为历史名城再度正式开放,随后又有一系列全国的和国际的正面评价儒家文化遗产的会议在那里召开,孔圣人的生活和他的家乡逐渐成为一个经常性的话题出现在报刊和电视上。通过大众传媒对这些会议、国家领导人及外国要人经常在曲阜出现的报道,X村的孔庙管理者更加紧跟对孔夫子及其家乡的官方态度。他们由此得到一个结论,即模仿曲阜的方式管理他们自己的庙宇。曲阜自80年代初就开始利用地区的、国家的和海外的资金以修复规模宏大的孔庙、孔府和孔林。外部投资的注入使这个当地居民不足6万人的小城市的旅游设施快速扩展,仅在1992年一年曲阜已经能够接待130万国内游客和1.46万海外游客。

曲阜旅游业的成功被国家新闻机构作为利用著名历史遗迹促进当地经济的典型范例加以大力宣传。在90年代以前,这一官方信息并非没有被X村孔庙的管理者注意,他们只是还未准备好使重建庙宇的计划付诸实施。后来他们通过与县城和L市的官方关系得知有一位香港投资者和省旅游局要在水库附近建一个公园的事。这一水滨公园的潜在来访者将是城市居民,他们有条件离开省会到这里来度周末和假期。X村庙的管理者还从他们有官方关系的熟人那里得知,县政府正在拟订一项计划,把准备建立的公园与一个新创造的“文化节”联系起来,从而与一年一度有数千人参加的炳灵寺进香的节日相呼应。

只有在知道了地方官员的计划之后,X村的孔庙重建工程才开始动工。与D村孔庙的没有得到官方允准不同,X村孔庙的重建,因其有意以孔子的名义新建一个旅游景点,从而有利于吸引海内外投资而受到县政府的鼓励。由于这个庙的管理者之一主动地促成这一计划,X村人得到了“双保险”。一方面,由国家赞许的将曲阜从历史遗址转变为旅游圣地提供了一个合法性的原型;另一方面,县政府吸引外部投资的决定又提供了一个建庙和形成庙宇组织的理想机会,即不必冒政治风险。与D村庙宇管理者的担惊受怕、主动回避和实际上一直抗拒干预形成对比的是,X村的庙宇管理者充分地利用了中央政府对孔子故乡的优待,并且更为重要的是,使他们自己与县政府结成联盟。就此意义而言,X村的庙宇管理者在与国家打交道方面是一群老练聪明的人们,他们熟悉政府策略的有关知识,以及这些策略如何能够被调整,从而以有利的方式服务于他们自身和他们家乡社区的利益。

结 论

在本文的开头,我提出了四个相互区别的知识范畴——礼仪知识、文字知识、历史知识和政治经验,这四类知识在我们分析中国农村的传统文化复兴时,是必须加以考虑的重要资源。如果将我的个案研究放入社会理论的主流中看,我是借鉴了布迪厄的象征资本概念,用以分析D村和X村在重建孔庙及此后的管理过程中四类不同知识的至关重要性。我特别强调以知识为基础的资源动员,是通过个人知识的制度化和将社会权威转移给那些必要知识的持有者,从而达到象征资本的积累的。我的论点与布迪厄的以下见解一致:“象征资本是一种信誉;它授权予那些被公认为可以影响公共舆论的人。就此而言,象征资本是一种建构的权力,一种通过社会动员造成新群体的力量,换言之,象征资本是社会群体权威代言人的权力,它只能作为一种长期性的、制度化的最终结果而获得,即从该群体获得造就群体的力量”(Bourdieu, 1989, p. 23.)。然而除了布迪厄所说的象征资本之外,我还须特别指出,社会变迁与代际差异也是两个影响两座孔庙重建的关键要素。

就社会变迁而言,X村的新孔庙是由一批改革前工业发展和地方政治建立的受益者来支

配的。这些人在改革以后因抓住了经济改革和其他政策变迁造成的机会而继续发达。他们的象征权力的一个关键性来源是他们的政治知识，这种知识是通过他们在政府机构或国营企业工作的经历而积累的。他们对有关政府政策信息的了解在改革时代通过不断地培植官方关系而依然得以保持。更为重要的是，他们获得、解释和有效地利用官方信息的能力，使他们从改革以后的诸多政策变迁中充分地获益。作为一种以知识为基础的资源，他们的政治意识是以精通有关官僚体系的知识 and 随时准备与政府官员合作为特征的，这一政治意识一般而言对其保持社会地位、特殊而言对其掌管 X 村的孔庙，都是至关重要的。

与 X 村不同，负责 D 村孔庙的人们主要是一群改革以前的牺牲者。与 X 的庙宇管理者相比，他们的政治知识以深深的恐惧为特征，是他们自身或家庭直接遭受政治冲击的结果。然而，从激进的风暴中幸存下来之后，这些人经历了一次剧烈的地位的翻转，从蒙受耻辱变为受人尊敬的村民。在 D 村的新孔庙修建之前，其临时祭坛就与祖先崇拜深刻地连接在一起，对于从遭受污辱到受人尊敬这种个人命运的转变，须从一个历史的视角来观看。直到 1949 年，管理 Y 县孔氏的社会组织结构仍是一种三重的系统：1) 以分享想象中的共同世系和祖先崇拜的仪式共同体典礼为基础的宗族组织；2) 以可支配四十亩庙田的 D 村孔庙为具体体现的共同财产权；3) 由政府控制但却由地方选出的一批行政官员，在每一个孔氏村落负责社区安全、军事征募、农业税的收集和公共事物。在 1949 年 Y 县解放后，这个三重系统的前两部分就开始丧失它们的重要性，同时第三部分也被迅速地重组，产生了新的乡村管理体制。在村这一级，新的社会组织系统是由村干部所领导的，特别是那些从属于以村为基础的“党支部”的基层干部。随着“大跃进”的开展，当地政党与行政机构的权力在范围和强度上逐渐升级，这是由小规模集体化到农业生产和日常生活的完全集体化的变化而快速促成的。

在 Y 县，1981 年家户生产的恢复宣告其集体系统的结束。随之而来的是许多村一级党组织和行政干部丧失其权力和权威的基本作用。在 Y 县农村正式组织日渐弱化的过程中，人际关系网络获得越来越多的重要性。

人际关系网络之一种就是自称为“老同学”的大约三十位老年孔氏人的群体。这些人都曾在 D 村老孔庙的小学里念书，其中的一部分还在县城、镇和 L 市继续受过教育，并在 1940 年代后期至 1950 年代后期返回 Y 县。负责 D 村新孔庙的人员中有九位是这一“老同学”群体中的。在 1989 年到 1995 年间我所观察过的他们的集会中，这些“老同学”的自豪、怀旧和相互尊敬是经常性的情感表达。尽管他们生活在沿 Y 县段黄河峡谷不同的孔氏村落中，他们的人际连带关系还是因短期拜访，特别是通过庆贺结婚、建新房和生孙子之类的宴请而得以保持。更为重要的是，他们中的许多人自 80 年代初以来就做了重修“神主”和“分谱”的指导者。通过给普通村民提供如何制作这些家谱的正确建议，这些同是“老同学”的孔氏老人们在他们自己的村庄以及 Y 县更大的孔氏社区中成功地获得了相当程度的尊重。

在 D 村孔庙重建的过程中，这些已经松散地组织起来并急于证明他们早期所受教育的价值的人们，或者直接参与庙宇的管理，或者通过筹集资金提供有力的支持。似乎想要通过学步的小孩竭力复兴一种失落的传统，他们坚持在庙里建立一个学前班，并且学前班的老师要由庙宇组织来选定。他们力主那个守庙者，一位经验丰富的仪式专家，在学校考试之前为那些出了钱的学生父母提供上香、点油灯等特殊服务。

有关需加以讨论的代际差异的问题，显而易见，在 D 村的庙宇管理者和他们在 X 村的对手之间存在着很大的隔阂。此种差异因他们各不相同的教育背景而显露出来，深刻地影响了

他们的管理策略。在社会科学中,关于每一代人从其生命历程中的社会或政治事件获得各不相同的烙印的观点通常与卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)的研究相关联(Mannheim, 1952.)。尽管曼海姆强调每一代人都是一个社会性产物而不仅是生物性的必然,他还是认为,青少年后期和成年早期是性格形成的时期,这一时期独特的人格面貌将形成并“对其后来的态度与行为产生重要的甚至是决定性的影响”(Schuman & Scott, 1989, pp. 359.)。其后的许多作者也有此种看法。与Y县的材料有直接关系,甚至是最有力的代际差异的例证,借用杰克·古迪(Jack Goody)和伊安·瓦特(Ian Watt)的话来说,就是“文字能力的重要性”(Goody & Watt, 1968, p. 27.)。D村新庙的管理工作正是由这些具有丰富的仪式经验和受过经典教育的人们负责的。他们的社会权威植根于他们早期所经历的、现已过时的教育体系和解放前宗族组织的仪式训练过程。

然而,X村庙的管理者中,多数是在国家努力创造一种社会主义文化和由此导致的对教育体系和文字的激进改革时期成长起来和接受教育的。对于X村占优势地位的年青的庙宇管理者来说,一项严重的挑战就是他们能否将其获自新式教育体系的文字能力用于要求用特殊的文字设计,以强调文化的延续性和历史的真实性的宗教事物。而一项更为严重的挑战是仪式的实施,尤其是以一种可接受的文化方式发表仪式性的演说。由于他们缺少这两项必需的文字和仪式技能,他们不得不从D村邀请了三位长者来指导X村庙在1992年的开光典礼。

D村的仪式专家出现在这次庙宇开光典礼中并不意味着X村根本没有懂得仪式或受过经典教育的村民。至少有四位七十多岁的老人还活着,他们能够协助管理有关X村新庙的各类仪式事物。但是当X村庙的管理者向他们请教有关事物时,是他们建议应该邀请D村的仪式专家,因为后者被认为“更懂礼”。这一建议意味着D村在精心组织一系列仪式准备和表演方面所具有的优势,这些组织工作得到那些受过经典教育和有仪式经验的人们的帮助,而且这些人不仅来自一个孔氏村落,而是来自Y县更多的孔氏居住的社区。在这一过程中,大量必需的仪式知识得以积累,这使得D村的仪式专家们得到信誉与权威的回报。

作为最后结论性的陈述,D村和X村的庙宇管理者在其所支配的各不相同的象征资本形式下,因其仪式的、文字的、历史的和政治的知识的明显差异而各具特色。他们所具有的不同知识影响了他们在庙宇重建过程中几乎所有重要的决定。这些能够被充分理解的决策使我们得以深入探讨个人知识付诸实践和制度化的特殊语境。在本文中,我希望能清楚地显示改革以后公共领域内传统文化复兴过程中制度化知识的中心地位。从整体来看,中国农村通过社区的努力重建地方文化标志的活动使许多人聚集在一起并且开通了诸多社会网络的通道。这些集体性的努力已经开始开辟出地方自治的领域,并导致在中国农村出现不断增加的相对独立的宗教组织。对这些组织的出现及其宗教事物诸如庙宇重建工程和大规模的仪式庆典来说,最为关键的是象征资本的社会组织化与象征权力的制度化,这其中包括了仪式的、文字的、历史的和政治的知识。

参考文献:

- 蔡利民, 1992, “上方山借阴债”, 《中国民间文化》, 上海: 1992年第6期, 第239—256页。
何凌修编, 1981, 《封建贵族大地主的典型》, 北京: 中国社会科学出版社。
胡国均, 1991, “胡公大帝信仰于方岩庙会”, 《中国民间文化》, 上海: 1991年第4期, 第184—221页。
黄树民, 1992, 《林村的故事》, 台湾: 张老师出版社。

- 孔德成, 1937,《孔子世家谱》。
- 孔德懋, 1984,《孔府内宅轶事》,天津:天津人民出版社。
- 孔继汾, 1744,《孔子世家谱》。
- 孔繁银, 1992,《衍圣公府见闻》,济南:齐鲁出版社。
- 孔令述, 1989,《孔氏家谱》(手稿)。
- 孔庆惠, 1948,《曲阜领谱记行》(未注出版处)。
- 孔尚任, 1685,《孔子世家谱》。
- 孔祥国编, 1991,《祭圣祖仪式》(手稿)。
- 孔宪敏, 1905,《金城孔氏族谱》。
- 孔昭增, 1934,《曲阜县志》。
- 李景汉, 1933,《定县社会概况调查》,中华平民教育促进会初版, 1985年由中国人民大学出版社重印。
- 罗竹风主编, 1987,《中国社会主义时期的宗教问题》,上海社会科学院出版社。
- 齐武, 1982,《孔氏地主庄园》,北京:中国社会科学出版社。
- 沈志远 乐炳成, 1991,“灵峰山仙翁信仰调查”,《中国民间文化》, 1991年第3期,第172—183页。
- 孔健 孔繁银编, 1982《孔府档案选编》,北京:中华书局。
- 王沪宁编, 1991,《当代中国村落家族文化》,上海:上海人民出版社。
- Y县志办公室, 1992,《Y县志》(初稿)。
- Baker, Hugh 1979. *Chinese Kinship and Family*. London; Macmillan.
- Barker, Keith 1990. *Inventing the French Revolution*. Cambridge, Eng.; Cambridge University.
- Bourieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Mass.; Harvard University.
- 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Mass; Harvard University.
- 1989. Social Space and Symbolic Power. in *Sociological Theory*, vol. 7, no. 1. pp. 14—25.
- 1977. Cultural Reproduction and Social Reproduction. In Jerome Karable & A. H. Halsey, eds. *Power and Ideology in Education*. New York; Oxford University Press pp. 487—511.
- Cohen, Myron 1922. Religion in a State Society; China. In Myron Cohen, ed., *Asia; Case Studies in Social Sciences*. Part One of Columbia Project on Asia in the Core Curriculum. Armonk; M. E. Sharpe. pp. 17—31.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Eng.; Cambridge University.
- Dean, Kenneth 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults in Southeast China*. Princeton; Princeton University Press.
- Duara, Prasenjit 1991. Knowledge and Power in the Discourse of Modernity; The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-century China. *The Journal of Asian Studies*, vol. 50 no. 1, pp. 67—83.
- Fentress, James & Chris Wickham 1992. *Social Memory*. Oxford; Blackwell.
- Freedman, Maurice 1996. *Chinese Lineage and Society; Fukien and Kwangtung*. London; Athlone.
- Goody, Jack & Ian Watt 1968. The Consequences of Literacy. In Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Eng.; Cambridge University, pp. 27—84.
- Halbwachs, Maurice 1980. *The Collective Memory*. New York; Harpers & Row.
- 1992. *On Collective Memory*. Chicago; Chicago University.
- Lang, Graeme & Lars Ragvald 1993. *The Rise of a Refugee God; Hong Kong Wong Tai Sin*. Hong Kong; Oxford University.
- MacFarquhar, Roderick, The Succession to Mao and End of Maoism. In Roderick MacFarquhar & John King Fairbank, eds., *Cambridge History of China*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press vol. 15, pp. 496—620.
- MacInnis Donald 1989. *Religion in China Today; Policy & Practice*. Maryknoll, New York; Orbis Books.
- Mannheim, Karl 1952. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London; Routledge & Kegan Paul.
- Schuman Howard & Jacqueline Scott 1989. Generations and Collective Memory. *American Sociological Review*.

vol. 54 (June), pp. 359—383.

- Sott, James 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University.
- Seymour, James & Eugene Werhli 1994. (eds & trans), Religion in China; In *Chinese Sociology and Anthropology*. vol. 26, no. 3, pp. 1—91.
- Siu, Helen 1989. Recycling Rituals; Politics and Popular Cultrue in Contemporary Rural China. In Perry Link, Richard Madsen, & Paul Pickowicz eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People Republic*; Boulder; Westview, pp. 37—53.
- Turner, Victor 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca; Cornell University.
- Watson, James 1982. Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Analysis of Historical Research. *China Quarterly*. vol. 92, pp. 589—622.
- Wilson, Thomas 1995. The Ritualization of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage. Paper presented at the Neo-Confucian Seminar, Columbia University, May 5 1995.
- Yan Yunxiang 1995. Everyday Power Relations; Changes in a North China Village. In Andrew G. Walder ed., *The Waning of the Communist State: Economic Origins of H. Political Decline in China and Hungary*. Berkeley: University of California Press pp. 215—241.
- Yang, C. K. 1961. The Conversion of Temples to Secular Uses. In C. K. Yang *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press pp. 367—371.
- Yang, Mayfair 1993. Tradition, Traveling Anthropology, and the Disourse of Modernity in China. Paper presented at the Fourth Decennial Association of Social Anthropology Conference, Oxford University, England, July 1993.

作者系纽约市立大学助教授, 博士
责任编辑: 郭于华