

文化與權力

● 雷頤

Prasenjit Duara: *Culture, Power, and the State — Rural North China, 1900–1942* (Stanford University Press, 1988). [中譯本]王福明譯:《文化、權力與國家》(江蘇人民出版社,即將出版)。

歷史學與社會學是兩門不同的學科,一般說來,前者側重於「歷時性」(diachrony),後者側重於「共時性」(synchrony):前者主要是「敘述」(narrative),後者主要是「分析」(analysis):前者強調「作用」(agency),後者強調「結構」(structure)。而把這些互相對立的傾向「打通」「整合」,則是「社會史」學者面臨的挑戰和任務。美國芝加哥大學歷史系副教授杜贊奇(Prasenjit Duara)於1988年出版的《文化、權力與國家——1900–1942年的華北鄉村》一書,便是自覺「應戰」、力圖打通間隔的一部力作,因而備受學界矚目。

由於作者使用了一系列新概念,所以本文不可能將該書作全面

細論,只能評析其最重要的幾個概念和觀點。

權力的文化網絡

「權力的文化網絡」(culture nexus of power)是作者在該書中提出的一個新概念,也是全書的支點。可以說,作者的所有分析論述,都是圍繞着這一核心概念展開的。

一種具有綱領意義的新概念的提出,自然緣於舊概念的不敷應用。作者感到現有的概念幾乎無法辨明社會變遷的主線或主導模式,而且,這些互相對立的概念往往會給研究工作帶來兩方面的損失:既失去共時性社會分析的精確均衡性,又失去傳統史學敘述文體的連貫性。結果,不僅未能「兩全」,反而導致「俱傷」。因此需要創造一些能夠兼容並包的新概念,能將對立各方調合起來,而不使一方受損。杜氏認為,像葛蘭西(Antonio

在對鄉村社會的研究中,要理解村社權力結構的變化,就必須考察更大範圍的歷史變遷,考察社會生活、政權建設及歷史發展中各方面極其複雜的互相影響,而「權力的文化網絡」,便是這種互相影響的結果。

Gramsci)的「文化霸權」(Culture Hegemony)、布勞代爾(Pierre Bourdieu)的「習慣」(Habitus)等,均屬這類起連結作用的新概念。同樣,「權力的文化網絡」,亦屬這類新概念。

在對鄉村社會的研究中,杜氏感到要理解村社權力結構的變化,就必須考察更大範圍的歷史變遷,考察社會生活、政權建設及歷史發展中各方面極其複雜的互相影響,而「權力的文化網絡」,便是這種互相影響的結果。「權力」是指個人、群體和組織通過諸如暴力、說服及承繼原有權威和法統等各種手段,使他人服從自己的能力。權力的各種因素存在於宗族、政治、經濟、宗教乃至親朋戚友等社會生活的各個方面,即一種「文化網絡」之中。「這一文化網絡包括不斷相互影響、作用的等級組織(hierarchical organization)和非正式相互關聯網(networks of informal relations)這兩個層面。」(頁5)「文化」還包括

「植根於這些組織之中、為組織成員所認同的象徵和規範(symbols and norms)。這些規範包括宗教信條、內心愛憎等,它們由文化網絡中的制度與網結交織維繫起來。這些組織攀援依附於各種象徵價值(symbolic values),從而賦予文化網絡一定的權威,使它能夠成為地方社會中領導權具有合法性的表現場所。」(頁5)正是在文化網絡之中,各種政治因素相互競爭,權威體系得以形成。所以,以往學者所用的「儒教中國」或「士紳社會」等概念均過於狹窄,都是從「精英文化」這一層面來把握中國社會的。本書則從「大眾文化」的角度,探討國家政權是如何通過諸如商業團體、經紀人、廟會組織、宗族、神話及大眾文化中的象徵性資源等種種管道來深入社會底層的途徑和方式。這樣,文化網絡既是村民與外界聯繫的渠道,又是國家政權深入鄉間的「合法」管道。然而,文化網絡中的許多制度或象徵符號並非完全正

以往學者所用的「儒教中國」或「士紳社會」等概念,都是從「精英文化」這一層面來把握中國社會的。本書則從「大眾文化」的角度,探討國家政權是如何通過諸如商業團體、經紀人、廟會組織、宗族、神話及大眾文化中的象徵性資源等種種管道來深入社會底層的途徑和方式。



「權力的文化網絡」是分析社會變遷的新概念。

統，它們也能為反叛者所利用，因此國家政權有時亦用強制手段，將自己的霸權(hegemony)凌駕於大眾信仰、象徵之上。顯然，作者深受「後現代文化批判」的影響，注重文化與權力之間的關係，認為象徵符號、思想意識和價值觀念本質上都是政治性的，統治與被統治雙方均可利用。

因此，「文化網絡」將政權、士紳文化和鄉村社會納入一個共同的話語之中，將權力、統治等與中國社會特有的文化體系連結起來。在這部著作中，作者以「滿鐵」1940-42年間對華北六縣六個村莊的詳細調查為基本材料，以「權力的文化網絡」為核心概念，對華北鄉村的文化、權力與國家的複雜關係，作了使人耳目一新的分析。

「龍王」與「關帝」

杜氏認為，鄉村社會中的權力趨向於座落在較為密集的交叉點，即文化網絡中的各種「中心結」(nodes of coordination)上。當然，這些中心結在歷史的發展中亦不斷移動，農村集市的變遷、婚姻圈的漲縮等，都可說明「權力」是如何通過「中心結」而發揮作用的。筆者以為，杜氏對「龍王廟」與「關帝廟」的分析，最具代表性。

在邢台縣的水利管理系統中，最重要的單位是「閘」(亦稱「閘會」)，為用水者的聯合組織。每「閘」包括二至十個村莊不等，各閘會協調彼此的用水範圍，並決定本閘內各村莊的用水分配管理。多數

村莊都有代表參加閘會管理，被稱為「小甲」。由於集鎮往往是閘會的地理中心，所以在不少地方集鎮領袖亦是閘會的主導力量。但這只是文化網絡中不同體系之間相互重合的一種常見形式，二者功能完全不同，不能互相取代。

與水管體系基本平行的是供奉龍王的祭祀體系，不僅各村均有自己的龍王廟，各閘會也有自己的龍王廟，許多地方還有數閘同奉的「龍神廟」。對龍王的祭祀儀式使閘會組織神聖化，被賦予更大的權威，使會員不敢違背會規(如私下出售用水權等)而危及整個控制系統。對違規者的處罰，往往是讓他向龍王祭獻大量貢品，無疑，「龍王廟」成為權威的象徵。如大賢村的「龍神廟」是整個百泉流域各閘的祭祀(聚會)場所，每年盛大的祭祀之日也就是各閘首領聚首商定如何分配該年水源及其他事宜之時。顯然，這是「大眾宗教中與人間統治機構相似的天界官僚機構的縮影。利用迷信中的等級體系，封建國家通過祭祀這一媒介將自己的權威延伸至鄉村社會。」(頁34)朝廷以不斷發佈上諭敕封或旌表某處「龍王」，使「龍王」從屬於一個由國家承認的權威體系。祭祀制度與水管組織的關係表明，鄉村社會中的權威既不是儒家思想的產物，也不是某種觀念化的社會集團的創造，它產生於代表各宗派、集團以及國家政權的通俗象徵的相互作用之中。各集團對這些權力象徵的爭逐賦予權威一個共同的框架，使各集團利益一旦發生衝突，也容易於在此框架中達成共識。從文化網絡在水管組織中

鄉村社會中的權威既不是儒家思想的產物，也不是某種觀念化的社會集團的創造，它產生於代表各宗派、集團以及國家政權的通俗象徵的相互作用之中。

的重要作用可以看出，國家政權十分依賴象徵性符號來維持鄉村秩序，其權威亦是通過諸如代表全民舉行最高層次的祭祀儀式將自己的文化霸權加之於通俗文化之上而體現出來，而且，國家和地方的利益亦因此能更好地溶為一體。

該書第五章着重探討了鄉村社會中的宗教、權力及公務，從社會學的角度對大眾宗教作了類型分析，並考察了宗教和其他社會現象，尤其是與權力間的相互作用的後果。宗教活動不僅對穩定社會十分重要，而且在將鄉村納入儒教政體方面也起着重要作用。民間崇拜的「關帝」漸漸被儒化為「武聖」，便說明了這種現象。作者對「關羽一武聖」的起源與演化作了歷史追溯與文化人類學的神話分析。從關羽神話的歷史社會學過程中可以看出，社會各階層從關羽的事迹中不斷引出符合自己意願的神力。雖然解釋不盡相同，有時甚至互相抵觸，但久而久之這些神話卻互相融合，使關帝成為無所不能的神。

為關帝建廟始於公元八世紀，但當時僅被視為佛寺的護法神。從北宋開始，關羽的塑像才廣為流行，並被賦予多種意義。這與話本的流行有關，亦與經濟生活的某些變化有關，即由於客商、游民及多姓村莊的增多，有必要求助於關羽的忠義象徵作為交友之道和集團維繫的原則。不論原因如何，自宋朝以來，國家便不斷地向關羽及其後人加封晉爵以至將其尊為武神，對神話關羽起了重要的推動作用。如明萬曆年間曾尊加關帝「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君」的封

號。但宋、元、明三代，國家卻默許各種不同的解釋，並未壟斷關羽的「神力」。清朝卻不然，採取一系列步驟力圖將「關帝」置於朝廷的嚴控之下，對非官方解釋和傳說嚴加禁止。對有清一代各處關帝廟碑的研究表明，儒化關帝的努力獲得了巨大的成功，雖仍有少數不同解釋，但主要都是頌揚他對朝廷的「忠」和「義」。更重要的是，關帝廟的修建使「關帝」越來越擺脫社區守護神的形象而成為國家、皇朝和正統性象徵。通過主持關帝廟的修建和經常性修葺，鄉村精英與官府的聯繫更為密切。「這表明，關帝聖像將鄉村與更大一級社會（或官府）不僅在教義上，而且在組織上連接起來。」（頁146）

與「龍王」一樣，「關帝」也為不同的社會集團提供了一個能調節不同利益的共同框架，成為文化網絡中的一個「中心結」。對華北鄉村的宗教研究表明：宗教圈與村莊公務圈往往重合，為鄉紳提供了施展領導職能的又一「神聖」場所；雖然存在經濟分化，但鄉紳卻以全村代表的身分進行祭祀活動，不僅使其地位高於一般村民，也沖淡了階級意識；宗教活動使鄉紳在文化意識和價值觀念上與國家及上層士紳保持一致，關係更為密切。反之，這也是國家控制鄉村社會的渠道之一。然而，從清末「新政」直到南京國民政府時期，「反宗教」運動一浪高過一浪，國家支持的毀佛拆廟、沒收廟產等行動使局面發生了根本性變化。鄉紳的活動重心迅速由「宗教」轉為新政，以與國家保持一致。但這卻使他們與鄉民的關係遭到削



權威通常是由不同集團的通俗象徵交互作用而產生。

弱，因為對大眾來說，宗教遠比警察機構、學校等更為重要。結果「在國家政權竭盡全力放棄甚至摧毀文化網絡之時，其建立新的溝通鄉村社會的渠道又進展甚微，這只能削弱國家政權本身的力量。從文化的角度來說，新舊世紀之交標誌着國家與社會之間關係的轉折。」（頁40）

國家政權的「內捲化」

以華北農村為例來探討中國乃至整個第三世界的社會、經濟和政治的現代化發展，無疑是本書的重心所在，作者的許多結論確有洞見，給人以極大的現實啟發。在這一分析過程中，作者借用了吉爾滋 (Clifford Geertz) 的「內捲化」(involution) 概念。

按照吉爾滋的定義，「內捲化」是指一種社會或文化模式在某一發展階段達到一種確定的形式後便停滯不前或無法轉化為另一種高級模式的現象，如農業的簡單再生產等。杜氏對華北農村的經濟—政治的變遷作了深入研究後，認為從清末新政直到整個民國時期，中國的政權建設實際陷入了「內捲化」而難以突破。歷史表明，政權的現代化發展必然導致國家權力的擴張，但在近代中國，政權的現代化發展卻使國家對鄉村社會的控制能力低於其對鄉村社會的榨取能力，即國家的財政收入與地方的失控同步增長。稅收雖有增加，政府效益卻在遞減，只得依靠各種非正式機構徵稅。這樣，國家財政的增幅趕不上非正式機構收入的增長，國家對這些機構不僅缺乏控制力，還要靠這些機構來推行自己的政策，也就無從制止這些機構的貪污中飽。更進一步說，國家政權內捲化是指國家機構不是靠提高舊有或新增機構的效益，而是靠複製或擴大舊有的國家及社會關係——如中國舊有的「贏利型經紀」(entrepreneurial brokerage) 體制——來擴

大其行政職能。

作者認為這種「經紀」(brokerage)體制在發展中國家十分普遍，普通人人都要依靠中介來與官僚打交道。而與官方的聯繫則是這類經紀人的資本，他們在華北農村實際包攬了國家稅收。隨着擺脫傳統文化網絡的現代化機構的過速發展，如短期內要各縣成立諸如衛生局、警察局、公路局等，造成了經費畸緊。為解決經費來源，又不得不更加依賴「經紀人」來榨取農民，這使名目繁多的各類攤款、苛捐雜稅迅速增加，成為農民的一大負擔和農村不安定的重要因素。更嚴重的是，由於攤款不屬正規財政預算，所以很難監督限制，各級官員和「經紀人」往往層層加碼，以借機中飽私囊。這就造成一種惡性循環，即國家政權發展越快，反導致傳統「贏利型經紀」的增生，後者的強大又限制了國家政權正式機構效率，並使國家政權的深入蛻化成「贏利型經紀」在基層的推行。在這種情勢下，此類「經紀人」往往取代處於傳統文化網絡「中心結」上的村社領袖，成為僅以富己為目的的一方土豪或惡霸，使「國家政權」更加遠離「文化網絡」。凡此種種，大大影響了政權在人們心目中的合法性。作者一反那種認為國家政權衰弱是爆發革命的前提條件的觀點，認為國家政權在某些方面的加強亦會導致自身的腐敗和革命的發生。

對一些發展中國家的研究表明，「現代化」發展中的「內捲化」，往往是因為「現代化」過程中的國家政權完全忽視了文化網絡中的各種資源而企圖在文化網絡之外建立新

的政治體系，甚至是由於受「現代化意識形態偏見」的影響，國家政權力圖斬斷自己同傳統的、被認為是「落後的」文化網絡的聯繫，結果反使自己受到削弱。實際上，現代化國家政權發展過快，財政需求劇增，每每與傳統農業經濟的發展不相適應，可謂適得其反。日本明治政府的成功，就在於它求助於傳統意識來建立現代化的民族國家。

未完成的任務

儘管作者力圖進行歷史溯源，但其基本材料僅是40年代的「滿鐵調查」，所以該書雖較以往的此類著作更重歷史，但其主要方法仍是「社會學」而非「歷史學」的。從史學的觀點來看，這種「社會史」是以社會學的理論、方法、概念對歷史學的「侵入」，故是以歷史學的某種「犧牲」為代價的。作者承認，由於種種原因，「社會史學者只得借用社會學家和人類學家的研究方法來對制度與文化進行共時性研究。」(頁261)看來，真正要將社會學與歷史學「融會貫通」，還有很長的一段路要走。

歷史表明，政權的現代化發展必然導致國家權力的擴張，但在近代中國，政權的現代化發展卻使國家對鄉村社會的控制能力低於其對鄉村社會的榨取能力，即國家的財政收入與地方的失控同步增長。

雷 頤 吉林大學歷史學碩士，現為中國社會科學院近代史研究所副編審，從事中國近代思想史及知識分子方面的研究。