

17 顾颉刚与土地神

——1926~1927年东南沿海的“游士”与“风俗”(1927)

1926年,北京时局动荡,学者纷纷南下。7月,顾颉刚收到厦门大学的邀请函,8月,欣然赴职。从北京到厦门,一路颠簸,到了厦门又屡遇台风,加之南方饭菜清淡无味,生活困苦可想而知。顾颉刚却颇享受这种清淡与清闲,课程之余,孜孜于读书,不仅《孔子》、《孟子》、《周易》是枕边书,而且《闽杂记》、《福建通志》等也常在手边。^①由于只身一人先入闽,省却了家长里短,于是便多出闲暇交朋会友——林语堂、容肇祖、孙伏园、潘家洵、马寅初、史禄国^②都是座上客。与此同时,顾颉刚还不断与良师益友胡适、傅斯年等书信往来,虽然置身东南一隅,却心怀远在京沪的“朴社”和“北大国学研究社。”^③

小小的厦门当时俨然已成一个学术中心。

1926年9月18日下午,在厦门大学国学研究院编辑事务谈话会上,决议组织风俗调查会,在座者有林语堂、沈兼士、黄坚、周树人、顾颉刚、孙伏园、潘家洵、丁山等。10月10日,在国学研究院成立大会上,沈兼士演讲道:“本院于研究考古学之外,并组织风俗调查会,调查各处民情、生活、习惯,与考古学同时并进。考古学发掘各处文物,风俗调查则先从闽省入手。”^④在此感召之下,10月31日~

^① 顾颉刚:《顾颉刚日记(1913~1926)》,第一卷,785页、788页,台北:联经出版事业股份有限公司,2007。

^② 在1926年9月17日的日记中,顾颉刚记录道,“俄人史禄国先生研究中国人种学若干年,对我有所质问,叫我如何回答。”(顾颉刚:《顾颉刚日记》,793~794页。)他们的谈话内容已无从得知,但是能够想象当时多种知识的碰撞与补充。

^③ “朴社”是顾颉刚的《古史辨》(第一册)的出版机构,也是顾先生发起并主持的学术组织;“北大国学研究社”开民俗调查与古史讨论之风,厦门大学国学研究院的创办就受其影响。

^④ 转引自陈育伦:“对二三十年代福建民俗学运动的回顾”,见苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典》(学术史卷),71页,北京:社会科学文献出版社,2002。

11月3日,张星烺、陈万里和艾鄂风(Gustave Ecke)^①着手进行了第一次泉州田野调查;继而,12月15日~24日,顾颉刚、张星烺、陈万里进行了第二次泉州行;次年1月16日~19日,陈万里、孙贵定、张早因第三次踏入泉州。这三次调查的结果很快就刊登在《厦门大学国学研究院周刊》^②(以下简称《周刊》),包括林幽的“风俗调查计划书”、顾颉刚的“泉州的土地神”、陈万里的“泉州的第一次旅游”、林语堂的“平闽十八洞所载的古迹”、高子化的“云霄的械斗”,第四期还预告了潘家洵的“观世音”和顾颉刚的“天后”。在田野调查的间隙,国学研究院还召集了大规模的学术讲座,1926年11月13日,张星烺讲“中世纪之泉州”^③;1926年11月18日,林语堂讲“闽粤方言之来源”;1926年12月30日,罗常培讲“朱子与闽南文化之关系”。^④这几次讲座的告示均见于《厦门大学国学研究院周刊》第一期,可惜没有刊登讲稿内容。

在浓厚的学术氛围中,大量厦大学生参与到国学研究会,在《周刊》的第三期,可以看到学生们的调查课题包括“太姥山”、“古代井田的研究”、“牡丹亭传奇考”、“莆田方言及闽南各县方言”等。

轰轰烈烈的闽南风俗调查运动的影响还溢出了校园,《周刊》连续三期刊出面向全社会的“召集令”,“收集各地古器物及风俗物品以资研究”,并且还发出了“征集本省家谱启事”。^⑤

顾颉刚、陈万里等身体力行的泉州考察更推波助澜,使知识“走向民间。”^⑥

在泉州短短十天的考察,顾颉刚被泉州土地神的混乱所吸引。顾颉刚在厦门时,就发现厦门的土地神、江苏的土地神和北方的土地神各不相同:

江苏南部的土地神是各各不同的,有的是有名的古人,有的是离奇怪诞的封号。但北方的土地神似乎不是这样的复杂,或为白胡须的无姓名的神

① 艾鄂风先生的这次考察后来形成英文著作《刺桐双塔》(*The Twin Pagodas of Zayton: A Study of Later Buddhist Sculptures in China*),哈佛大学出版社于1935年出版。在《刺桐双塔》中记录,法国汉学家沙畹(Edouard Chavannes)曾辗转得到泉州东塔塔基上雕刻的照片,并做出部分注解。(汪毅夫:“厦门大学国学研究院与泉州历史文化研究”,载《海交史研究》,2002年第2期,98~103页。)

② 这三次调查成果参见《厦门大学国学研究院周刊》(Vol. 1, No. 1; Vol. 2, No. 2; Vol. 3, No. 3),1927年1月5日、12日、19日。

③ 应为“泉州访古记”,载《史学与地学》,1928年第4期。“泉州访古记”是奠定“泉州学”的扛鼎之作。

④ 后改为《朱熹对于闽南风俗的影响》,载《中山大学语言历史研究所周刊》,1927年第4期。

⑤ 《厦门大学国学研究院周刊》(Vol. 1, No. 1),1927年1月5日,1页。

⑥ 在泉州考察之后,顾颉刚还先后到福州和漳州进行考察并收集风俗物品和文物古迹(顾颉刚:《顾颉刚日记(1927~1932)》,第二卷,5~11页),但是这些考察都未能成文。

(即正式的土地神),或为韩文公,说是韩湘子要度他成仙,不幸他过蓝关时走入了一所小庙,于是他只得成为小庙的神了。自来厦门,看看厦门的土地神,似和江苏的相近。但是此地很不一律,有的是一间小屋,塑上一尊白须神像,题为“福德正神”,有的祀奉“保生大帝”、“协天大帝”、“金府王爷”、“黄大帝”等,而“福德正神”仅仅是配享。^①

北方的土地神比较单一,或者无名姓,或为韩文公;江苏南部的土地神开始变得复杂,皆为有来头的古人;厦门和泉州的土地神则非常混乱,作为主祀的“福德正神”成为配享,而成为主祀的神身份杂乱,有的尚有古史传说为背景,例如“通天文武尊王”,顾颉刚考证说,这个神诞生于“洪承畴降了清廷之后,他的弟弟洪承峻瞧他不起,以忠节自守,在宅旁盖了一所唐忠烈祠,祀张巡许远。道光年间,有人上一匾额,文为‘道通天地’。但这祠成了铺神祠之后,民众不能知道张巡和许远是何如人,而他们所要求的乃是圣神文武萃于一身的的神,于是上他的尊号为文武尊王。但文武尊王是一个普通的尊号,何以分别于他处的文武尊王呢?于是又在匾额上摘下了‘通天’二字加在上面,而这一个境也就名为通天境了。”而大部分的神,“一望而知是没有历史的根据的。里面当然有许多是有民众的传说做背景的(例如张文照七王,闻临水娘娘是古田人),有的恐怕只有学人家的样,随便立出一个神道而已(例如西坡大元帅、义全大元帅等)。”^②面对这种斑杂的现实,顾颉刚认为,“我们要解释它,原只能顺了它的演进历史去解释,而不能用了我们的理性去解释。”^③那么,土地神的演进历史究竟是什么样的?

社本是古代的庙宇,除了祭地以外含有很多的任务,其中的一项是附祀有功德于民的贤人。古书上所见甚多,兹举两例:

畏垒之民相与言曰:“庚桑子……庶几其圣贤乎?子胡不相与尸而祝之,社而稷之乎?”……庚桑子曰:“……今以畏垒之细民而窃窃焉欲俎豆于贤人之间。……”(《庄子·庚桑楚》篇)

为颍川太守,市无二价,道不拾遗。病免,卒于家。汝阴人配社祀之。(《后汉书·宋登传》)

不知何时社庙变成了土地庙,社神变成了土地神,更规定尊号为福德正

① 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》(Vol. 1, No. 1; Vol. 1, No. 2), 1927年1月, 4~5页。

② 同上, 6页。

③ 同上。

神。我们从历史上看土地神的原有的地位是很高的,他是后土,是和皇天上帝受同等的崇奉的神。安海的鳌头宫有一副对联,叫做“天下无双大老,世间第一正神。”这实在不是过分的称誉。但自从变成了土地庙之后,学士大夫是不屑过问的了,凡是应该配祀于社的名贤,都由学士大夫替他建立专祠,或合设乡贤祠和名宦祠。在民众方面呢,他们的知识是很浅薄的,除了口耳相传的传说之外不能再有历史。但是他们虽没有历史的知识,而他们一样的要求有配社的名贤,所以他们除了福德正神以外,还有他们的某大帝、某圣贤、某元帅和某夫人。这些大帝、圣君……原是配祀于土地庙的,意义甚为显著。只因福德正神的样子太柔懦了,神迹太平庸了,他虽然为民众所托,但终不能获得民众的热烈的信仰。配祀的神既为民众的自由想象所建立,当然极适合于民众的脾胃。威严的是大帝,雄武的是元帅,俊秀的是太子,美丽的是仙姑,神的个性既甚发展,人的感情也自然满足。于是民众信仰土地庙中的配祀的神比正神深切得多,寢假而配祀的神占夺了正神的地位,升为土地庙中的主祀,把正式的土地神排挤到庑间或阶下去了。久假不归,由来久矣!但是我们何必替福德正神抱不平呢,新鬼大而故鬼小,原是世界上的一条公理。^①

顾颉刚的解释,有些接近“历史心理学”,他追溯了“社”的坠落史——从与“皇天上帝”齐名的“后土”,转变成“社庙”中的“土地神”,又从作为“主祀”的神沦落为名贤的配享,而这一切,皆源于其神迹太平庸,不能获得民众的信仰,而民众自由想象的诸神个性甚发展,因而人的感情也自然满足。民众的信仰当然包含功能满足的一面,但是,之所以民众不相信土地神的神迹,反而相信自己想象的神明,个中原因是颇耐人寻味的。正如顾颉刚所说,民众的想象常常是依托历史传说而来的,“某大帝、某圣贤、某元帅和某夫人”常常可以追溯到诸如“张巡许远”这样的忠烈,即使不是以这些忠烈故事为原型,也是照此学来的,可见,适应民众脾胃的不仅是“威严、雄武、俊秀、美丽”,更是背后对于“圣神文武萃于一身”的道德需求。而忠烈故事的流传常常始自“洪承峻”这样的忠贤之士,因此,这个历史演化链条中重要的一环,应当是士大夫对于土地神的“不屑过问”以及另立乡贤祠和名宦祠。为什么在士大夫的眼中,作为“世间第一正神”的后土反而不如乡贤祠和名宦祠重要呢?显然,“新鬼大而故鬼小”只是历史的结果而非

^① 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2), 6~7页。

历史的动力。如何追寻历史的动力？还要从顾颉刚缘何对“社”感兴趣说起。

在文章的第一段，顾颉刚就指出，“数年来，因为我辩论古史，注意到禹，又注意到社，又注意到社中祭祀的土地。”^①顾颉刚在论证“层累式的历史观”时，以战国、秦汉间的造伪辨伪为起点，在这个过程中注意到了“禹”，认为禹在汉代之前是正社神，“土地所在就是他的权力所在：南山、梁山是他所甸，丰水是他所注，洪水是他所湮，宋国人说下土是他所敷，秦国人说宅居是他的迹，鲁国人说后稷奄有下土是纘他的绪，齐国人说成汤咸有九州是处在他的堵，王朝人说方行天下至于海表都是陟他的迹。”^②当时很多学者对此不以为然，认为因个人的德性高大而将所有功德之事皆归附于他并树之为神是后人尊功报德之举，这在历史上比比皆是。顾颉刚则认为，历史过程是从“神人不分”的神话传说而逐渐演化成史料记载，关帝可以由人变神，玉皇大帝也可以具有人格，追溯一个人物究竟是人还是神并无多大意义，整理历史的宗旨是“依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史”^③。汉代之前，传说与古史是没有区分的，汉代之后，由于书籍的普及，流动的故事凝固下来，因此对于古史的研究要将“古史”和“故事”并重，唯有如此才能勾画出古代的“社会制度和思想潮流”。^④这是顾颉刚一生古史与民俗研究的起点。

顾颉刚最有影响力的民俗研究是其1925年主编的“妙峰山香会”研究专号。这次民俗调查是一次“到民间去”的实践，对“官文化”和“士文化”的颠覆意味要大于民俗文化研究的学术意味^⑤，但是，这次研究也是顾颉刚对于“社会”的关注的一个延伸。“社会的研究，是论禹为社神引起的。社会（祀社神之集会）的旧仪，现在差不多已经停止；但实际上，乡村祭神的结会，迎神送崇的赛会，都是社

① 顾颉刚：“泉州的土地神”，载《厦门大学国学研究院周刊》，（Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2），4页。

② 顾颉刚：“《古史辨》（第一册）自序”，见其《古史辨自序》（上），79页，石家庄：河北教育出版社，2002。

③ 同上，81页。

④ 同上。

⑤ 顾颉刚说：“本来我们一班读书人和民众离得太远了，自以为雅人而鄙薄他们为俗物，自居于贵族而呼斥他们为贱民。弄得我们所知道的国民生活只有两种：一种是做官的，一种是做师的。此外满不知道（至多只有加上两种为了娱乐而连带知道的优伶和娼妓的生活）。……在从前的贤人政治之下，只要有几个贤士大夫就可以造成有声有色的政治事业，这当然可以不理睬民众。但时移世易，到了现在，政治的责任竟由不得不给全国人民共同负担，知识阶级已再不能包办了，于是我们不但应该拒绝他们，并且要好好的和他们联络起来。”（顾颉刚：“妙峰山进香专号引言”，53～54页。）在这一段话中，顾颉刚的启蒙意识毕现，认为以“官文化”和“士文化”为代表的精英文化在当前的社会现实中已经无力回天，若要存亡救国，应该从生机勃勃的“民文化”中寻找动力。其政治关怀与学术关怀是一体的。

会的变相。”^①在周代,社祭是从天子到庶民的普遍祭祀,到了佛教流入,到处塑像立庙,旧有的信仰为了与之对抗,也遍寻风景优美之处塑像立庙,于是“借佛游春”就形成了香会。朝圣之旅将固定的“社会”化成了“流动”的社会,流动的社会包括从庙中昇神出巡的赛会和同地同业人齐到庙中进香的香会,“本来‘社’是独尊的,自从有了佛教、道教的庙宇以来,它的势力就一落千丈,到如今各处的社坛都是若存若亡的了。社会是从前的一件大事,但自从分出了赛会和香会之后,它也就无声无息的消失了。”^②“社”的历史演变不仅和佛道庙宇的兴起与对峙相连,各地方的社会仪式中的神明之形形色色也隐含着更深层的含义。社神在沦为土地神之后,作为宗庙之外的总庙的土地庙被一分为三:社坛、城隍庙和土地堂。“社坛没有指实的神人。城隍神有省、府、县之别,有指实姓名的,也有不指实的。土地神或一村落一个,或一城市多少个,指实与否也与城隍神相同。……这些神是如何成立的,是否由于天师的委派,还是由于民众的拥戴,实在很有研究的价值。倘使由于天师的委派,这不过是道士们的弄鬼,只要寻到了他们的簿册便可完事。但若是出于民众们的拥戴,那么,这里面自有复杂的因缘,不是可以急遽了解的了。……我很愿意把城隍神和土地神的人物历史弄明白,上接春秋以来有功而祀的人物,并看出民众的信仰的旨趣。”^③不难看出,顾颉刚在1926年的泉州之行中,对于土地神投入如此关注,有其原因。顾颉刚用近乎肯定的语气断定,土地神绝不会是道士们的弄鬼,而泉州的调查也印证了他的推断。

“圣神文武萃于一身”

首先,泉州人对于神的信仰伴随着道德性的神迹,从顾颉刚考证的通天境中“通天文武尊王”的来源——张巡许远等忠烈,还有耳闻但没有目睹的藏有“韩琦出胎的血迹石”的生韩宫——韩琦是有名的宋相^④,可以清楚地看出德性是如何将人转化为神的,作为原始神明系统的“后土”,并不能够因为位列仙班而一劳永

① 顾颉刚:“《古史辨》(第一册)自序”,见其《古史辨自序》(上),88页。

② 顾颉刚:“妙峰山的香会”,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编》(宗教民俗卷),56页,福州:福建教育出版社,2004。

③ 顾颉刚:“《古史辨》(第一册)自序”,见其《古史辨自序》(上),89~90页。

④ 韩琦(公元1008~1075年),宋相州安阳人,字稚圭,天圣五年(公元1027年)进士。仁宗时,西北边事起,琦任陕西经略招抚使,与范仲淹率兵拒战。韩琦久在兵间,名重当时,为宋廷所倚重,时人称为“韩范”。西夏和成,入为枢密副使,嘉祐中官同中书门下平章事。英宗立,封魏国公。琦为相十年,临大事,决大议,虽处危疑之际,知无不为。卒谥忠献。《宋史》有传。

逸,如果没有德性的支撑,也很快会被遗忘。而清军入关之后才新晋升为神的“张巡许远”,也并不因为出身“卑微”而不受重视,反而香火旺盛,皆因“忠烈”二字。与此类似的有北方关于“韩文公”之成为土地神的传说。但在神人的转化过程中,是士人在推波助澜。其实这一点暗合了顾颉刚的古史辨过程。

不可否认,顾颉刚接受了胡适先生的科学史学观并受到了西方启蒙运动的洗礼,其研究的出发点是“去伪存真”,但是在一步步去伪的过程中,又向我们展示出伪史层累的实质:士人大夫试图用“道统”驯化“帝统”的努力。

他认为,上古史之所以会随着历史的前进而与我们越来越疏远、陌生,实际上是因为士大夫在不断编织能够笼罩君王的“天”,而天命流传的基质是道德。德性要洽合五行一上下四方的自然节律,因此“五德始终说”和“三统说”才能够在几千年中被视为正统。为了使历史洽合“五德始终说”和“三统说”,三皇五帝的阵容才要不断扩充^①;因此才能够“王”上生“帝”,“帝”上生“皇”。其实最初的“帝”已经是“神”,其实最早的“皇”不过是一形容词罢了,之所以要在“王”之上造出“帝”,在“帝”之上造出“皇”的观念,何也?顾颉刚用《白虎通·号篇》做出了回答:“帝王者何?号也。号者功之表也,所以表功明德,号令臣下也。德合天地者称帝,仁义合者称王,别优劣也。皇者何谓也?亦号也。”^②战国秦汉之间,“黄帝”本来是天神,结果被从天上拉下来成了人王,作为中国人的种族偶像被制造了出来,使中国人成为中国人。

神的另外一面是武力。经过春秋战国的混战和秦的大一统,曾经界限分明的“诸夏”和“蛮夷”成为一体,在统一的过程中,神的体系逐渐混溶扩充,“将四方小种族的祖先排列起来,使横的系统变成了纵的系统。如伯夷,本是姜姓一族的祖先;皋陶,本是偃姓一族的祖先;益,(或伯翳),本是嬴姓一族的祖先(见《左传》及《国语》),他们都请来放在《尧典》里,使得他们和夏祖禹,商祖契,周祖稷成了同寅,……这样一来,任何异种族异文化的古人都串联到诸夏民族与中原文化的系统里,直把‘地图’写成了‘年表’。”^③文化的统一伴随着地域的扩大,始皇帝前无古人的坐拥“六合之内”,“西涉流沙,南尽北户,东有东海,北过大夏”。^④怎能坐视秦始皇的势力膨胀并超越古代圣王?为了使五帝的威德凌驾于秦始皇,儒生们制造出《禹贡》“禹在古代的传说中,本来是平地成天的一个神人。到了这时,即由始皇统一的

① 顾颉刚:“三皇考”,见《古史辨自序》(上),151~153页、231~233页。

② 同上,225页。

③ 同上,138页。

④ 同上,140页。

反映,逼得古帝王的土地必须和他一样广,于是禹的偶像遂重新唤起,而有《禹贡》一篇的著作,把当时的境域分作九州,硬叫禹担此分州的责任。”^①于是,“禹”作为中国疆域的偶像也被制造出来了,这使中国成为中国。

德性与武力的混合,亦即“圣神文武萃于一身”,在泉州人的信仰中充满淋漓尽致对于武力的崇尚。顾颉刚记录了一则泉州“东西佛”械斗的传说:

听说这许多城内的神祠又分为“东佛”和“西佛”。这并不是就城的东、西分别的,乃是地方上的两个大党派。这党派起于两个大户人家。清初,泉州城内有两个名人,一是打平台湾封为靖海侯的施琅,一是翰林富鸿基。富鸿基嫁女于施家,问施琅行民礼呢还是行官礼。施琅是位位极人臣的人,听了此话很生气;在婚娶的那天,他便供上了皇上的黄衣,使富鸿基见了不能不跪。哪里知道富鸿基家中还有“五日权君”的铁鼻,施琅去的时候,他也高高供着,施琅也只得跪了。从此两家交恶,亲家变成了冤家。他们俩一文一武,很得地方上人民的信仰,就各各植起党来;富家在西,施家在东,因此把各铺境分成了东佛和西佛两派。每逢迎神赛会的时候,东西两派遇见,各不相让,常致打架,以至流血毙命。^②

这个传说意涵极为丰富。神、皇、绅都是这个传说中的角色。对于神的信仰是“迎神赛会”的基础,正如前面所谈到,迎神赛会是流动的社会的一种方式,顾颉刚指出,“赛会是南方好,因为他们的文化发达,般得出许多花样,而且会斗心思,一个地方有了几个赛会,就要争奇赌胜,竭尽他们的浮华力量。”^③顾颉刚的心理分析虽不见得精准,但是指出了迎神赛会的特点——带有夸耀性。神的道德和灵验似乎在财富夸耀和流血械斗中更加彰显。这一点和人类学中的一个重要概念“夸富宴”(Potlatch)有着某种暗合,也许能够更好解释这种群体心理动力学。^④

① 顾颉刚:“三皇考”,见《古史辨自序》(上),141页。

② 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》,5页。

③ 顾颉刚:“妙峰山的香会”,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编》(宗教民俗卷),(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2), 56页。

④ 法国人类学家莫斯(Marcel Mauss, 1872~1950),在整理多种民族志尤其是马林诺夫斯基的“库拉”(kula)交换的材料过程中,发现在美拉尼西亚和波利尼西亚,甚至印度和中国,都存在一种道德经济,以“夸富宴”为极端表现形式,这种道德性的交换形式发生在人神之间以及部落之间。向神的献祭常常以毁坏牺牲告终,目的是为了确保这份牺牲能够成为必须回报的献礼。部落间的“夸富宴”常常引发暴力、夸张和敌对,以毁掉东西来压倒对手显示富有。(莫斯:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,上海:上海人民出版社,2005。)在东西佛的械斗中,在夸耀中增强的神力与马纳(mana)是内在一致的,在炫耀中再次回归的祖先与神明也与“夸富宴”是内在一致的。

不仅如此,在迎神赛会过程中,铺境神被搬出神庙,在神与神的斗法过程中,铺境的区域边界和心理边界被强化,“地域性社区之间的‘分’和地域性社区内部的凝聚力通过与别的社区的‘分’来获得一种‘合’”^①。当然,这种由分而合的营造,不仅因为神,更有“绅”的推动和引导。

皇、绅和民

再说“皇”和“绅”。作为有皇权和绅权的中国社会,似乎比部落社会的夸富宴多了几种滋味。对抗的直接表现是神(东西佛)的对抗,导致对抗的直接原因是作为地方士绅的施琅和富鸿基在当地的党派之争,但是导致两大党派对峙的根本原因是两家都与皇权间接相关——皇上的黄衣与“五日权君”的铁鼻。中国之所以为中国,不仅是符号上的认同——黄帝和禹,更有现实的黏合剂——被费孝通先生称为“士绅”的群体,他们上接皇权,下联地方,中心与边缘的互动就在士绅们的上下游移之间产生,中国政治的张力通过士绅的向心力和离心力实现平衡。^②

士的双重角色在地处帝国边缘的泉州就更加明显。在对土地庙做历史追溯的过程中,顾颉刚看到了“民”在塑造地方神明多样性的过程中,表现出对于神明“圣神文武萃于一身”的追求,也看到了“士”通过另立乡贤祠和名宦祠这些典范而不断重塑与强化“民”的道德诉求,可惜的是,顾颉刚将帝国的存在作为背景忽视了。王铭铭在《逝去的繁荣》中,将泉州的土地庙置放在“帝国—士绅—民众”的框架中,重新进行了历史分析:“明清时期,宋明理学被官方接受为正统的模式之后,对于政府行为产生了巨大的影响。这种影响主要表现在两个方面:其一,为了营造一个一体化的理想社会,朝廷及在朝廷授意下的地方政府需要不断通过树立为政和为人的范型(exemplary models of government and person)来确立自身为民众认可的权威;其二,为了同一个目的,朝廷及在朝廷授意下的地方政府也积极从民间的民俗文化中吸收具有典范意义的文化形式。”^③这么说,并不是为了表现朝廷统治艺术的高超,因为“皇权”自身也处在“统”之中——正像顾颉刚所指出的,士大夫通过不断解读经典来塑造能够笼罩皇权的“道”,在这里,就是

① 王铭铭:《逝去的繁荣》,218页,杭州:浙江人民出版社,1999。

② 吴晗、费孝通等:《皇权与绅权》,天津:天津人民出版社,1988。

③ 王铭铭:《逝去的繁荣》,182页。

宋明理学。因此,皇权的昭显不是通过“暴”,而是通过“德”——与“天地合德”,其面向,不仅是地上的国家,而且是天下的社会。因此,被纳入帝国神明体系的神灵,“有的是沟通天、地、人的媒介,有的是体现政府理想中的正统的历史人物,有的则是曾经为地方作出巨大贡献的超自然力量。把政府权威的象征性和地方公益性糅合起来,政府营造出来的显然是一种具有典范意义的符号体系。”^①

其代表是“保生大帝”,被顾颉刚称为“某大帝”的神,原名吴本,本为宋泉州同安县人,为名医,逝世后于景佑年间(公元1034~1038年)被泉州、漳州一带民众奉为地方性神明。宋绍兴年间(公元1131~1162年)任太学士伏阙上书的同安人在泉州城创建真人庙,供奉吴本,之后,地方官员“或遇水旱”之时也在此祀奉。宋嘉定十年(公元1217年)及绍定五年(公元1232年),理学家真德秀两度知泉州,不仅多次至祭,而且“著为定例,一岁两祠于神”^②,自此之后,自宋至明,吴本28次受朝廷直接褒封。^③在这个自下而上的造神过程中,两次重要的转折——吴本从无名到有名于民间,从有名到扬名于朝廷——都是由士扭转的。

在另外一个方向上,朝廷为了自上而下普及教化,自宋开始,强化了乡约制度,乡约由来已久,包括社学、保甲和社仓,即集教化、防御和救助为一体的地方性制度。至明代中期,由于王阳明、丘浚等人的提倡,嘉靖年间,礼部正式檄文天下,举行乡约。乡约会所设于里社,仪式与社会大致相同。^④在泉州,各基层政权单位(铺境)同样开设“社学”,在此由作为地方官员的宣教来执行教化。然而,由于清代地方政府的末端是“县”,县以下不在中央财政体系之内,只是凭借“知县”这个“一人政府”将基层统摄在行政体系之中,但是作为“流官”的知县在地方上行动多方受阻,不得不依靠地方乡绅来共同治理。^⑤地方乡绅的角色不断活跃,势力不断膨胀,就逐渐以教化一方的身份,和地方宗教团体一道形成相互保护、共同发展的关系,导致正规宗教的地方化,同时,不断模仿官办的乡贤祠和名宦祠兴建各种非官方神庙,甚至将官方祠庙改为非官方,于是,曾经代表官方的社逐渐被地方性神明占据,顾颉刚在泉州就看到了各种各样的“淫祀”和“淫祠”。^⑥

顾颉刚受到法国启蒙思想的影响,志在普及知识,提升民智,却没有看到其

① 王铭铭:《逝去的繁荣》,182页。

② 《真西山文集》卷四十八“慈济庙祝文”,转引自王铭铭:《逝去的繁荣》,183页。

③ 同上。

④ 陈宝良:《中国的社与会》,156~160页,杭州:浙江人民出版社,1996。

⑤ 瞿同祖:《清代地方政府》,范忠信、晏锋译,北京:法律出版社,2003。

⑥ 王铭铭:《逝去的繁荣》,186~190页。

所反对的“官文化”、“士文化”与“民文化”之间的互动。但是,顾颉刚敏锐地捕捉到民俗文化与超越性的神鬼之间的联系,他在最初进行妙峰山朝山进香的调查中,就声明道,“朝山进香,是他们生活中的一个重要部分,绝不是可用迷信二字一笔抹杀的。我们在这上,可以看出他们意欲的要求,互助的同情,严密的组织,神奇的想象;可以知道这是他们实现理想生活的一条大路。”^①在参与调查的过程中,顾颉刚真切地感受到,“眼中见得是生龙活虎般的健儿的好身手,耳中听的是豪迈勇壮的鼓乐之声。这一路的山光水色已使人意中畅豁,感到自然界的有情,加以到处所见的人如朋友般的招呼,杂耍场般的游艺,一切的情谊与享乐都不关于金钱,更知道人类也是有情的,怎不使人得着无穷的安慰,仿佛到了另一个世界呢!”^②北方的朝山进香再现了自然的有情和人类的有情,使人仿佛进入到另外一个世界,这与人类学家维克多·特纳(Victor Turner)在《仪式过程:结构与反结构》^③中所展现的“混融”(communitas)阶段不谋而合,在这种“反结构”的状态下,人类感受集体的温暖和平等的快乐,年度的时钟在这一刻摆回原点,从而在仪式结束之后再次投入阶层化的生活。然而,北方其乐融融的凝聚力在泉州却展现为血雨腥风的械斗,那么以泉州为典型的东南社会如何在纷争中凝聚?

在泉州的械斗中,佛与佛争高低,人与人争上下。这种表面上的混乱隐现着秩序:施琅和富鸿基在皇权体系内势均力敌,在地方上的影响力不相伯仲。因此,等级结构在械斗中是被强化而不是被削弱的,“在等级结构与等级秩序中,相同等级地位的个体之间表现为竞争关系,不同等级个体之间主要表现为庇护和福佑式的道义互惠关系”。^④这里所说的“等级结构”并不是马克思意义上的由经济权力所分化的阶级,而是一种分类图式,指“因社会分工或分化而形成的社会成员之间在身份地位上的高低差别,包括宗教、政治、亲属、经济、年龄、声望等领域的权威结构中的身份地位差异。它表现在特权、权力义务与责任等方面。”^⑤这个分类图式并不局限于政治经济领域,甚至不局限于人类自身,而是囊括了神、皇、绅、民等一切的总体呈现。这种分类图式在仪式时刻是最完整的展现。正如利奇所说,当人们使用象征符号区分不同类别的事物时,就在某一自然延续

① 顾颉刚:“妙峰山进香专号引言”,54页。

② 顾颉刚:“妙峰山的香会”,见李文海主编:《民国时期社会调查丛编》(宗教民俗卷),72页。

③ 特纳:《仪式过程:结构与反结构》,黄剑波、柳博赅译,北京:中国人民大学出版社,2006。

④ 褚建芳:《人神之间:云南芒市一个傣族村寨的仪式生活与等级秩序》,160页,北京大学人类学博士论文,2003。

⑤ 同上,165页。

的领域内创造了一个人为的界限。这一界限把社会空间和社会时间分为两个范围,一个是正常的、有时间的、明确的、位于中心的和世俗的,另一个则被当作界限的空间和时间的标志,是不正常的、无时间的、模糊的、位于边缘的和神圣的,跨越这个界限是与仪式相伴的。^①所以在泉州,才能在迎神赛会中看到混乱的械斗,才能够在械斗中看到等级秩序。正如王铭铭所讲,泉州的仪式参与者被归入不同的社会阶层和不同的社会空间单位,不同社区之间有排外的倾向。明清泉州仪式中展现的层次有家户、宗族、地缘性社区(铺境)和城市整体空间。不同的仪式在不同的层次上举行,不同身份的人参加不同的仪式。^②

不仅如此,即使是在“正常的、有时间的、明确的、位于中心的和世俗的”分类范围中,依然能够看到,这种分类图式盈溢于泉州人的日常生活和自我认同之中。正如顾颉刚所看到的,“泉州人对于铺境看得很重,所以门牌上只写铺名而不写街巷名。在这一点上,可以知道他们对于祠铺中神灵的信仰心。不像我们苏州,虽也由土地祠分了乡隅(我家在东北隅道义乡,属于任大明王土地),但除了写疏之外是没有用处的。”^③更有趣的是顾颉刚摘录的一处碑记:

重修奏魁宫记

吾泉附郭四隅分为各铺,每铺皆有祀神之所,春秋于此祈报焉。其区域稍大者,一铺之中复分数境,或境自为祀,或附于铺中之所祀,規制不一。奏魁宫即宽仁铺之主。神宫之举废可觐乎铺之兴衰,安可坐视倾圮而不重为葺修乎!……(民国十年黄鹤撰)^④

铺境,原为类似于保甲制度的地方行政监控体系,明清时期经历了前文所描述的阶段,逐渐被民间改造,成为民间地方信仰的分类仪式体系。以神明的铺境作为定义自身居所的坐标,这里不仅体现对于神灵的信仰心,也投射出泉州人的自我分类。更为重要的是,这种分类不是等一的无差别的分类,这与部落社会以图腾作为分类标志的分类是不同的,而是等级性的分类,“吾泉附郭”高于“铺”,“铺”高于“境”,因此,在重修奏魁宫时,处于奏魁宫“管辖之内”的“宽仁铺”中各境,都是能够被动员的力量和资源。除了修建庙宇,平时的建醮、演剧、宴神也会动员铺内各户,顾颉刚凑过几次“热闹”,抄下了几条墙壁上粘贴的狭长红条子:

① 利奇:《文化与交流》,郭凡、邹和译,上海:上海人民出版社,2000。

② 王铭铭:《逝去的繁荣》,199~200页。

③ 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》,(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2), 5页。

④ 同上,13页。

(1) 奉铺主郑大帝示,阳月初三四日叩答天恩,各家交天金九金神金黄红钞,是夜各家门首犒赏神兵,以昭诚敬。谨白。

(2) 泉郡许坑古灵殿四王府刘星官七大巡择十月十四日寅时起鼓,演唱目莲全部,谨白。

(3) 涓阳月初三日,演唱庆司五名家全台,叩答天恩。铺中诸蝼蚁叩答。

(4) 本月廿八日,喜敬邢朱李三王府大筵一席,掌中班一台。弟子某某全敬。

(5) 义泉唐陵烟阁功臣张真君示谕,择十月初六七日建设保安清確,并叩答上苍。铺中各家交桶金,男丁一桶,九金一千,黄红钞各三千,代人名一身,女人随愿。是夜各家门首犒赏神兵,以昭诚敬。^①

顾颉刚敏锐地指出,“在这些条子上,很可见民众对于铺主的信仰的热烈。他们每一铺里的人能够团结,恐怕也是铺主的力量呢。”^②人的生活与神的生活在这里是合一的,神的分类图式和生活节奏规定了人的互动规范和年度时间。这使得铺境之内的生活井然有序,也使得铺与铺之间的互动有序进行。顾颉刚同样也记录了铺主与铺主之间的称呼,他发现奏魁宫殿上的楹联写道:

奏鼓迎府,重新庙貌。魁杓献瑞,上应奎星。

民国辛酉仲冬,弟孝悌敬贺。

庙貌仰巍峨,轮鱼常新垂万世。神灵昭赫濯,宽仁大道美千秋。

中华民国壬戌正月旦,弟生韩敬。^③

这个楹联“颇使我发呆:如何郑大帝有了弟兄呢?如何他的弟兄是民国时代的人呢?问了一问,才知道孝悌和生韩都是宫名,因为他们和奏魁的地位平等,所以称起弟兄来了。生韩宫的神是秦大帝,为什么不写‘弟秦大帝敬贺’呢?”^④顾颉刚的疑惑有着启蒙色彩:如果说个体的觉醒是启蒙思想的根本的话,他自然是不能够明白为什么神的“署名”上不写自己的名字,而署以“宫名”。作为法国人,涂尔干却没有陷入肇始于法国的个体主义启蒙运动中,在他眼中,神是作为抽象的社会的具体化存在而出现的,神之下的社区的最小分类单位不是个人,而

① 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》,(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2), 14页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

是作为整体的社区。^①因此,神是没有个体身份的,其个体性只是在与他者的区分过程中才有意义,而在社区层面上神是整体性的。在这个意义上,如果写“弟秦大帝敬贺”才是意料之外的。所以,不仅在此处楹联上看到的是“宫名”,在所有神祠中粘贴的红片子上,即,“神灵出巡经过别的神祠的时候投递的。正如我们活人谒客的名片”^②上,顾颉刚看到,“写的是宫名(此地称神祠为‘宫’,也称为‘古地’和‘福地’),底下是一个‘敬’字。”^③

“有求必应”的神

同时,让顾颉刚疑惑不解的还有另外一个问题,即,“祀神的杂乱,看奏魁宫就可知。宫名奏魁,联上又说‘魁杓献瑞’,则阁上应祀魁星。但是我们上去一看,祀的神却是观音,桌围上写的字也是‘奏魁大慈悲’。祀观音也罢了,而神龛的匾额却又是‘蕊榜文衡’,难道他们去请观音大士看文章吗?”^④这个问题,不仅困扰着顾颉刚,很多学者在面对中国民间信仰的杂乱无章时都束手无策。^⑤相对于体系严密的佛教、基督教和伊斯兰教等制度化宗教,中国民间信仰有着非常大

① 参见涂尔干:《宗教生活的基本形式》。

② 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》,(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2), 5页。

③ 同上。

④ 同上, 14页。

⑤ 对于中国民间宗教、信仰和仪式,研究者通常持两种态度:英国古典人类学家泰勒(Edward Tylor)的《原始文化》(1871)和弗雷泽(James Frazer)的《金枝》(1890)中,都将中国的民间信仰和仪式视为“原始文化”,而非宗教;法国汉学家葛兰言(M. Granet)在《古代中国的节庆与歌谣》(1919)中认为民间文化行为是远古民间生产习俗的表现,后被士大夫整合为完整的宗教象征体系,但其本身并非宗教形态;德国社会学家韦伯(Max Weber)在《中国的宗教》(1915)中主张民间宗教属于巫术和习俗,自身并非独立的宗教体系。另一类学者恰与之相反,荷兰汉学家德格鲁特(de Groot)在《中国宗教体系》(1892)中指出民间信仰体系是中国古典文化传统的实践,是系统化的宗教;英国人类学家拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)在“宗教与社会”(1945)一文中证明中国宗教的主要内涵是仪式,合乎规范的举行仪式是维系社会秩序的关键,不管是原始社会还是文明社会,仪式是宗教体系的关键;英国人类学家弗里德曼(Maurice Freedman)在“中国宗教的社会学研究”(1974)一文中明确提出,中国民间信仰和仪式在弥散的文化元素组合之下存在一个宗教秩序;而弗里德曼的学生王斯福(Stephan Feuchtwang)在《帝国的隐喻》(1993)中进一步丰满了弗里德曼的宗教的内涵,认为宗教不一定要被定义为单一的社会秩序和文化内涵的表现,相反,宗教最终成为表象本身;美国人类学家桑高仁(P. Steven Sangren)在《一个中国社区的历史和巫术》(1987)中发展了民间宗教研究方法论,指出在历史和现代时空中探讨中国人的宗教文化体系的系统方法。作为中国学者,王铭铭指出,弗里德曼提出的“观念层面”和“仪式层面”的研究依然具有价值,两者之间的不对称恰恰能够反映社会变迁和地方化,因此民间宗教的历史性和社会性综合的研究方法才能够解释中国宗教多元性,才能够回应中国作为文明社会社会与国家并存以及大传统与小传统同在的挑战。(王铭铭:《社会人类学与中国研究》,132~164页,桂林:广西师范大学出版社,2005。)

的弹性,能够容纳各方神圣,不仅能够吸纳本土的道教和儒教,还能够接纳佛教甚至基督教,顾颉刚在泉州的奏魁宫中看到了古代天主教徒坟上的天使石像,据说“这块石像,本来流落在奏魁宫附近,有一个美国人肯出五百元买去,宽仁铺中人不肯,乘重修的机会索性砌入壁中,与关圣一龕相对。现在烧香到天使像前的也颇有其人了。”^①顾颉刚认为此举说明“民众要在土地庙里保存古迹的心”^②,但是民众缘何要保存古迹呢?自然不是出自考古的需要。

原因也许很简单,可能是民众对于“灵验”的期许。这一点猜测也许能够从顾颉刚抄录的另外一块碑文上得到印证:

重修溥泉宫记

溥泉古地,崇祀中坛太子神像,由来旧矣。里之人休咎必祷,水旱必祈,塑望必卜,岁时祭祀,荷神庥者几二百年,而未悉其崇祀之缘起也。及采故老传闻,乃知宫地为兵宪故衙之福德祠,后因郡中大水,祠之对门。左畔有井,俗呼溥泉井。方水涌时,神像从井中浮出,里人收而置之祠中。犹未有以崇奉也。而神乃数化为人,以医药疗人疾病,并自募资塑新其像,神灵由是赫焉。香火云集,有求必应,里中人于是仍其初地,为宫而祀之。……(咸丰丁巳黄廷赞撰)^③

在这段记载中,“神乃数化为人,以医药疗人疾病”和耶稣遣子基督入凡间医人救世的故事十分近似。当然这里并非要生硬地探讨基督教在中国的传播史,只是要指出,中国的民间传说中有某种空间来容纳不同的文化,从而在行为实践上看似多样性的文化并置在文化观念上并不存在冲突。正如萨林斯在《历史之岛》中指出的,某种外来物进入的前提是在文化观和宇宙图式中找到位置。^④为什么中国的民间宗教观念能够具有如此大的容纳性?也许和“有求必应”有关。中国民间信仰和仪式的世俗化本质不同于西方宗教的神圣需要,“灵验”的需要是一个非常重要的心理动力。当然,中国民间信仰和仪式的复杂性并不能够简单归结为功能主义,在中国横向的文化并接常常受到纵向的帝国结构的影响。

其实,参与第一次泉州行的张星烺也注意到了这个天使像,这个研究中西交通史的专家敏锐地感到,这个天使像可能承载着一段中西互动的历史。据他考

① 顾颉刚:“泉州的土地神”,载《厦门大学国学研究院周刊》,(Vol. 1, No. 1; Vol. 1; Vol. 1, No. 2),14页。

② 同上。

③ 同上。

④ 参见萨林斯:《历史之岛》,蓝达居等译,上海:上海人民出版社,2003。

证,“中古时代中国之基督徒分聂思托里派(Nestorian)及圣方济各派(Franciscan),聂思托里派唐太宗时即入中国。所谓景教是也。以先来及距策源地近之故,在中国势力最大。圣方济各派元世祖末始由约翰孟德高维奴(John of Montecorcino)自西欧传入中国。先布教于北京,后乃及汪古部及泉州两地。”^①不仅如此,他还考证了《马可·波罗游记》、高僧和德理(Friar Odoric)的记录、主教安德鲁(Bishop Andrew of Peugia)的书信以及教皇专使马黎诺里(Marignolli)的记载,只有关于泉州圣方济各派教堂的记载,而“皆不言有聂思托里派。”^②因此,他认为这天使像应为圣方济各派在泉州传教的遗物。^③基督教的影子还见于泉州开元寺大殿梁柱上的绘像,“像多有翼,颇异于他处庙宇”^④。其实,曾经作为世界第一港的刺桐港,泉州不仅有基督教的遗迹,而且还有回教清净寺和三贤四贤圣墓。张星烺不仅在回教清净寺看到了明成祖的劝谕,大意是回教在中国诚心好善,敬天事上,益效忠诚,因此受到朝廷嘉奖,当地官员军民不可怠慢欺凌^⑤;而且看到在圣墓旁汉人官员维修时立的石碑以及郑和下西洋之前祭祀的碑。

在这里,再一次看到所谓的民间宗教背后的帝国力量,这种力量指向“教化”,朝廷希望控制的不是外来的军事力量,而是信仰力量,这与帝国的政治理想是相一致的。外来神明要被帝国的道德驯化之后才能纳入帝国的神明体系,否则,神明将被朝廷取缔。1724年雍正下谕,禁止传习西方宗教,其原因是1715年罗马教皇颁布命令禁止中国教徒行中国礼仪。而在此之前,基督教在中国的发展是以尊重中国文化为前提的,例如活跃于福建地区的耶稣会会长艾略儒,常与闽中名流相论道,其天主教被泉州士人称为与孔孟之道“相羽翼”^⑥。外来的神明和外来的使者在清帝国有着一样的际遇,被视为鸦片战争导火索的马嘎尔尼访华事件,其核心依然是礼仪之争。^⑦

对于泉州的土地神,顾颉刚解释了时间维度上的变迁,张星烺揭示了空间维

① 张星烺:《泉州访古记》,9页,北京大学图书馆馆藏。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上,2页。

⑤ 张星烺:《泉州访古记》,6页。劝谕内容如下:“大明皇帝劝谕米里哈只:朕惟能诚心好善者,必能敬天事上,劝率善类,阴翊皇度。故天赐以福,享有无穷之庆。尔米里哈只早从马哈麻之教,笃志好善,又敬天事上,益效忠诚;暮兹善行,良可嘉尚!今特受尔以勅谕,护持,所在官员军民一应人等,毋怠慢欺凌;敢有故违朕命,慢侮欺凌者,以罪罪之。故谕。永乐五年五月十一日。”

⑥ 王铭铭:《逝去的繁荣》,245页。

⑦ 参见何伟亚:《怀柔远人》,邓常春译,北京:社会科学文献出版社,2002。

度上的碰撞,将泉州的土地神放在这样的时空坐落上,看似的“杂乱”也就变得有章可循了。泉州民间宗教的宽容性和排他性,是帝国和民间的文化理性和实践理性相互糅合的结果。

往事如烟

1926年,短短10天的泉州之行和仅仅四千余字的“泉州的土地神”,却浮现出民间文化研究的所有母题,并隐现一道走入中国文化和中国社会的门。

如前文指出的,顾颉刚对“社”的兴趣也许是理解其文的关键,此处尚需补充指出,对“社”的兴趣也可能是理解顾颉刚一生追求的关键。

“社”作为古史辨的起点,上起上古史中的“禹”,下连现实中的“土地”,这两头挑起的正是顾颉刚的两个学术兴趣——古史和民俗;更微妙的是,“禹”的历史演化——战国秦汉间的造伪——是“土”操弄历史的过程,“土地”的演化——迎神赛会和朝山进香——是“民”搬演历史的过程,而历史正是多线的合一。顾颉刚对于“社”的关注不仅是要从方法论上揭示如何一层一层揭开环绕在禹身上的伪史,从而还原真史的面貌,也是从历史建构的角度展现造伪的历史背后的社会现实。其中,更有着顾颉刚作为士自身脱不开的现实关怀。

在中国,“社会”一词的演化史反映了中国士人的心态史。

正如顾颉刚所说,“社”最初指土地神。后来“社”的概念外延扩大,成为一种以社神为中心的地理组织——里社,在此基础上于社日进行“社会”,于是有了团体的意味,后人就有了“聚徒结会谓之社”。^①这个过程隐隐反映出“社会”一词从宗教性向民间性的转化,而从这种转化的过程中亦能看出中国公共空间的宗教性基础。中国之构成不同于西方,没有神权和王权相分离而出现的社会,中国的构成是纵向的,钱穆认为,“中国本无社会一名称,家国天下皆即一社会。……人生在天之下,地之上。中国有社,乃土地神。十室之邑乃至三家村皆可有社。推而上之有城隍神。一国之神则称社稷。稷为五谷神。中国以农立国,故稷亦与社同亲同尊。中国人观念,凡共同和合相通处皆有神。故不仅天地有神,山川有神,禽兽草木金石万物亦各有神。人心最灵,最能和通会合,故亦有神,而与天地同称三才。则人群社会亦必有神可知。今可谓社会可分天下与地上两

^① 陈宝良:《中国的社与会》,1~4页。

种。西方社会为地上社会,非天下社会。”^①中国的天下社会是由“乡民、士绅、皇权”贯穿的“家、国、天下”,不仅如此,中国的天下还包括“天、地、人三才”,在其中,人与物呈现“美感和道德感的混溶”。^②

然而,“从1850年到1900年间,士大夫开始接触及翻译西方社会哲学,这个模式依旧以‘群学’为依托,呈现着自身的完整性。可惜的是,20世纪一开始,古代中国的‘社会’观念就开始衰落了。”^③1903年,严复在翻译“society”时放弃了“群”的概念。而在此之前,士大夫们仍然怀有恢复中国社会一体性的抱负,因此试图用“群”的概念来结合中国士大夫、皇权和民间力量。随着“戊戌变法”的失败,士大夫对皇权彻底失望,放弃了君主立宪的思路,转而走向民间。这是严复采用“社会”来翻译“society”时的心态背景。^④于是,“社”被赋予了一种新的意涵,这种意涵来源于语言的殖民,有了与“国家”相对立的语义。被西方启蒙运动和新史学运动影响的一批知识分子,在维新、变法、改良、革命中起起伏伏的新一批士人,对于“国家”感到失望之后,希望在国家之外的“社会”中寻找救世图强的动力。

那么中国社会是什么呢?顾颉刚认为“黄帝”定义了中国人,而“禹”定义了中国的疆域。那么如何拯救危在旦夕的中国社会呢?顾颉刚的答案是从启蒙运动中找到的“民主”与“科学”。从严复提出“民智、民德、民生”开始,大批知识分子将目光投向“民”,顾颉刚亦不例外。这种对于“民间”的研究,不仅引领了中国的民俗学和历史学,还包括社会学和人类学。

1926年,蔡元培和吴文藻开始探索研究中国社会的范式^⑤,1935年,吴文藻提出了“社区研究”。“‘社区’一词是英文community的译名。这是和‘社会’相对而称的。我所要提出的新观点,即是从社区着眼,来观察社会,了解社会……”^⑥作为吴文藻的学生,费孝通在《江村经济》和《乡土中国》中进一步发展了社区研究的方法,他认为,“以全盘社会结构的格式作为研究对象,这对象并不能是概然性的,必须是具体的社区,因为联系着各个社会制度的是人们的生活,人们的生活有空间的坐落,这就是社区……社区分析的初步工作是在一定的时空

① 钱穆:《现代中国学术论衡》,218~219页,北京:生活·读书·新知三联书店,2001。

② 王铭铭:“中国之现代,或‘社会’观念的衰落”,见其《经验与心态》,157页,桂林:广西师范大学出版社,2007。

③ 同上,158页。

④ 同上。

⑤ 胡鸿保主编:《中国人类学史》,北京:中国人民大学出版社,2006。

⑥ 转引自王铭铭:《社会人类学与中国研究》,26页。

坐落中去描述出一个地方人民所赖以生活的社会结构……第二步是比较研究,在比较不同社区的社会结构时,常发现每个社会结构有它配合的原则,表现出来的结构形式也不一样。”^①费孝通对于自己士人心态的表述非常坦然,“我早年自己提出的学习要求是了解中国人是怎样生活的,了解的目的是在改善中国人的生活。”^②因此,他格外关注社区的结构以及配合社会结构的原则,即制度,希望通过认识社会结构来改良社会制度从而改善社会生活。

与费孝通不同,顾颉刚对于民间的研究是从现象追溯历史,从而在民间找到被湮没的历史真相,了解真相的目的是开启民智,建立民主。这种隐蔽的士人心态在其谈及傅斯年时表露出来,“傅在欧久,甚欲步法国汉学之后尘,且与之角胜,故其旨在提高,我意不同。以为欲与人争胜,非一二人独特之钻研所可为功,……首须注意普及。普及者,非将学术浅化也,乃以做提高之基础。”^③余英时在分析顾颉刚和傅斯年后来的分道扬镳时,惋惜于二人不同的学术取向,如果说傅斯年是“科学精英主义”的话,那么顾颉刚就是“科学民众主义”。^④不仅在精英和民众的态度上有分歧,在对于科学的追求上,二人也有着“善”与“真”的不同。在《周刊》的“缘起”^⑤中,顾颉刚的求真意识可窥一斑,“学问应以实物为对象,书本不过是实物的记录,我们知道如果不能了解现代的社会,那么所讲的古代的社会必定是梦呓。所以我们要掘地看古人的生活,要旅行看现代一般人的生活,任何肮脏和丑恶的东西,我们都要搜集,因为我们的目的不是求善,乃是求真。”^⑥这种求真的精神使顾颉刚在20世纪20年代引领中国史学走向一个高潮。但是,30年代,傅斯年重建古代信史的行动渐领风骚,因为在信史的建立过程中,需要想象力和触类旁通,更需要一种“求善”的史观。顾颉刚在晚年逐渐抛却科学史观

① 转引自王铭铭:《社会人类学与中国研究》,27页。

② 费孝通:《乡土中国 生育制度》,326页,北京:北京大学出版社,1998。

③ 顾颉刚:《顾颉刚日记》,第一卷,1913~1926,10页。

④ 余英时:“未尽的才情”,见顾颉刚:《顾颉刚日记》,台北:联经出版事业股份有限公司,2007。这两个脸谱化的“主义”式的区分,是我为了方便展开比较总结出来的。对于傅顾二人的学术,余英时认为,“1920年代是‘古史辨’的时代,但这个运动在两三年后已进入‘常态研究’(normal research)的状态,其成绩继续见于七巨册《古史辨》,不过高潮已过,不再像初出现时那样激荡了。1930年代则是傅斯年领导下的史语所重建古代信史的阶段,其特色是大规模的考古发掘,傅的古书记诵和触类旁通在考古发掘上发挥过导向的作用。”(余英时:“未尽的才情”,32页。)

⑤ 作者没有署名,但是从顾颉刚的日记中能够看到,“作《研究院周刊缘起》略毕”,“元胎所作《周刊缘起》无刺激性,因为易之”,“修改重抄《周刊缘起》,毕,计一千二百字”等字句(顾颉刚:《顾颉刚日记》,第二卷,1927~1932,830页),可以断定文章为其所作。

⑥ 顾颉刚:“缘起”,载《厦门大学国学研究院周刊》(Vol. 1, No. 1),1927年,2页。

试图走向一种更精细的王国维式的历史书写,可惜没有成行。

除了费孝通的制度研究以及顾颉刚的历史分析之外,还有第三种路径,就是张星烺的交通研究。在对社区研究的论述中,费孝通提出“时空坐落”的视角,可惜被其实用主义心态遮蔽了“时空”,只留下了“坐落”,因此,中国就成了一个相对封闭的坐落,安土重迁的乡土性隐藏了中国社会的丰富性和开放性,中国并非单一的农民社会,而应该是“四民社会”,正如钱穆所讲,“今论中国社会,应可分为四部分,一城市,二乡镇,三山林,四江湖。……西汉全国有一千多县,即一千多城,同时即是一商业集中区。……中国以农立国,然商业早兴。……城市乡镇之外为山林。其重要性不下于城市,主要乃为宗教区。天下名山僧占尽……其次为道院……儒林中亦有终身在山林者。中国山林多寓有社会文化精神,与近代所谓观光游览区者大不同。又次为江湖。……中国主要乃一静态社会,而江湖则为其静态下层一动态,其人多豪侠,其名亦多为忠义。亦有江湖势力侵入城市,则如清代之帮会。”^①以此观之,费孝通的社区研究重在乡镇;顾颉刚在对于流动于山林和城镇之间的“社会”的研究中,发现了中国社会的流动性;张星烺通过海洋沟通了中西,进一步延伸了江湖的视角。如何能够将“时空”还原到“坐落”之中,是另外一部现代知识分子在“世界体系”和“民族主义”的张力中呈现的学术史和心态史^②,只是1927年时的顾颉刚,还不曾想到。

1926~1927年,厦门大学轰轰烈烈的民俗运动由于“风潮”而转瞬即逝。在民俗学的历史记载上,中国民俗学发端于北大时期,繁盛于中大时期^③,厦大时期从来备受冷落。但是,这一时期却孕育了中大时期的繁荣,在《周刊》的第一期就预告出林惠祥的《闽南的下等宗教》、顾颉刚的《厦门的墓碑》、王肇鼎的《石湖的五圣》、孙伏园的《绍兴的堕民》、林幽的《儿童游戏的种类》、仝上的《家族经济》、容肇祖的《神鬼的迷信》、丁山的《新风俗论》,以及林惠祥的《闽南乡村生活》,虽然这些篇目没有出版,但是其中很多学者及其话题都在后来的中大时期大放异彩。

1926~1927年,顾颉刚在厦大,参与召集“国学研究院”,参与创办《厦门大

① 钱穆:《现代中国学术论衡》,227~230页。

② 王铭铭在《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》(贵阳:贵州人民出版社,2004)和《逝去的繁荣》中试图将历史注入社区研究,并在“居与游:侨乡研究对‘乡土中国’人类学的挑战”(载其《西学“中国化”的历史困境》,桂林:广西师范大学出版社,2005)一文中提出“乡土性”和“流动性”结合的视角。

③ 杨堃:“我国民俗学运动史略”,见苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典》(学术史卷),134~142页,北京:社会科学文献出版社,2002。

学国学研究院周刊》，参加了泉州访古行，发表了“泉州的土地神”。在这之前，顾颉刚的《与钱玄同先生论古史书》（1923）引发了一场史学革命，《妙峰山》（1925）煽起了一场民俗学大讨论。在这期间，顾颉刚的《古史辨》（第一册）再版，“朴社”经历了人事调整。在这之后，顾颉刚和傅斯年不欢而散（1927），并最终和胡适天各一方（1948）。这一年在顾颉刚的一生中并不是辉煌的顶点，或者人生的低谷，但是这个瞬间折射出顾颉刚的学术人生以及那个年代的一段学术往事。

（张帆）