

原始的反叛：精神領域的無秩序狀態？

——評趙世瑜《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》

魏月萍*

趙世瑜，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，北京：三聯書店，2002年4月。32開。485頁。

一、關於廟會與祠神的論述

近年來，有關寺廟或廟會的研究已不再限於功能性或結構性的考察方式。在民間宗教或民間信仰範疇底下，寺廟與社區關係所彰顯的社會文化意義、各種祭祀與儀式深層的行爲符號，中下階層百姓的心理與精神結構，以及神祇文化中的性別建構等議題¹，益發受到學者們的重視。像台灣中央研究院李豐楙先生主編的《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》²，就展現了多重的研究觀點，其中收錄了人類學研究者李秀娥從廟與廟的關係探討寺廟與社群關係的〈主母廟與莊頭廟的互動關係〉，以及黃美英從媽祖及大甲鎮「二媽一姑」進行性別文化建構的〈宗教與性別文化——台灣女神信奉初探〉等，皆已碰觸較深廣跨學科的研究

* 新加坡國立大學中文系博士班研究生。

¹ 一些西方學者眼中，宗教不只是反映了社會結構，還包含階級、性別與地理位置等，這相互交叉的不只是一系列的詮釋對話，而是一種相互滲透和彼此競爭的狀態。“Introduction: Gods and Society in China,” edited by Meir Shahar and Robert P. Weller, *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), p. 21.

² 李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。

視角。另，台灣漢學研究中心編印的《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》³（上下冊）與《寺廟與民間文化研討會論文集》⁴（上下冊），頗能反映台灣民間信仰研究的本土觀點，因地域與民間文化心理結構的差異，顯示與中國民間信仰文化的相異或共通處⁵。

相對而言，中國大陸學者對於廟會文化的研究，仍較駐守在傳統視角，即注重在寺廟的角色或各地保護神對當地居民的作用等，像高有鵬的《中國廟會文化》⁶即宏觀式的鳥瞰廟會的起源、結構、特徵與原始信仰等，並比較不同地域的廟會特色。鄭土有與王賢淼合著的《中國城隍信仰》⁷，對城隍神的神格職能、類型、結構等分縷細述，不過卻難以窺伺其與人們心靈結構及國家的關係。在這方面，西方學者似乎取得較大的突破。

自八十年代西方的通俗文化興起後，原本屬於宗教與民俗史領域的民間信仰研究，已漸與社會、文化史及人類學觀念結合，進一步擴大到國家／地域社會與祠神信仰間的相互關係，比如城隍、文昌與關帝等。像美國學者Valerie Hansen在1990年出版專著*Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*⁸探討祠神信仰與社會變遷的關係；杜贊奇(Prasenjit Duara)在1988年寫成*Culture Power And The State*：

³ 林如玉主編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1994年。

⁴ 學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文化建設委員會，1995年。

⁵ 國大陸曾經召集基層文化單位，舉辦全國廟會文化的研討論，有關這方面的資料，可參高占祥主編《論廟會文化》，北京文化藝術出版社，1992年。這本論文集基本上代表了基層官方對廟會的態度。另外，歷史學家王亞興、陳春聲、鄭振滿；人類學家王銘銘，民俗學家劉鐵軍、高有鵬等都有相關的論著。如陳春聲、鄭振滿主編《民間信仰與社會空間》，福州福建人民出版社，2003年。

⁶ 高有鵬，《中國廟會文化》，上海：文藝出版社，1999年。

⁷ 鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，上海：三聯書店，1994年。

⁸ Valerie Hansen, *Changing gods in medieval China, 1127-1276* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

Rural North China, 1900-1942, ⁹透過關帝信仰與國家關係，揭露信仰如何成為權力的文化網絡，存在於中國不同的社會階層，¹⁰為學界注入不少思考觀點。Theodore Huter, R. Bin Wong 與 Pauline Yu,合編的 *Culture and State In Chinese History : Conventions, Accommodations, and , Critique*,則從國家與社會的框架，分析宗教思想與國家意識形態的關係，胥視統治者如何藉以宗教鞏固統治權威的合法性。像書中Timothy Brook即從「公共權威」(Public, Authority) 角度剖析明清佛教制度化、宗教政治與國家意識形態的形塑，也觸及僧人官僚化問題；¹¹ Robert Hymes 〈A Jiao Is a Jiao Is a? Thought On the Meaning of a Ritual〉通過「醮」的祭祀彰顯兩種特殊性：一、在祭典中眾神世界的官僚性格；二、地方神或社區神的邊緣化問題，¹²說明了祭祀與現實制度的對應關係。有關地方祠神信的「國家化」與「儒家化」，則可參Stephan Feuchtwang 的「School Temple and City God」。¹³

廟會原是寺廟祭祀的延伸，自身形成一種文化形態，從李豐楙的〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉¹⁴、〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉¹⁵，可以理解廟會蘊含獨特的「狂文化」特質。後來廟會常為官方

⁹ Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State : Rural North China, 1900-1942*, (Stanford, Calif : Stanford University Press , 1988).

¹⁰ 王銘銘所說，關帝信仰不僅在一般鄉民中存在，而且在國家的地方代理機構和紳士中也流行。參〈神靈、象徵與儀式：民間宗教的文化理解〉，載於王銘銘、潘忠黨主編，《象徵與社會--中國民間文化的探討》，頁 114。

¹¹ Timothy Brook, "At The Margin of Public Authority : The Ming State and Buddhism," edited by Theodore Hutters, R. Bin Wong and Pauline Yu , *Culture and State In Chinese History: : Conventions, Accommodations, and Critique*, pp.161-189。

¹² Robert Hymes, "A Jiao Is a Jiao Is a? Thought On the Meaning of a Ritual," edited by Theodore Huter, R. Bin Wong and Pauline Yu, *Culture and State In Chinese History : Conventions, Accommodations, and Critique*, p. 140.

¹³ 參蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》1997年6月，頁197。

¹⁴ 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第二十三卷，頁117-150。

¹⁵ 李豐楙，〈台灣慶成醮與民間廟會文化--一個非常觀狂文化的休閒論〉，載於《寺廟與民間文化

所禁忌，主要是它已成為許多反抗行動的集聚地，一些反叛組織藉以宗教力量取得動員的效果，如巫仁恕的〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行爲〉¹⁶與〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉¹⁷即詳細描述了城市群眾集體的動員、暴動與廟會之間的關係。另外，蔣竹山〈從打擊異端到塑造正統：清代國家與江南祠神信仰〉¹⁸則突出國家權力與民間在宗教「場」(field)的一種角力。

在這樣的脈絡底下，北京師範大學歷史系教授、著名民俗研究學者趙世瑜先生的《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，相較於其他中國學者把焦點放在寺廟的歷史淵源與文化傳統，無疑更加接近以上所述跨學科的方法意識。他以廟會作為切入點，挖掘出中下層民間信仰的地方力量與自主性，描繪出別於一般官方史或菁英史，對民間宗教敘事與解釋的另一種圖象，如作者所說：「是近十年來關注民間文化與基層社會歷史的初步調查。」¹⁹

二、跨學科的多重研究視角

《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》是一部論文集，全書主題分成〈概說之部〉、〈地域研究之部〉與〈個案研究之部〉，並附錄三篇有關歷史學與社會科學對話的文章。縱然如此，三個部份的研究方向、視角，實有交融與互輔的作用。如〈概說之部〉的五篇論文：〈中國傳統社會中的寺廟與民間文化〉、〈民間社會中的寺廟：一種文化景觀〉、〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉、〈寺廟宮觀與明

研討會論文集》，頁 41-64。

¹⁶ 巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行爲〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，頁 145-210。

¹⁷ 巫仁恕，〈明清城市「民變」集體行動模式及其影響〉，載於《近世中國之傳統與蛻變》，頁 230-258。

¹⁸ 蔣竹山，〈從打擊異端到塑造正統：清代國家與江南祠神信仰〉，《新史學》，頁 67-112。

¹⁹ 趙世瑜，〈敘說〉，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁 42。

清中西文化衝突〉以及〈廟會以來的城鄉關係〉，從一個文化整體特質的宏觀觀察，來把握寺廟與廟會活動的功能，包括了民間宗教活動的反動與自主性、大小傳統間的互動、還有寺廟早期商業網絡的形成背景等。〈地域研究之部〉的三篇論文：〈明清時期的華北廟會〉、〈明清時期江南廟會與華北廟會之比較〉與〈明清華北的社與社火〉，較集中在於華北與江南兩地廟會角色的比較，因地域與空間概念的不同，展露出地方寺廟文化形態與功能的微妙差別。至於〈個案研究之部〉：〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉、〈太陽生日：東南沿海地區對崇禎之死的歷史記憶〉、〈黑山會的故事：明清宦官政治與民間社會〉、〈國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的「頂」與東岳為個案〉及〈魯班會：清至民國初北京的祭祀組織與行業組織〉，則針對有代表性的具體事項作出微觀的深入剖析，各自獨立成篇，又互有呼應。

這本書值得關注，首要在於研究視角的多重性。它雖以歷史學為敘述主軸，但多處的分析乃借助人類學的方法，從城／鄉、華北／江南、文化景觀、歷史記憶等多元角度切入，不只具有時間的縱度，也突破了空間範圍與地域概念。其次，書中觸及明清寺廟與民間文化、宦官的關係，對了解明清時期中下層的宗教氛圍與信仰形態很有幫助，特別是官方如何通過寺廟與民間互動，表現出國家企圖「招安」地方的努力，以及官方為權威正統化而做的各種造神活動。其三、通過受官方承認的「正祀」與被嚴格取締的「淫祀」²⁰事件，透露了國家意識形態如何干預

²⁰ 在應劭撰、吳樹平校釋的〈會稽多淫祀〉篇，已出現淫祠之禁。東漢時期民間祭祀中帶有鬼怪或迷信的色彩，都被禁止。作者寫道：「會稽多淫祀，好卜筮，民一以牛祭。巫祝賦歛受謝，民畏其口，懼被崇，不敢拒逆。是以財盡於鬼神，產匱於祭祀，或貧家不能以時祀，至竟言不敢食牛肉，或發病且死，先為牛鳴。其畏懼如此。謹按時太守，司空第五倫到官，先禁絕之。」《風俗通義校釋》頁 339。但在明清時期，「淫祀」的民間信仰活動主要指越份而祭即超越自己身份地位去祭祀某一種神，並不是對神的本身做什么劃分。明人所認定的淫祠包括三種類型：一、不

／介入民間的信仰系統，祀廟的成立與禁毀，都與國家權力的強弱有緊密關係。

細讀之下，整部書可說充滿了反叛味道，尤其是作者反覆在強調：寺廟或廟會文化展露的地方力量，是地方對國家控制一種含蓄的挑戰或反抗，揭露民間信仰作為一種宗教活動，實含有挑戰官方意識形態的能量²¹。這樣的說法，賦予廟會一個「公共」的角色²²，廟會活動扮演的是民間社會裡的公共領域。這樣一種微觀的研究，無疑更能把握住「人」作為活動的主體，像「平日素為傳統上層社會所輕賤的商人、農民、婦女，特別是戲子、雜耍藝、妓人乃至賤民，都是廟會的主要參加者，甚至是演出的主體。」²³通過群體活動或集體行為，表達內在的心理情緒與感受。在這點上，作者成功捕捉了百姓的心理變化以及行為背後的潛在意識，這已超出歷史學或宗教研究的範疇，形成歷史、宗教與人類學相互交叉的一種視角。

三、「廣場 / 寺廟」、「狂歡節 / 廟會」： 兩組等值意涵的空間與文化概念？

屬於國家祭祀制度規定的神靈系統的神祠。二、民眾私自建立和祭祀的。三、不在額設的寺觀，明代限制寺觀數額。參趙獻梅，〈明代毀「淫祠」現象淺析〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版）2002年第1期，頁28。

²¹ 張殷銘先生在〈零散的真實〉也認同民間信仰系統對上層道統體系「含蓄的挑戰或反抗」，並指說：「趙先生以明代為例，論證統治意識形態對於廣泛見於民間的地方崇拜現象表現出一種搖擺態度，即從嚴厲打壓到默認再到努力將其正統化，這正是一種上層對下層的妥協的表徵。而反映其間的是儒學者和循官酷吏激烈抗爭和力行嚴禁的無力性。」參《二十一世紀》2002年9月號，頁148。

²² 巫仁恕在分析明清時期的「民變」事件，認為城市集體行動的動員，多以當地城隍廟為聚會地點，有其原因。自明太祖將城隍廟納入國家祭祀，城市內城隍廟大興；而廟會活動集信仰、娛樂和經濟於一體，成為當時很重要的公共場所。因此若動員聚集地點不選擇城隍廟，也多在地方性的廟宇。參巫仁恕〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉，載於《近世中國之傳統與蛻變》，頁238。

²³ 趙世瑜，〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁126。

作者在書中引用了一組反襯的概念：「狂歡與日常」²⁴，並轉引俄國學者巴赫汀（ Bakhtin Mikhail ）的「狂歡」文化理論概念，藉以解釋民間文化蘊藏的反叛元素，不禁令人想起李豐楙所提出的「常與非常」²⁵的理論架構以及狂文化的概念。在〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉、〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉兩篇文章中，他皆論及宗教慶典活動由「常」進入「非常」的狀態，最後達到的是狂歡的高潮。無獨有偶，李豐楙同樣引用巴赫汀的狂歡理論加以說明²⁶。但明顯的區別是，李豐楙所談的狂歡，大多數指向所謂的「吃喝玩樂」，具有宗教性的休閒意義²⁷；反觀作者在書中充份論及的狂歡現象，更多是具有反叛與挑戰官方勢力的意味。

原因在於，作者認為廟會活動的狂歡精神²⁸是沖破等級的有力條件，因為「狂歡」在明清廟會活動表現出的作用是：一、嘲弄現存的社會秩序，沖淡原有的等級制度；二、鄉村對城市統治關係的挑戰²⁹。在不少篇章他強調了狂歡的能量，如

²⁴ 書的命名無疑展現了作者的意圖（intention），他在〈敘說〉說道：「本書定名為《狂歡與日常》，是想揭示廟會這一類游神祭祀活動的基本特徵，也就是說，它們不僅構成了民眾的日常生活一部份，也集中體現了特定時節、特定場合的全民狂歡。這一靜一動，一平常一非常，正是我們的生活節奏。」《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁 47。

²⁵ 李豐楙曾指說，「常與非常」的理論架構，是他在 1992 年在〈廟宇、廟會與休閒習俗〉中初步提出（該論文後收錄於《中國休閒生活論文集》台北文建會出版）。「常與非常」是一組相對又互轉的概念，有關這概念架構的解釋，特別涉及時間與空間觀念，其詳論可參〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉，頁 41-46。相對而論，趙世瑜引「狂歡與日常」作為書的主旨，主要只是凸顯它們之間的對照，書中並沒有針對「日常」作出詳細的解釋，一般是指日常的生活規範，而「狂歡」即指非日常的一種反規範形態。

²⁶ 李豐楙所注重節慶的狂歡特質是：平等、懸擱高卑貴賤的階段身份，以塑造其烏托邦式的合群、自由、平等和富庶。參〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉，頁 57。

²⁷ 有關這部份，可參〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉第四部份〈由非常返常：中介狀態下的吃喝玩樂〉，頁 57-62。

²⁸ 所謂狂歡精神，是指群眾性的文化活動中表現出來，突破一般社會規範的非理性精神。趙世瑜，〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁 116。

²⁹ 趙世瑜〈廟會與明清以來的城鄉關係〉，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁 181。

引述巴赫汀的話說：「狂歡是一種交替與變更的精神、死亡與新生的精神。狂歡節是破壞一切和更新一切的時代才有的節日。」³⁰以及克洛德·蓋涅貝所說：「狂歡節所顯示的是從史前到我們今天的逆反結構，隱藏在群眾性縱情狂歡中的力量」³¹企圖帶出一種顛覆性行爲的訊息。但「狂歡」理論的形成，有其特定的語境與文化脈絡，有必要先釐清「狂歡」被挪用與轉引的中國語境與西方脈絡的差異。

在巴赫汀理論裡，狂歡節代表的是多元、非中心與眾聲喧嘩³²，同時也具有反權威、反專制、爭平等、爭自由的傾向，甚至是具有顛倒官方意識形態的政治等級和宗教等級的作用³³。狂歡節的中心場地是「廣場」，那是一個全民性的象徵。作者在引渡狂歡的概念時，做了一個辭彙的轉換，把歐洲的「廣場」變成中國的「寺廟」，指出廟會活動所建塑的「公共空間」，與歐洲中世紀廣場舉行的狂歡節，有著許多相似的特徵，一些廟會的活動空間甚至延伸至附近的主要街道，這樣說來，它甚至比歐洲狂歡節更具全民性與開放性³⁴。作者提出了幾項證明：（一）在中國廟會活動中，官民同樂、城鄉居民同遊、婦女可以較少限制的參與，表現出一種多元性的存在。（二）在廟會表演上，平民百姓可扮演上層人士，或對具「官方符號系統」象徵物嘲弄，又或女穿男衣，男穿女衣，顛反傳統性別角色的演繹³⁵。

³⁰ 趙世瑜〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁 122。

³¹ 趙世瑜〈文獻工作與田野工作--民間文化史田野的一點體驗〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁 476。

³² 劉康，《對話的喧聲--巴赫汀文化理論評述》，頁 267。必須進一步說明的是，「狂歡節」本身是指源於中世紀歐洲的民間宴會和遊行表演。但巴赫汀引伸的主要是文藝復興時代拉伯雷筆下的狂歡節。詳論可參劉康著，頁 265。

³³ 同上注，頁 268。

³⁴ 趙世瑜〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁 128。狂歡節演出的基本舞台，即是廣場和鄰近的街道，它是全民性且無所不包的。〈陀思妥耶夫斯基詩學問題〉，《巴赫金全集》第五卷，頁 170。

³⁵ 如宮寶利所指，民間在酬神演戲的過程中，百姓對平日畏懼的朝廷命官，也借機將其形象搬上戲台隨意演出。在江蘇太倉「每於三四月間，解黃錢赴玉皇殿及東岳宮焚納，多扮獵戶，喪神，

(三) 從城鄉角度來看，「城隍下鄉」以及城市廟會的「鄉村化」，也都隱喻鄉村對城市統治關係的挑戰。

以上這些現象，確實達到巴赫汀在狂歡理論中寄託的寓意，如「上下倒錯」的等級思考或對官方意識形態產生离心力的意義，因此作者認為「廟會與娛神活動的全民性，實際上是對等級規範的反動。」³⁶同時藉由全民狂歡的行為，可以暫時擺脫禮法規範的束縛，因為「從更廣泛的集體心理來說，人們願意制造一種規模盛大的，自己也參與其中的群眾氛圍，使自己亢奮起來，一反平日那種循規蹈矩、按部就班的生活節奏，又不被人們認為是出格離譜。」³⁷從而點出廟會的「狂歡」具有反權威、反中心的性質，是一般百姓藉以狂歡形式對官方意識形態嘲弄與諷刺，並懸置、顛覆與消解國家力量對民間施予強制性的行為。這也是作者認為中國祭祀與廟會活動具備這些潛在的「反」特性的理由。

值得思考的是，這種潛在「反」的意識行動，在巴赫汀理論當中，是作為「眾聲喧嘩」的一個特例來加以把握。它試圖解構一元化的權威話語，背後寄託的是一個理想的政治與社會烏托邦，這也證實了大多數的理論，都帶有一個關於未來的理想圖景。反之，作者以狂歡來彰顯廟會活動的反叛性，卻較多強調地方力量的自發性、自主性，特別是一般百姓的信仰觀念是與地方情感相聯繫，本就無法以強制性手法加以意識形態化。作者所傳達的，並非是這些反叛能量的發揮效用，

間飾女妝，乘軒為陰陽」。甚至有些人扮官員作戲，「有中軍官及解糧廳名，僭服品級頂帶」，這些超常規的行為，也為官員所惱怒。參宮寶利，〈清代民間酬神演戲與社區文娛活動〉，《天津師大學報》1999年第2期，頁40。

³⁶ 趙世瑜〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁123。

³⁷ 作者也說道：「從廟會反映出的狂歡性質來看，它經常被普通參與者利用來對抗或者嘲弄現存社會秩序，城鄉差別本質上是等級關係的表現，因「城隍下鄉」以及城市廟會的「鄉村化」也許隱喻著鄉村對城市統治關係的挑戰。」〈廟會與明清以來的城鄉關係〉，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁181。

而是意在彰顯這種原始反叛的能量，象徵著人類精神領域的自由性，是與生俱來的自然情感，不受社會理性的規範所約束，自有一套自我生發的機制。所以說，在表面性質上，廣場的狂歡與廟會的狂歡有許多相似的表徵，但是否就能把「廣場」與「寺廟」、「狂歡節」與「廟會」看作是兩組等值意涵的空間與文化概念呢³⁸？

再進一步比較，「廣場」在西方語境，特別是至歐洲中世紀起，已具有現代公共空間的意涵，是一個不承認權威與中心的話語。但明清的「寺廟」仍以祭祀或商業活動為主³⁹，特別是活動於這兩個空間的群體，並沒有相等於西方的民主與公民意識。縱然作者可以從廟會活動到一些挑戰官方權力的行為符號，但那些行為意識是否就代表民主的醒覺或公民意識的萌芽，具有企圖解構官方一元化話語的意願？還是只是藉由暫時性的神明權威來嘲諷官方權威，讓心中的不滿清緒與感受得以舒解而已？另外，歐洲的狂歡節與明清廟會的狂歡形式，雖擁有沖淡等級制度的共同基礎，但在歐洲的狂歡節鮮少出現官民同樂的情形，它已是歐洲居民的一種「反面的生活」⁴⁰形態。換句話說，借用李豐楙的「常與非常」架構來解讀，

³⁸ 趙世瑜互為參照的研究法，實含有跨文化的性質，像劉禾所說，跨文化比較的意義在於試圖說明，人們在形成有關其他民族的觀點時，或者是為其他文化，同時（反過來）也是為自身文化整體的同一性，設置各種話語的哲學基礎時，他們所依賴的正是那種來自雙語詞的模糊概念。參劉禾，《跨語際實踐--文學，民族文化與被譯介的現代性》，頁6。我想在為廟會引入「狂歡」的概念時，寺廟與廣場，廟會與狂歡節這兩組概念，同樣必須處理這中間可能含有的模糊地帶。

³⁹ 自明代起，由於商業經濟的發達，寺廟在扮演娛神與娛人角色外，也成為物品集聚販賣中心，是市場買賣商品流通的場域，每到開市時間，人潮眾多，形成獨樹一幟的大眾空間，如沈德符所記載：「城隍廟開市在貫城以西，每月亦三日，陳設甚夥，人生所需，精粗畢備。羈旅之客，但持阿堵入市。頃刻富有完美，以至書畫骨董真偽錯陳，北人不能鑒別，往往為吳儂以賤值收之。其他剔紅填漆舊物，自內廷闈出者，尤為精好，往時所索甚微，今其價十倍矣。至於窯器最貴成化，資則宣德，杯琖之屬，初不過數金，余兒時尚不知珍重，頃來京師，則成窯酒杯。每對至博銀百金，予為吐和不能，宣銅香爐所酬亦略如之，蓋皆吳中儂薄倡為雅談。戚里與大估輩，浮慕效尤，瀾徑至此。」參沈德符，《萬曆野獲篇》卷二十四〈廟市日期〉，頁65。

⁴⁰ 巴赫汀在〈陀思妥耶夫斯基詩學問題〉中說：「狂歡式--是沒有舞台、不分演員和觀眾的一種游藝。在狂歡中所有的人都是積極的參加者，所有的人都參與狂歡節的演出。人們不是消極地看

歐洲的狂歡節是一種「日常」形態，廟會的狂歡卻是一種「非常」行爲，帶有原始宗教的特徵，同時需要借助一種儀式化或神聖空間的轉化，才能達到狂歡與反叛的目的。如此看來，即可理解，廟會狂歡與廣場狂歡仍存在基本形態之別，相對於平日，它究竟能有多大的自由與自主空間？我們似乎不能對此持以太浪漫的想像⁴¹，否則將掉入過度放大廟會狂歡反叛性的陷阱，卻忽略原始情感裡與生俱有對自由需求的一種渴望⁴²。

四、「反叛」心理需求：非理性精神的追尋

作者力圖揭示狂歡中反叛的非理性精神，其目的何在？這其實扣緊了作者在書中追問的一個問題：「我們是否能在中國的廟會以及娛神活動中，發現中國的狂熱性或狂歡精神呢？難道真像某些比較文化學家所認爲的，中國的文化精神完全是一種理性精神⁴³，而沒有西方那種「酒神精神」嗎？」⁴⁴這句話拈出了對反叛意識的心理需求，冀能暫時擺脫道德理性的束縛，尋找文化結構中原始情感的元素。

狂歡，嚴格來說也不是在演戲，而是生活在狂歡之中，按照狂歡式的規律在過生活，只要這規律還起作用。換言之，人們過著狂歡式的生活。而狂歡式的生活，是脫離了常軌的生活，在某種程度上是「翻了個的生活」，是「反面的生活」。《巴赫金全集》第五卷，頁 161。

⁴¹ 像「狂歡節」雖蘊含了巴赫汀的政治烏托邦理想，但他也受到具有浪漫和理想主義弊病的批評說：「缺乏一個具強大的凝聚力秩序的政治目標，所以打斷現存的政治與權力秩序僅是暫存的，更加證明現存權力秩序的強大。」劉康，《對話的喧聲--巴赫汀文化理論評述》，頁 272。

⁴² 「人們有抒發、宣洩情感的本能，民間過酬神演戲活動，改變平常單調、乏味的生活，創造一個合理的放鬆、縱情、享樂的機會。」參宮寶利，〈清代民間酬神演戲與社區文娛活動〉，《天津師大學報》1999 年第 2 期，頁 40。

⁴³ 作者指出「理性」在這裡指的是一種守法精神，即是「符合社會規範」或「道德理性」的意識與行爲。〈中國傳統廟會中的狂歡精神〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》

⁴⁴ 趙世瑜，〈文獻工作與田野工作--民間文化史田野的一點體驗〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁 477。

著名人類學家格爾茲（Clifford Geertz）把宗教看作是一種文化系統⁴⁵，循此脈絡而言，即可從宗教信仰與宗教活動，窺探人們文化的心理基礎。因此作者認為，狂歡精神其實就是酒神精神的體現。

我認為以上的一種叩問，具有深遠的意義。從對非理性精神的強調中，可以理解原始情感乃是支撐起民間日常信仰體系的重要部份。在這樣的設想前提下，「狂歡與日常」就不是一種反襯關係，反而是具有內在邏輯的關聯性，並具有一定的社會基礎⁴⁶。特別是在一般的民間生活裡，民間宗教與信仰活動對百姓的日常感受與情感的影響，往往比經典裡的觀念來得更大，廟會的祭祀、儀式等，更是長年累月滲透在人們的生活習慣當中。像葛兆光重寫中國思想史，創立另一種書寫思想史的模式，強調一般知識、思想與信仰世界的歷史，就是企圖對「經典話語系統」或「制度化思想」的一種反撥⁴⁷，呼喚大眾注意那些被菁英思想覆蓋在底層的一般信仰與知識。作者曾受法國年鑑學派思想的影響，書中強調對民眾生活史的研究以及多學科的方法⁴⁸，與葛兆光的史學立場可說是一致的。

但我們仍得進一步追問：廟會與非理性精神的關係是什麼呢？它對人們的文

⁴⁵ 格爾茲認為宗教是：(1) 一個象徵的體系；(2) 其目的是確立人類強有力的、普遍的、恆久的情緒與動機（mood and motivation）；(3) 其建立方是系統闡述關於一般存在秩序的觀念；(4) 給這些觀念披上實在性的外衣；(5) 使得這些情緒與動機仿佛具有獨特的真實性。參〈作為文化體系的宗教〉，《文化的解釋》，頁 105。

⁴⁶ 人類學者王銘銘曾針對鋪境慶典得出這樣的觀察中說：「人們在節慶期間表現出的狂亂之情或許會讓人以為，節慶活動是集體參與情感的建構。倘若果真如此，我們可以認為這種情感和感情是社會性的。節慶創造了一種社會情境，在其中，個體與群體活動使得人們能夠自由表達此類情感，在這意義上而言，它們是社會性的。」裡慶典中也包括了宮廟的神誕慶典活動。以此作為參照，或可思考狂歡與現實社會的對應關係。參王銘銘撰、李放春譯〈明清時期的區位、行政與地域崇拜--來自閩南的個案研究〉，《空間·記憶·社會轉型--「新社會史」研究論文精選集》，頁 110。

⁴⁷ 有關詳論，可參葛兆光著《中國思想史》第一卷《導論·思想史的寫法》第一節〈一般知識、思想與信仰世界的歷史〉，頁 9-24。

⁴⁸ 趙世瑜，〈後記〉，《狂歡與日常--明清以來的廟會與民間社會》，頁 484。

化心理與現實社會，會產生怎樣的影響？狂歡與非理性精神與反叛之間，是一種必然的聯結關係嗎？我認為，很多時候人們只能藉由這樣的形式，攫獲「瞬間的自由感」而已。如作者在〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉中所述，因為廟會活動在當時是一個活絡的公共活動空間，婦女們以參加廟會為由，得以外出開拓人際關係，有些論者認為「大量婦女參加到酬神演戲的娛樂活動中來，正是對封建傳統規範的一種抗爭。」⁴⁹但在實際上，明清的法律對婦女的行為實行嚴厲的規範，在廟會所享有的自由與反叛似乎只限於某些宗教場合，所謂對禮法的反叛，只是在得以踏出家門的「那一步」。像後來發生愈多婦女流連寺廟，加上一些大膽暴露身體的祭祀行為，就引來地方官的嚴厲取締。以整頓風俗聞名的江蘇巡撫湯斌發佈告諭說：「乃聞開元等寺，何物怪僧，創為報母之說，煽惑民間婦女，百十成群，裸體燃燭肩臂，謂之點肉食燈。夜以繼日，男女混雜、傷風敗俗，聞者掩耳。而乃習久不察，視為故常。」⁵⁰違法的婦女將被「重責三十板枷示」，寺門則「三個月不貸」，以示懲處。其實當時在「移風易俗」名號下，為免民荒於嬉，湯斌同時公佈了〈明正學勤課藝告諭〉、〈禁賽會演戲告諭〉與〈禁印造馬吊紙牌牌告諭〉⁵¹等告諭，可見當時禮法執行之嚴，特別針對婦女「好為治遊之習，靚妝妝艷服，連袂僧院。或群聚寺觀，裸身燃臂，虧體誨淫」⁵²的風氣，湯斌甚至言之鑿鑿欲使「寺院無婦女之跡」⁵³。

此外，制度化的儒家思想長久以來已形成一套鞏固的社會秩序、規範與禮法，

⁴⁹ 宮寶利，〈清代民間酬神演戲與社區文娛活動〉，《天津大學報》1999年第2期，頁39。

⁵⁰ 湯斌，〈嚴禁婦女人寺燃身以正風化告諭〉，《湯子遺書》卷九，《欽定四庫全書》，第1312冊，頁596。

⁵¹ 同上注，頁605。

⁵² 湯斌〈毀淫祠以正人心疏〉，《湯子遺書》卷二，，〈欽定四庫全書〉第1312冊，頁408。

⁵³ 同上注。

甚至成爲政治意識形態的一部份。在網紀、等級與人倫的井然有序當中，依循這種思想的是一群守法、理性的老百姓。特別是在明清時期，家禮與鄉約的講學，都旨在移風俗、正人心，這些都是地方官員維持地方道德規範的重要職責。在這種情況底下，廟會活動反叛禮法的說法，顯然形式意義聊勝於實質意涵，它與有目的性以宗教活動作爲動員力量的反叛行爲也有所不同。究竟非理性精神所彰顯的，較多是屬個人情緒解放的層次，是現實中無法取得的一種彌補？還是能促成制度上或政策上變革的一種集體情感力量？

作者在書中以「湯斌禁毀五神」⁵⁴事件爲例，述其遭到地方力量反彈而挫折，因而判斷國家力量對廟會活動失去規範，是對地方力量無法管制的一種表現⁵⁵，但蔣竹山卻認爲「湯斌之所以能成功地禁毀五通神，反映了清初國家權力的壯大。」⁵⁶反映了從國家與地方不同視角的審視而得出不一樣的結果。其實國家力量與地方勢力在信仰上的角力，往往牽涉祭祀神的特殊性，作者在這方面並沒有進一步的論證。更何況從中國宗教發展來看，可以了解中國民間原本是一個多神信仰的社會⁵⁷，政府一向對不同神祇有很大的包容性，如王爾敏所說「中國官民信仰自由卻不盡平等」⁵⁸，只是至清代起，才嚴格執行以國家政典劃分官民的區分。再

⁵⁴ 五通神之所以會被湯斌列爲首要禁毀項目，主要是五通神好女色，淫人妻女，使人發不義之財的財格，有違儒家界定正統神祇的標準。蔣竹山〈湯斌禁毀五通神：清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，載於《新史學》1995年6月，頁87。

⁵⁵ 像作者在書中所說：「當明清的許多統治者表現出對各種宗教行爲比較寬容的態度時，實際上這並不是一種‘宗教的’的寬容，因為他們自己通常並不是某種宗教的皈依者，並沒有出于捍衛某種宗教而壓制另外的宗教的企圖，而只是對各種意識形態或社會行爲的自由開放無力控制，或根本不想控制的表現之一。」〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》頁266。可是這樣的判斷，建立在怎樣的事實基礎上呢？

⁵⁶ 蔣竹山〈湯斌禁毀五通神：清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》1995年6月，頁107。

⁵⁷ 應劭著、王利器注《風俗通儀》〈祀典〉卷，也展現了民間多神祭祀的根源。

⁵⁸ 王爾敏，〈民間多神信仰〉，《明清時代庶民文化生活》，頁11。

加上統治者對宗教態度寬容與否，向來是以地方政治秩序穩定性作為主要考慮，對宗教活動的寬容，是否因為國家權力不夠強而放寬對宗教政策的尺度呢？⁵⁹

五、結語：象徵的抵抗符號？

總的來說，此書可以說是一部歷史學與人類學對話的嘗試集。在材料上更是大量采用地方志、文集、官箴和善書等，擴大了解釋的邊界。然我認為最具啟發的是：一、作者把廟會活動、宗教信仰與宗教態度「隱喻化」，以此測察人類內在的原始思維。二、在宗教與權力互涉之間，進一步追索一般百姓精神深層結構裡⁶⁰，無法被意識形態化的部份；同時顯示在官方權力所無法掌控的民間精神世界，具有破壞與更新的自我調節能力。三、作者把廣場與寺廟、廟會與狂歡節作等值的對應關係，在同屬民間文化範疇裡，比較了東西方原始文化思維所可能擁有的相似，雖然仍可爭議，但基本上拓展了對廟會研究的一種視野。巴赫汀曾經指出，中世紀人過著兩種生活，一種是常規、嚴肅及服從於嚴格的等級制度，並且充滿了恐懼與崇敬；另一種則是狂歡式的自由自在的生活，對一切神聖物表示不敬和猥褻⁶¹。在廟會當中，可以看見這兩種性質的存在，但差別是，這兩重性並沒有在

⁵⁹ 作者引用了蔣竹山〈湯斌禁毀五通神：清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，載於《新史學》，頁 67-110，引證說清代禁毀五通神收效，主要是康熙以道統與治統相結合的治理方式，表現出比明代更強大的國家權力與執行力。

⁶⁰ 孫隆基曾經提出「良知系統」是文化最基本結構的說法，它是一個文化的「深層結構」。孫先生認為「深層結構」即一種文化潛意識，表現了人們在日常生活中的一種文化行為與行為法則。參孫隆基，《中國文化的「深層結構」》，頁 7。若借用這樣的思考，「狂歡」是否可以作為精神深層結構的潛意識，我想是值得探討的。精神潛意識蘊含的原始思維，應是一種自由的、反規範、叛逆的行為符號，人類渴望的從日常精神牢籠裡掙脫而出，不外是回到一種無秩序的解放狀態，而狂歡或成為一種中介，解放的精神形式。

⁶¹ 詳論可參巴赫汀，〈陀思妥耶夫斯基詩學問題〉，《巴赫金全集》第五卷，頁 170。

百姓生活裡延續展開，成爲一種新的生活形態，也沒有產生「廟會語言體裁」⁶²的獨特現象。

過去較少論者從廟會中尋找民眾反叛及挑戰官方權威的資源，趙世瑜的研究可說彌補了這方面的不足。他欲展現中國文化理性結構的另一面，存在著一種自然（原始）的情感釋放與反叛性（非理性精神），通過集體活動的狂歡性質，得以逾越傳統禮法與規範。不過如前所提，我們或許不能過於樂觀認爲廟會存在著對官方權威挑戰的潛在顛覆性與破壞性⁶³，足以促使傳統規範變革，因爲狂歡更多時候是以一種儀式化的行爲來表現，同時只是官方在法律允許範圍內，讓百姓得以渲洩情感，消解官民之間的緊張關係而已。一旦發現有較明顯的反叛行爲時，政府還是會嚴厲取締，並制止廟會活動的舉行。所以有必要從更多的釋例與個案⁶⁴，來把握以狂歡作爲一種形式，如何可以彰顯明清廟會活動與民間社會「反」的特質，以致能對國家的宗教意識形態構成潛在或外露的挑戰，而一般百姓在自身的精神領域也得以擺脫權威與等級秩序，得到一種反規範的自由感與無秩序感。唯有這樣，才能比較精準捕捉中國文化裡蘊藏的非理性部份，是一種自然情緒的解放，還是

⁶² 文藝復興與中世紀的狂歡節廣場，常常產生新的言語生活形式。新的語言體裁像是罵人話、粗話或詛咒等，都是一些遭到禁止和從官方語言交往排斥出來的各種語言，巴赫汀認爲他這形成了一種自由言語的獨特領域。詳論可參《弗朗索瓦·拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化》，《巴赫金全集》第六卷，頁 19-21。

⁶³ 巫仁恕在〈節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行爲〉提醒說，人們常忽略民間信仰的廟會節慶活動隱含顛覆與暴力的因子，甚至醞釀出群眾集體抗拒官方權威的作用，可是很明顯的，文章內所指向的這群人，多是一些有組織名目的宗教團體或是暴力團體，這些人常在廟會中擔任「角勝爭雄」的角色，有時也會藉神明之名進行勒索。載於《中央研究院近代史研究所集刊》2000年12月，頁 149-210。

⁶⁴ 針對這點，顯然作者是自覺的，他曾說道：「明初是一個相對保守的時代，到明中期以後，由于政治的無序狀態和區域經濟的發展，出現了一種文化相對自由解放的氛圍，到清初又重新經歷了一個儒學正統秩序重建的過程，清初對民間信仰的警惕，正是對明中期以來民間文化繁榮的一個反彈。」，頁 265。

有意識對官方反抗的一種「象徵的抵抗」(symbolic resistance)。

參考書目

一、典籍與專著

湯斌，《湯子遺書》，《文淵閣四庫全書》第 1312 冊，台北：台灣商務印書館，1986 年。

沈德符，《萬曆野獲篇》，周光培編《明代筆記小說》第 39、40 冊，河北教育出版社，1995 年。

(漢)應邵撰、王利器校注，《風俗通義校注》十卷，台北：明文出版社，1982 年。

錢中文主編，《巴赫金全集》第五卷〈詩學與訪談〉，石家莊：河北出版社，1998 年。

錢中文主編，《巴赫金全集》第六卷〈拉伯雷研究〉，石家莊：河北出版社，1998 年。

劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》，台北：麥田出版社，2001 年。

王爾敏，《明清時代庶民文化的生活》，長沙：岳麓出版社，2002 年。

葛兆光，《中國思想史》第一卷《導論·思想史的寫法》，上海：復旦大學出版社，2000 年。

段玉明，《中國寺廟文化論》，長春：吉林教育出版社，1999 年。

鄭土有、王賢淼，《中國城隍信仰》，上海：三聯書店，1994 年。

孫隆基，《中國文化的深層結構》，香港：壹山出版社，1983 年。

劉禾，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》，北京：三聯書店，2002 年。

(美)克利福德·格爾茲(Clifford Geertz)著、納日碧力戈等譯，《文化的解釋》，北京：上海人民出版社，1999 年。

Huter Theodore, R. Bin Wong and Pauline Yu eds., *Culture and State In Chinese*

History : Conventions, Accommodations, and Critique, Calif. : Stanford University

Press, 1997.

Shahar Meir and Robert P. Weller eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

(二) 論文集

高占祥主編《論廟會文化》，北京：文化藝術出版社，1992年。

林如玉編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1994年。

李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。

漢學研究中心編，《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文化建設委員會，1995年。

郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變》（劉廣京院士七十五歲祝壽論文集），臺北市：中央研究院近代史研究所，1998年。

楊念群主編，《空間·記憶·社會轉型——新社會史研究論文精選集》，上海：人民出版社，2001年。

王銘銘、潘忠黨主編，《象徵與社會——中國民間文化的探討》，天津：人民出版社，1997年。

(三) 期刊論文

巫仁恕，〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行爲〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，2000年12月。

_____，〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉，載於《近世中國之傳統與蛻變》，南港：中央研究院近代史研究所，1998年。

李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第二十三卷，1993年8月。

_____，〈台灣慶成醮與民間廟會文化——一個非常觀狂文化的休閒論〉，載於《寺

廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文化建設委員會，1995年。

蔣竹山，〈從打擊異端到塑造正統：清代國家與江南祠神信仰〉，《新史學》，1995年。

_____，〈湯斌禁毀五通神：清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》，1995年6月。

_____，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，1997年6月。

張殷銘，〈零散的真實〉，《二十一世紀》，2002年9月號。

趙獻梅，〈明代毀「淫祠」現象淺析〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版）2002年第1期。

宮寶利，〈清代民間酬神演戲與社區文娛活動〉，《天津大學報》1999年第2期。