

「標準化」還是「正統化」？

——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統

科大衛 劉志偉

香港中文大學歷史系 中山大學歷史人類學研究中心

提要

本文圍繞着《近代中國》（*Modern China*）第33卷第1期「中國的儀式、文化標準化與正統行爲：華琛理念的再思考」專號的幾篇論文的主題，討論了地方信仰和儀式所體現的地方傳統多元性和中國文化大一統之間的關係。文章認爲，明清時期，地方傳統的延續，是一個不言而喻的事實，也是華琛探討大一統的文化如何在大眾文化層面傳播的出發點。但地方傳統的歧異性，可以同樣是人們文化正統性認同標籤的多樣性。在不同的時空，通過師傅關係、文字傳播和國家力量推行製造出來的正統化樣式在概念和行爲上可以有相當大的差異，漫長的歷史過程製造了很多不同層面意識模型的疊合交錯，形成表現不一但同被接受的正統化的標籤。我們要研究的，就不只是中國文化的「大一統」的結構本身，而是形成其結構的複雜歷史過程，尤其需要對不同地域歷史演變作比較的研究。我們深信通過比較，才可以瞭解更全面的「中國」歷史。

關鍵詞：民間信仰、禮儀、正統性、地方社會

科大衛，香港中文大學歷史系，香港新界沙田，電郵：davidf@arts.cuhk.edu.hk；劉志偉，中山大學歷史人類學研究中心、中山大學歷史系，廣州市新港西路135號，郵政編號：510275，電郵：hsslzw@mail.sysu.edu.cn。

本文的研究工作得到中華人民共和國香港特別行政區研究資助局資助（項目編號：CUHK1/06C）。

2007年1月出版的英文《近代中國》（*Modern China*）第33卷第1期，以「中國的儀式、文化標準化與正統行爲：華琛理念的再思考」爲主題做了一個專號（以下簡稱《華琛專號》），以五篇論文爲主體，配以該專號主編蘇堂棣（Donald S. Sutton）的導言及華琛（James L. Watson）的回應文章組成，圍繞着華琛分別在1985、1988和1993年發表的幾篇文章中提出的由信仰和儀式的標準化來理解中國文化整合的問題展開討論。華琛1985年發表的文章是從香港新界天后崇拜討論神明標準化，後面兩篇則是從民間喪禮討論國家規範的禮儀標準化問題。¹兩個討論的主旨，都着重於揭示大一統的中國文化如何向地方滲透，改造民間習俗。過去二十多年來，華琛關於神明標準化的討論比後面兩篇文章在學界有更廣泛的影響。《華琛專號》的作者認爲，華琛的研究，強調了中國文化的統一性，過於偏重討論標準化的信仰和儀式在地方社會的滲透，而對民間和本地的習俗的延續性則沒有足夠的關注，因此，他們分別以自己研究的個案爲例，提出了不同的意見。

傳統中國的文化統一性與多元化，是研究明清以來中國社會與文化變遷的基本命題。自從華琛的論文發表以後，神明標準化成爲討論中國文化多元一體時常常使用的概念。《華琛專號》對這個概念提出重新討論，相信一定會對相關的研究產生廣泛的影響。然而，我們拜讀了幾篇論文後，覺得幾位論者提出的事實以及對這些事實的理解，並由此提出的重新思考，雖然提醒了研究者注意民間習俗的多樣性和地方傳統的延續性，但這似乎不是什麼新的認識，反而有把這個話題的討論拉回到其出發點的傾向。爲此，我們在這裡就這個討論發表一點意見，期能引起批評。

一、文化大一統與地方傳統的歧異

《華琛專號》的論文與華琛過去發表的文章有一個共同的前提，大家都

1 James L. Watson的三篇文章分別爲：“Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press 1985), 292-324; “Introduction: The Structure of Chinese Funerary Rites.” in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. James L. Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1988), 3-19; “Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China,” in *China’s Quest for National Identity*, eds. Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 80-113.

持有這樣一種共識：在漫長的中國歷史中，國家的發展對地方有很大的影響。與以往許多中國制度史研究關注的角度不同，大家都同意國家對地方的影響更多體現在禮儀上，而不是在法律的規範、行政命令的貫徹和制度的施行上。不過，這期專號提出要重新思考華琛的觀念，更多要表達的，是一種對明清時期王朝國家在地方推廣正統化的禮儀和信仰的有效程度採取的保留態度。蘇堂棣（Donald S. Sutton）的《導言》對該專號的旨趣作了概括的討論，《導言》的提要云：

本篇導言根據這些論文和其他近期的研究，對國家標準化的效果提出質疑，勾勒了異端行為（heteroprax）標準化的現象，討論了地方精英顛覆國家文化策略的「偽正統行為」（pseudo-orthoprax），重新思考把「禮儀」和「信仰」這兩個詞相提並論的適用性，突出「中國」（Chineseness）這個命題的主觀性。²

作者特別強調地方上在禮儀和信仰方面存在着異於正統規範的事實，以此來質疑國家在地方上推行文化標準化的程度。雖然蘇堂棣在《導言》中說幾位作者提出的個案並非與在地方神明崇拜上國家標準化機制相矛盾，但他仍然認為這些例子顯示了國家標準化的機制不一定經常有效的事實。對於本期專號的作者們提出來的地方神明崇拜和儀式存在多樣性的事實，我們沒有絲毫的懷疑，在我們自己的研究經驗裡，對各地存在無數同類的例子已有很多了解。就現象而言，明清時期不同地方的確廣泛存在着作者們所謂的「異端行為」和「偽正統行為」，並且很明顯地與所謂的「官方式樣的標準化」（official-style standardization）或「正統的標準化」（orthoprax standardization）相比較，呈現出很大的歧異性和多樣性，這是不需爭辯的事實。但是，應該如何看待這些在不同地方呈現的歧異性同中國文化大一統之間的關係呢，這是我們討論的一個基本前提，需要先作一簡單的交代。

研究者考察王朝國家的統治如何實現，往往從中央王朝與地方社會的關係着眼。過去很多歷史學者習慣於從王朝制度在基層社會施行的程度來理解國家統治在地方社會的存在。這種制度史研究的取向所關注的重點，是

2 Donald S. Sutton, "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China, Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China* 33:1 (2007): 3.

朝廷的法令和制度如何在地方上推行，政通令行謂之「治」，反之則謂之「亂」。若見地方沒有直接執行甚至違背中央的政令，就理所當然地視為出現了「統治危機」。但是，從來以地方民俗為着眼點的人類學者，則更多從地方社會自身的架構去觀察，相信任何來自包括國家在內的外部規範的改變，需要通過地方上的能動性來接受。地方社會接受與否或其接受的程度，往往不可能符合來自上面的法律規定的期待。

這一點甚至在國家體系下的地方行政制度的實施上都沒有例外。以我們比較熟悉的明代里甲制為例，明代初年王朝建立地方社會秩序所推行的里甲制度，其實並沒有真正在全國各地建立同一種地方社會組織，而是地方社會利用了國家關於里甲制度的條文規定，來建構地方的社會組織。在明代珠江三角洲的歷史發展中，因應着地方社會的情勢，在里甲體制下形成了與里甲制度本義背道而馳的宗族。³ 當我們這樣去解釋國家對地方社會的影響時，不可能僵化地作出國家統治是「成功」抑或「失敗」的判斷。珠江三角洲在明代中期以後形成的宗族制度，不應該視為里甲制度崩潰的產物，因為在這個地區，里甲制本來就沒有以其條文所規定的形式普遍施行；但也不能說是里甲制度成功，因為當地社會組織運作的形式也沒有循着里甲制立法的本意來實行。

由明代珠江三角洲里甲和宗族的歷史，我們了解到，研究地方制度的歷史，需要接受一個基本的事實，就是王朝制度或法律在地方社會的運行，不一定要遵循其設計的原意。時至今日，在研究傳統中國社會的學者中，除了狹隘的制度史研究外，對於制度的原意與制度運行之間存在着距離這一點，已經是一個不需要爭辯的問題。同樣地，在任何時間，任何地點，面對任何制度，歷史學者也不應該認為只有與朝廷所訂規制相近的制度才是制度史需要研究的範圍。歷史學者應該接受，在大一統的概念下，在不同的時空裡實行同一個制度，可以存在着極大的分歧。理由很簡單，明清帝國均擁有龐大的地域與人口，東、南、西、北各個部份的地理環境有極大差異，風俗也各不相同；不同的地區，在帝國內也扮演着不同的角色；更重要的是，不同的地域即使經歷過共同的王朝歷史，也各自有着內容上很不相同的本地歷史過程。在研究中最不切實際的歷史概念，就是以為在王朝大一統之下，中國各個地區在執行中央的制度時只會作出同一種反應。因此，正如《華琛專號》的文章所指出的那樣，

3 劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997）；David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 67-122.

討論中國大一統的概念，不能不關注地方習俗的持續性。但是，我們認為，這句話所表達的認識，應該只是我們研究的出發點，而絕不能以為是在華琛的文章發表之後經過20年的研究和討論才得出的結論。

二、華琛所謂的「標準化」

華琛的幾篇論文發表之後，特別是關於神明標準化一文，在學界產生了非常大的影響，廣泛被學者們引用。對華琛論文的理解，需要先從回顧論文發表年代的學術背景開始。

華琛的論文，出自兩個探討明清至民國時期「大眾文化」的研討會。「大眾文化」這個概念，只有相對「精英文化」的概念而言才有意義。在明清時期，識字的人還是少數，所謂「精英」，至少應該是識字的階層。但是，若以識字作為社會分層的一個標誌，我們必須明白，在識字階層裡，也有讀書多少，教育程度高低的分別。自從20世紀50年代蕭公權、何炳棣、張仲禮等論證了鄉紳在明清社會中的統治階層地位，再經過60年代芮沃壽（Arthur F. Wright）等幾位外國學者以儒家的影響和擴張來展示皇權在社會的延伸之後，在美國研究中國的學者中，形成了明清社會以儒家為主導的觀念。這樣一種觀念，其實也不是什麼新穎的見解，從道光年間的《皇朝經世文編》一直到20世紀30年代費孝通等人撰寫的《皇權與紳權》，都表達了同樣的看法。50、60年代歷史學者的這些研究的特別之處，只是在標榜儒家主導地位的同時，把其他文化意識形態——例如道教——歸到非正統的範疇之下。到了70年代，華琛與他的合作者，尤其是羅友枝（Evelyn Rawski），就企圖挑戰這個觀念。當年人類學者弗里德曼說得最直接，他認為中國社會並沒有大傳統、小傳統的分歧，儘管鄉紳和識字的人佔少數，但在宗教思想上，上下階層都是遵從着同樣的信仰。華琛有關神明標準化的文章，所探討的就是大一統的文化如何在大眾文化層面傳播，而其關於喪禮研究的文章，也是在探討禮儀層面的大一統文化傳播這個大前提下提出的。

那麼，為什麼在大眾文化的層面，大一統的觀念可以那麼普及？在華琛與他的合作者的文集裡，提出了好幾個答案。由文字逐漸普及過程產生的同化作用是其中一個因素，此外還通過戲劇、通俗文學等途徑來普及，甚至禮儀專家（例如道士）的作用也是重要的環節。然而，華琛的文章在這個問題上還進一步提出了一些獨到的見解。他把文化大一統看成是國家擴張的影響，由於當時已經有偏重儒家學術主導的觀念，華琛以國家擴張導致制度認

同的論點，並未引起太多的爭議。在華琛的討論中比較獨到的是，他提出，代表國家擴張的文化表現，並不是士人興辦的學校，而是國家曾賜予封號的神明，他用了天后崇拜作為一個典型的例子。其實，這個論點也沒有多少新穎之處，與其說是創新的觀念，不如說他只是把長期以來西方道教學者的研究，引入到對地方社會的分析層面。不過，在60年代至70年代西方的中國社會史研究發現道教史與他們的研究有緊密關係之背景下，華琛關於神明標準化的文章對當時的學術討論產生了具有決定性的深遠影響。

華琛關於神明標準化的這篇文章很簡明易懂，但為了討論方便起見，我們有必要再就其討論的關鍵之處，重新作一點回顧。

華琛關注這個問題的視線落在香港新界某小鄉村內的一座天后廟，這座天后廟的前身是一座類似土地廟的小廟，當地人稱之為沙江媽。華琛從田野訪問了解到，當地人對天后與沙江媽的關係有一個說法，就是天后吃掉了沙江媽。但是，儘管沙江媽已經被吃掉，但每屆天后的醮會，她還是會被請來，與其他當地神明一起被供奉着。華琛由此推斷沙江媽的出現比天后早。

華琛認為，天后廟在這一帶建立的歷史，可以追溯到清初「遷海」之後的「復界」。清初遷海對廣東沿海地區有非常大的影響，今天的香港新界當時是廣東新安縣的南部地區，很多大族在遷界時遭受重大打擊。復界後，地方上的大族為了表達對朝廷的順服，轉向供奉朝廷認可的神明。華琛在這一點上說得非常清楚，當時，朝廷並沒有資助地方建廟，但是地方廟宇供奉朝廷認可的神明，掛着這類牌匾，顯示着地方勢力接受朝廷的權威，地方上的祭祀可以納入主流文化的範疇之內。華琛用的字眼是“mainstream”（主流的），而不是“orthodox”（正統的）或“legitimate”（合法的）。他以為地方上建立供奉朝廷所認可的神明的廟宇，是在地方精英領導下發生的。把供奉沙江媽的廟宇改為供奉天后，就是地方精英與朝廷保持一致的結果。由此，地方精英在當地鄉村舉辦的禮儀活動，例如打醮，都會以天后為主神。參與鄉村禮儀活動的人們，都會感受到天后是他們的保護神，但天后並不會由此在人們心中只有一個共同的形象。他說：「假如田野研究者的用意是要把分析限於公開表達的價值上，這兩個神明的崇拜（引者按：這裡指的是華琛研究的兩處天后廟，一是前面提過的厦村沙江廟，另外一處是新田東山廟）的確可以滿足每個相關人士的需要。不過，細察之，可以看出這些公開表達出來的團結性所隱藏的部份比表露的部份還要多。」（頁317）接下來，華琛一一討論了不同的人羣會怎樣看待天后。從政府的立場，天后代表「文化」；半文盲的土地擁有者，把天后看成地方的保護神；而在他們之下的小鄉村，可能

在歷史上曾經是他們的佃農的人們，會表示天后對地主怎樣不滿，例如，沙江圍的村民會說，因為他們與沙江媽有特別的關係，所以，除非他們在場參與，否則天后不會接納地方大族的請求。此外，女人跟天后的關係，也可以與男人不同；水上人又有他們另外的一套說法。在《華琛專號》中彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的文章討論的碧霞元君，在明清時期一方面是同內廷有密切關係的神明，另一方面在各地亦有多元的變相，與華琛的論點並無二致。⁴但奇怪的是，《華琛專號》中的這些文章，竟以為華琛討論神明正統化的同時，沒有注意到地方傳統的延續，並以此出發，對華琛的見解提出批評。

最早對民間神明轉化理念提出疑問的，是《華琛專號》的作者之一的宋怡明（Michael Szonyi），他在數年前發表的文章中，研究了中國東南地區的五通神崇拜，指出神明的名稱可能改變，但在拜祭的形式上，在神明與信眾的關係上，原來的傳統，亦即是禮儀標準化之前的行為，仍然會延續下來。⁵在《華琛專號》中，宋怡明重申了這個立場，他明白「標準化」是社會不同成員相互競爭下的宣稱，歷史學者需要對這種宣稱作出歷史的解釋，但他的討論仍然是基於標準化有真偽之別的认识，他用了「pseudo-standardization」一詞（我們姑且譯為「偽標準化」）來區別於真正的「標準化」。因為宋的文章是五篇文章中論點最清晰的一篇，所以我們在這裡稍作詳細討論。

宋怡明對真偽標準化的區別，是從標準化的言行是否一致去理解的。⁶不過，需要指出的是，在華琛關於從天后崇拜看神明標準化的文章中，並沒有討論行為。他所說的標準化是不是也包括行為的問題，在其關於天后的文章中沒有直接討論。到華琛發表有關喪禮的文章，他的討論才涉及到有關行為的問題。華琛關於喪禮的文章，是在他與羅友枝合編的《帝國晚期與現代中國的死亡儀式》一書的序言。他用〈中國喪禮的結構——基本形式、儀式次序和表演的主要地位〉作為這篇序言的標題。在這裡，我們需要注意儀式的

4 Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," *Modern China* 33:1 (2007): 22-46.

5 Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods, the Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies*, 56:1 (1997): 113-135.

6 宋怡明的原話是 "My basic argument is that claims about standardization and adherence to orthopraxy should be distinguished from substantive standardization and adherence to orthopraxy." 見 Michael Szonyi, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," *Modern China*, 33:1 (2007): 48。

標準化與神明的標準化之間的分別，這的確是華琛本人沒有提醒讀者的。不過，在華琛看來，神明標準化主要表現在地方神由國家認可的神明取代；禮儀標準化則意味着接受禮儀的演繹需要遵從「一套正確的辦法」（a correct way to perform rites）。⁷華琛並沒有說明什麼叫做「正確」，但假如我們採取華琛在關於神明標準化的文章中的態度來應付這個問題，則大概可以說，「正確」大致上只是一個籠統的概念。在不同的「正確」的標準下，一套神明可以代替另一套神明；在一種體制下的「正確」，也可以代替另一體制下的「正確」。我們從華琛關於天后的文章出發，把考察的對象放在神明的名字與故事上，考慮那些地方崇拜的神明的名稱改變之後，其故事是否也有相應的改變，由此來確定神明是否發生了標準化的演變。在這個意義上，我們就不需要一個「客觀」（即旁觀者亦接受）的「正確」；只需要從參與者可以接受為「正確」的範圍來考慮。在這樣一種理解下，就不會出現言行是否一致的問題，而只有神明有沒有標準化的問題。

但是，與關於神明的文章不同，華琛在關於喪禮的文章中為正確的葬喪禮儀訂立了行為上的標準。華琛以為帝國晚期的喪禮須包括九個環節：（1）哭喪，（2）易服帶孝，（3）沐浴更衣，（4）設奠薦祭，（5）設神主，（6）禮聘儀式專家，（7）奏樂安魂，（8）大殮，（9）出殯。

列舉了這包括了九個環節的儀式的一致結構（uniform structure）後，華琛強調各地喪禮存在着或大或小的分歧。他指出：「並不存在一種普遍接受（指在中國不同地方都適用）的處理土葬、火葬以及其他葬法的指引。相形之下，正式の出殯呈現相當程度的一致性。」（頁15）「我把這九個環節提煉出來作為中國人喪禮的基本特色，並不意味着我認為儀式的演繹沒有差異。只要這九個環節是在人們都認可的次序下完成，在儀式表達上，還是有着存在無窮差異的空間。」（頁15）「正是在這裡展現了中國人達致文化標準化的本事：這個制度容許在統一結構的羅網下，存在高度差異。」（頁16）「中國文化系統因此容許在外人看來很混亂的地方多元性的自由發揮。」（頁17）可見華琛在這裡認為，只要按照喪禮的九個環節的順序來做，就可視為同屬一個統一的結構，至於具體的行為存在分歧的事實，華琛文章中的這些話，已經表述得清楚不過了。

7 James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. James L. Watson and Evelyn S. Rawski, 3.

爲什麼在儀式行爲上會存在這樣一個一致的結構？華琛認爲是因爲王朝國家很直接地介入了葬喪禮儀的標準化。因爲在朝廷官員的推動下，通過地方志和帖式的編撰，一套標準化的禮俗得以推廣開來，地方精英也發揮了自己在地方上的作用去強化某種禮儀行爲正統化的過程（頁18，在這裡他用了“orthopraxy”這個字）。他沒有詳細討論這個正統化的歷史過程，但很顯然他相信這是一個把《禮記》與《朱子家禮》的規範推行到地方社會的過程。他指出，經歷這個過程，「官方所不能接受的禮儀逐漸被禁壓或改變到遵行天下通行的模式。」雖然整篇文章對這點沒有特別強調，也沒有交代任何證據來證明這一點，但是他說：「很清楚的是，令朝廷官員、地方精英和普通鄉民都接受按正規的方式去舉辦喪禮，與其說是出於他們持有的信念，不如說是對儀式演繹的關注。」（頁18）在這一點上，這本書的合作編者羅友枝，另撰一個序言表達了不同意見。羅友枝認爲，信念與行爲是難以區分開來的，國家提倡正統化，不僅僅是要求行爲的統一，行爲的統一只是信念傳播的一部份，禮儀就是信念的表現。她特別指出，宋代以後，儒家學說被國家採納，一直在國家教義中居中心的地位，國家的正統意識形態，通過提倡強調知行合一的宋明理學來建立，並在多方面採取推廣理學的措施，對信仰系統和喪禮的儀式都有着深刻的影響。她也指出，因爲禮儀牽涉到書寫文本，所以書寫文本的應用、識字的增加也有助正統禮儀的建立。禮儀正統化的影響並不只是停留在儀式行爲的層面，也會引發制度性的轉變。這個論點，比較接近華琛關於天后的文章的旨趣。我們近年來對宗族的歷史發展的研究也在很多方面印證了這個論點。

三、由標準化到正統化

由以上的討論出發，《華琛專號》的五篇論文用了不少篇幅討論到地方的神明改變在言行上是否一致，國家是否只要求行爲而非信念的統一的問題。對此，我們可以先回到宋怡明提出的關於真偽標準化的討論上。至少在一個層面上這個問題比較容易處理。從事實上說，標準化當然會有偽的，既然我們同意應該同時把理念與行爲放在一起來考察，存在言行不一致的事實是不言而喻的。言行是否一致的問題，可以從說話有沒有誠意出發。宋怡明所提出的例子是，在福建沿海中部長期以來有拜祭名叫「五帝」的瘟神的習慣。到明代，因爲「五帝」崇拜被地方官或紳士認爲屬於「淫祀」，而江西婺源縣的「五顯」神則已經得到官方的認可，所以在福建的文獻記載中，人們就把當地的「五帝」廟當成「五顯」廟。宋怡明認爲他的見解，部份地是

沿用了田海（Barend ter Haar）對白蓮教的觀察。田海曾指出，官方禁止的白蓮教與民間信仰的白蓮教可以區分開來。在王朝的政策下，人們可以把一個神的標籤（label）貼到另一個神身上，從而令原先被看成所謂「淫祀」的地方神明得到合法的身份，香火得以延續下去。

這個說法自有其道理，國家推行標準化並不是一定可以成功的。因此，宋怡明接着的討論並沒有直接批判華琛，而只是表示他在批判濫用華琛論點的研究者。的確，很多人看到華琛文章的題目用了「標準化」三個字，就以爲華琛的意思是說不同地區的人們所思所爲都越來越相近，這顯然是一種對華琛的誤解。所以，宋怡明是對的，改變了標籤不等於改變了行爲。這點相信華琛也會同意，他在自己的文章中雖然沒有很清楚表明這個觀點，但他強調了標準化之下存在很多的分歧。然而，如果我們把視線只是停留在這個論點上，恐怕沒有能夠發揮這個討論所擊中的標準化甚或正統化理論的要害。這個理論的要害是，假如標準化可以只包含着標籤的改變，而行爲沒有改變的話，這樣的標準化不就很表面的嗎？如果說，標準化或正統化可以只是一個表面的現象，那麼，中國的大一統是不是也只有表面而沒有實質呢？我們對這個問題的見解，在本文第四部份再作申論。

這裡所謂的實質，應該就是言行一致的「行」那部份。《華琛專號》的五篇文章都把這個問題的討論聚焦在我們中國研究以往不常見的一個詞上，這個詞就是「正統行爲」（orthopraxy）。其實，如果我們真正相信行爲與信念不可分的話，這個概念是大有問題的。國家不可能推廣一套沒有正統信念（orthodoxy）的正統行爲，儘管老百姓當然可以只作表面的動作而不接受信念的內容。由於華琛提出的由九個步驟構成的喪禮基本架構，看上去不僅僅是國家的要求，還包括了老百姓的回應，《華琛專號》這五篇文章很自然地把矛頭針對着他在事實上的錯誤。宋怡明的文章利用他在研究福建宗族制度得到的材料來說明宗族拜祭包括很多與《朱子家禮》相違的儀式。另外四篇文章也提出了很多不同的例子，其中最集中在這方面提出批判性意見的，是該專號的編者蘇堂棣（Donald S. Sutton）與鮑梅立（Melissa J. Brown）分別撰寫的兩篇文章。⁸

8 Melissa J. Brown, "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy," *Modern China* 33:1 (2007): 91-124; Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," *Modern China* 33:1 (2007): 125-153.

鮑梅立針對華琛提出的商榷顯得比較單薄。她利用土家族的資料來說明華琛的論點缺乏普遍性。但其實，這種批評充分代表了對華琛論點的普遍誤解。可以肯定，中國很多地方的人們沒有遵循國家正統的禮儀，不只是土家族，還有苗、瑤，甚至一些聲稱「漢人」的族羣也是如此，更不要說信奉不同宗教的回人了。假設真的有核心禮儀的話，土家人沒有遵循，只表明這與族群認同是相應的。蘇堂棣對華琛的批判，則採取另一方式。華琛不是說那九個環節的喪禮源於《朱子家禮》嗎？蘇堂棣把華琛所列的喪禮的九個環節與《朱子家禮》比較，發現二者有很大的分歧，《朱子家禮》中規定的喪禮儀式，也不止包括九個部份。不僅如此，明清時代讀書人反對民間喪禮的做法，也不是華琛所提出那九個部份。不過，蘇堂棣並沒有否認各地的喪禮有很多共同之處。他以為他跟華琛的分別在於：第一，華琛以為儀式的共同之處來自政府或官員的干預，而他以為很多共同點其實是違背官方意旨的；第二，很多儀式的共同之處不但不是出自地方上主動去接受官方的禮儀標準化，反而是出於自下而上的動力（頁127）。在他看來，不同地方在儀式上的相同之處，有時甚至只是一種所謂「偽標準化」，即地方文人坦率地或有目的地，以上行下效的外表掩飾地方風俗，把地方風俗裝扮成正統的作法，使其獲得正當性（頁137）。

討論到這裡，我們看到，蘇堂棣與華琛的分別開始有點類似於他們都在批評的讀書人與普通村民的分別。華琛並沒有在這期專號中對幾篇文章所作的回應替自己辯護，只是說明他的研究背景。他的研究基於在香港新界鄉村所從事的田野研究，他在考察的時候，對鄉村中舉辦的儀式有興趣，但是當他就鄉村儀式問題向村民進行訪問時，村民常常因為他詢問儀式背後的原因而感到不耐煩。後來，他領悟到村民並不在意做儀式的理由，他們只是跟隨儀式應該怎樣做的慣例來行事。他感覺這就是中國社會與西方的不同：村民以為有一套正統的活動，也以為他們所做的就是合乎正統規範的活動，而不太管他們所理解的正統是否就是真正的正統。所以他說，文化的大一統當然只是一個幻象（*illusion*），「一個需要經常通過智力和政治的運作去維持的虛構。」⁹所有社會階層，從皇帝自己到貧窮的農民都參與到這個虛構的過程裡。但他在田野考察的時候，看到在舉辦這些儀式的過程中，村民表現得非常興奮。對此，他雖然沒有明說，但我們可以猜測他的意思是，村民參與了創造正統，但並不等於他們蓄意虛構。村民沒有像蘇堂棣一樣去考證他們

9 James L. Watson, "Orthopraxy Revisited," *Modern China* 33:1 (2007): 155.

所作所為是否正統，不過，他們非常相信他們的儀式是合乎正統規範並遵循正統規範來做的。在這裡，人類學家華琛成了村民，也參與建立他相信的正統，但他建構的正統，遇到學者蘇堂棣的考證，自然難逃不堪一擊的厄運！

然而，蘇堂棣關於儀式的共同點出於自下而上的動力的論點，能否對我們了解大一統有更多的幫助呢？首先，應該指出，在中國這個龐大的社會，既有自上而下形成的共同之處，也有自下而上形成的共同之處，這是非常自然，沒有什麼奇怪，證明了這一點，好像並沒有提出多少新見解。蘇堂棣大概也有同感，他提出了為什麼會出現「異端行爲」（heteropraxy）的標準化的問題（頁140）。這個詞用中文表達起來似乎很奇怪，用英文表達也不容易理解，所以我們只能按這個詞的本意翻譯成「異端行爲」。所謂「異端行爲」（heteropraxy），相信是與正統相對而言的，但是，既然可以標準化（standardise），應該就是指在某種範圍內，有與正統相異卻又表現相同的行爲。

當我們這樣考慮的時候，應該先弄清楚正統與非正統、標準與非標準是兩個概念。後者的含義很明顯在於表現是否相同，但討論這個問題的文章都沒有說清楚什麼是正統，是國家認為合法嗎？是合乎理學的主張嗎？其實，重要的是，究竟由誰來判定是否正統？即使對這些問題給予了回答，我們還要問的是，難道所謂的「異端」就沒有自己的正統嗎？是不是也可以承認有另類的正統呢？在2000年我們發表的一篇文章裡，我們就這個問題曾經作過討論，提出了正統與師傳的關係。¹⁰我們認為，所謂的「正統」是由師傳形成的結果，因而決定正統與非正統之區別的權力，屬於同一師傳宗派譜系內的人羣。誰有權力判定是否屬於正統，是個極富爭議性的問題。既與同一宗派譜系內的人密切相關，也與不同宗派譜系之間的競爭有緊密聯繫。我們這些歷史學研究者和人類學研究者，難道有權利，有理由去參與這種競爭嗎？作為觀察者，我們的責任難道不是只應限於了解競爭的羣體，了解其宗派分野，並努力去記錄競爭的內容和競爭的過程嗎？

在這裡，我們需要把蘇堂棣就他自己的問題提出的答案，同我們這個理解作出比較。蘇堂棣認為，一些儀式上正統行爲之所以成為標準的做法，與其說是由於那些倡導理學的士紳喋喋不休的說教，不如說是更多地出於人們滿足感情的需要。相反地，其他的正統禮儀沒有得到全面推廣，也可以是由

10 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁3-14。

於這些儀式沒有能夠介入並表達出儀式參加者的感情（頁142）。這種從心理需要角度提出的解釋，可以推演出的結論是：各地做事的模式及當中細微的差異，既非倡導者的主張，亦非模仿某些通行天下的正統性行為所能決定的，而是取決於新的需要和根深蒂固的習慣（頁146）。

但是，在社會史研究中，心理的解釋，並不是一個好的角度。這種解釋往往出於這樣的一種推理邏輯：為什麼人們這樣做呢？因為他們感覺到需要這樣做。這個答案誠然也把問題推進一步，但僅此而已，實際上很難稱得上是一種有深度的解釋。如果我們可以接受心理感受就是理由的話，那在社會史研究中，就不再需要解釋動亂、物價升降、社會階層的分化等問題了。因此，我們應該反過來提出問題，我們認為，要對正統性問題作出社會史的解釋，需要辨認某類行為到底跟哪一個知識譜系和師承傳統相聯繫；在該師承傳統的譜系內，哪些人掌控着判定何謂正統的權力。當然，如果我們只是這樣提出問題，很容易會被責難，因為我們在這裡還沒有把正統化與標準化聯繫起來，故需作進一步討論。

在我們看來，所謂的「正統」，並非只是來自國家，但無可否認的是，國家在建立「正統」的過程中，可以有很大的影響。在這方面，我們的立場與《華琛專號》中康豹的文章很接近。¹¹ 康豹（Paul R. Katz）認為，地方上禮儀是在三類人的影響下弄出來的，他們分別是官僚、地方人士以及禮儀專家。他研究的是溫元帥崇拜，所以他注意到禮儀專家很多的做法，都並非士宦們可以接受的。與宋怡明一樣，許多研究瘟神的學者，都會特別注意所謂「異端的行為」，因為歷朝士宦對待瘟神態度常有很大的改變，經常把瘟神視為淫祀。康豹明白禮儀專家有禮儀專家的正統，國家有國家的正統，地方也可以有地方的正統。在這個層面，康豹提出正統的概念有不同的源流，與我們認為「正統」是在不斷競爭的過程中確立的觀點是沒有出入的。

然而，除卻上述的論點外，我們要對康豹的其他論點提出異議，我們相信，這些意見其實部份地只是對他的見解的一種補充，至於他是否可以全部接受，我們不敢也不能強加於人。首先我們需要提出的一點疑問是，國家與禮儀專家尤其是道士之間，真的有那麼明顯的分別嗎？《華琛專號》的五篇文章，好像都默認官僚與士紳可以代表國家，但是，難道道士就不能代表國家嗎？康豹特別點名批評我們，說我們認為在地方禮儀上國家的影響是單向

11 Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society," *Modern China* 33:1 (2007): 72-90.

的，但其實，我們的研究已經指出，道士主持的禮儀，尤其是在「打醮」之類的儀式上，啓壇、招兵、發表，面對由地方神一直到玉皇大帝的官僚架構，其所做的儀式，不過是在仿效朝廷禮儀。除此以外，我們也曾很清楚地指出，師傅這個制度，並非士紳所創，士紳只是在儒家的禮儀上取代了道士在道教禮儀上的地位。

康豹引用的例子是宋代的神霄傳統，尤其可以代表朝廷在禮儀推廣上的實力。毫無疑問，神霄、正一、閩山都是民間的傳統，但同時也都有很強的模仿官方禮儀的成份，也都在推廣上得到官方的支持。還需要澄清的一點是，正如道教不可能是一個統一的傳統一樣，國家也並非只有一種沒有爭議的正統。傳承着不同禮儀傳統的人們，固然可以說有多方面的利害關係，但並不意味着在禮儀上他們之間存在不可逾越的鴻溝。他們演繹的傳統既然互相滲透互相影響，彼此間自然就不可能截然對立。

我們同康豹先生在看法上的分歧，在某個意義上也許是由於我們在廣東珠江三角洲做的研究與在福建地區做研究所得到的不同經驗的分別。在珠江三角洲的傳統社會，宗族處於非常核心的地位；康豹的研究經驗，主要來自福建和同福建有着緊密歷史文化聯繫的臺灣。福建歷史上的社會（如果要更嚴謹地討論，其實應該分開閩南、莆田、福州等不同地區，我們這裡主要指閩南、莆田），呈現出來的，比較上更多以廟宇神靈為核心。在過去很長一段時間，一直到中國改革開放之前，人類學對漢人社會的研究主要集中在臺灣與香港，從臺灣所了解到的福建傳統社會與從香港新界了解到的珠江三角洲宗族社會，在人類學研究的視野裡，被當成是中國社會的典型，這個視野當然是非常片面和狹窄的。近年來，研究者把研究的視野擴大到中國不同的地方，努力打破這個格局，但仍然沒有能夠真正脫離這個框架。從不同地區的情況差別得出關於中國傳統社會不同的理解，是很自然的。康豹把臺灣、福建與珠江三角洲的經驗作比較，是合理的研究策略，但是，不能從珠江三角洲與臺灣、福建的區別，去推斷哪種認識正確，哪種認識是錯誤的。

我們這樣說，可能會馬上引出一種理所當然的批判，以為我們躲在地區類型的擋箭牌後面。然而，我們要說明的是，指出地區的差別，絕對不是我們研究的目的，在我們看來，不同地區之間存在的差異，常常是由於其經歷的歷史過程不同，尤其是不同地區被整合到中國文化的大一統的時間和當時的國家意識形態和體制的不同，地方上做出反應的方式也有所不同。更重要的是，我們希望尋求的，大膽地說，還是一個對中國，甚至超越中國的一個更通泛的解釋。在這個問題上，我們的看法深受華德英（Barbara E. Ward）的

影響，下面我們想進一步討論從華德英的理論出發，研究者應該採取一種怎樣的歷史觀察角度。

四、正統化的建構

華德英可能是最早質疑傳統制度史研究取向把中國文化視為整體一塊的觀點的學者。為此，我們感到有點奇怪的是，《華琛專號》中發表的這幾篇文章討論到這個問題的時候，竟然完全沒有提到華德英的解釋模式。由於華德英的研究在中國學界長期不太為人熟知，但她提出的理論又是時時啓發着我們研究地方社會文化歷史的基本方法，所以在這裡先行稍作一點介紹。¹²

早在20世紀60年代，華德英就已經根據自己的田野研究經驗，指出長期以來研究者高估了中國社會文化的統一性，低估了差異性的事實。她很清楚，由傳統中國一代代讀書人演繹出來的意識形態，同大多數不識字的人的社會生活並不是完全相關聯的。不過，她並沒有把自己的思考停留在指出存在差異的事實的層面上，而是尋求建立一種社會科學的方法，既能解釋傳統中國社會與文化的廣泛統一性和長期延續性，同時也能解釋其中存在的很大程度的差異性。她用列維－斯特勞斯提出的「自覺意識模型」（conscious or “home-made” models）來表示傳統中國社會中人們對自身社會的認知，與觀察者模型（unconscious or observers’ models）區別開來。但她特別提醒說，假如以為「自覺意識模型」意味着社會中所有個人腦中建立的對自身社會系統的構想只有一個版本，那是一種誤導。我們不但要把研究對象的自覺意識模型和局外人或研究者的觀察者模型區分開來，更要把研究對象本身的自覺意識模型作進一步區分。她把自覺意識模型細分為三個層次，一是她稱之為「近身的模型」（their immediate model），也就是人們對自己身處其境的社會的認知；第二種她稱之為「理想觀念的模型」（their ideological model），指人們認為符合傳統士人規範的中國社會制度的理想模型；第三是若干種表達對其他或疏或近的人羣的社會所持的看法，她稱之為「作為觀察者的模型」（their observers’ models）。華德英從這三個層次討論了她所研究的人羣的自

12 參見Barbara E. Ward, “Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China,” in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. Michael Banton (London: Tavistock, 1965), 113-138; “Sociological Awareness: Some Uses of the Conscious Model,” *Man* 1:2 (1966): 201-215.

覺意識模型，對她研究的地方社會同中國文化統一體之間的關係作了深刻的討論。

在這裡，我們不妨簡化地把她細分出來的三個層次的自覺意識模型理解為對自我的認知、對中國文化大一統的認知和對週邊他人的認知。在文化認同建立的過程上，自我的認知往往與大一統的認知拉近，而與第三者的認知拉遠。她的研究例子是香港新界的一個小漁民村落，儘管這些漁民的社會地位低微，甚至在長時間內，他們根本不被陸上的社會接納。但奇怪的是，他們仍然以為他們的禮儀習慣，其中包括從旁觀者看來屬於大部份漢人不可以公開接受的習慣（例如寡婦再嫁），與他們心目中的大傳統是相同的；而其他人羣社會的習俗，與他們自己不同的地方，反會被他們看成是與大傳統相違。

在華德英的討論中，傳統中國社會呈現出來的統一性，不但取決於意識模型與實際的社會結構的相似程度，也取決於各個次羣體所抱持的理想觀念的模型的相似程度，以及「近身的模型」與「理想觀念的模型」之間罅隙的大小。從這個觀點看來，不同地方的社會呈現出來的差異性，及其同「理想觀念的模型」之間的不一致，固然可以令研究者對中國文化的統一性產生質疑，但對於研究對象來說，他們的自我認同與他們對文化大一統的認知之間，在意識模型的層面上仍然可以一致起來。人們拉近自我認同與中國文化的正統性的距離，並不一定要在行為上標準化，尤其不必要按旁觀者或研究者的觀點來標準化。從旁觀者或研究者的眼光看來與標準化格格不入的行為，從參與者的立場來理解，仍然可以是標準化的。因此，在這裡，問題就不在於「標準化」的真偽，也不在於是否存在「異端的標準化」，而只是對「標準化」的認知的差別，或者說，是我們的研究對象的自我認知（「近身的模型」）與他們的對大一統的認知（「理想觀念的模型」）之間的關係問題。這種關係，與其看成是一個「標準化」的問題，不如理解為意識模型的「正統化」問題。

從歷史的脈絡來發揮這個觀點，我們可以注意到，在不同時間不同空間，儘管人們都同樣追求大一統，但他們用來定義大一統的標籤往往不一定相同。在把地方傳統納入大一統範疇的過程中，儘管他們總是會努力把對自我的認知與對大一統認知之間的距離拉近，他們建構的大一統樣式與其他人建構的大一統樣式在概念和行為上仍然可以有很大的差異，問題不在於這種差異有多大，而在於他們對正統的理解和定義是否有規律可循。我們在2000年發表的文章裡曾提出，正統性標籤的形成和採用並非完全沒有規律。因為

正統可以由師傅的方式製造出來，經由師傅的散播，可以導致不同時間、不同地域採用相同的標籤來表達正統性；因為文字也可以製造正統，由文字的使用也可以把相同的標籤散播到不同的地方；又因為國家對財富的控制以及國家對社會名望的支配，也令國家能很有力地影響到地方接受相同的標籤。但我們更強調的，不是正統性的標籤如何由此而達致同一，我們的研究更希望說明的是，不同的地方，在不同的時間，通過師傅關係、文字傳播和國家力量推行，可能會因為經歷的歷史過程的差異，製造或接受了不同的文化大一統的標籤，結果是不同地方不同時間表現出來的大一統傳統可以存在明顯分歧；但與此同時，在不同時間，不同地域，能夠從師傅、文字與國家的籃子獲得的標籤是有限的，文化大一統的傳統，也就一定在分歧的組合下，呈現有共同點的標籤。我們認為，在一個漫長的時間內——在很多地方，建立起近世中國文化正統性的時間，經歷從宋到清的漫長一千年——這類建構活動的發展，製造了很多不同層面的意識模型的疊合交錯。在一些地方，神明崇拜會比祭祖禮儀更多地被採用來表達國家認同；在一些地方，喪禮會捨棄某些環節或增加另一些環節；在一些地方，人們會追隨某一流派的師承傳統而排拒別的流派的師承傳統。不管這些差別有大大多明顯，每個地方的人們都可以一樣強烈地自我認為接受了正統的規範。不同的人們的不同歷史活動，固然會引起新的、有分歧的行為出現，但經歷長時間之後，文化創造過程的交錯會衍生很多趨於相近的行為類型，儘管不同地區的表現不完全一樣，但每一處都有跟別處相同，可以被認定為正統性的行為。因此，對於大一統是否只是一個表像而沒有實質的問題，我們的回應是：一個要求每一個地域都表現相同的大一統肯定只是一個表像，但是，因為大一統是重重疊疊的標籤組合，而不是一個要求各地劃一的標準，經歷了一千年建構的大一統，就絕對不是一種表象。

討論到這裡，我們需要強調採用歷史的觀察對於這種分析方法具有重要的意義。師傅的展開、文字的傳播、國家典章制度的規限，都是歷史的過程。歷史學目前在大一統建構的歷史過程的研究上面對的困境，在於我們對中國很多地方還缺乏深入的研究，未能清楚地描述這三方面發展的過程。我們自己的研究經驗，已經讓我們看出一點端倪。為了避免用太抽象化的方式來說明一個歷史上的問題，我們可以用我們自己對珠江三角洲的研究與鄭振滿、丁荷生對莆田的研究來說明這一點。根據過去二十多年的研究，我們發現，這兩個地區對大一統的表達有相當明顯的差異：我們走進珠江三角洲鄉村，首先引人矚目的建築是宗族祠堂，而在莆田地區，最引人矚目的建築是

地方神廟，反映出珠江三角洲地區表達正統性所突出的是宗族，而在莆田則更多表現為地方神崇拜。

這種差別隱含着珠江三角洲與莆田兩地所經歷的歷史的不同。在歷史上很長的時間裡，儘管這兩個地方都在中央王朝的政治版圖內，朝廷在一些主要的城市設置衙署，派駐官員，但在福建廣東的廣大鄉村地區，實際上仍然在王化之外，並沒有真正納入中央王朝建構的國家體系之內。由化外到化內的轉變，莆田比珠江三角洲先行一步。早在南宋時期，已經有很多莆田地方士人成功地獲得科舉功名；而當時的珠江三角洲，大部份的土地還是在水裡。珠江三角洲的開發，主要是在明代以後才活躍起來。雖然這兩個地區的大部份鄉村被納入王化之內，都可以歸咎為國家介入的結果，但由於南宋與明朝在意識形態和治國方式上存在差別，國家承認地方勢力的模式不一樣，對地方傳統的正統性建構產生了不同的影響。簡單來說，南宋王朝通過承認地方的神明把地方傳統納入了國家正統的範疇；而明朝的士大夫則更多是通過在庶民社會推廣宗法禮儀來建立地方與國家溝通的渠道。這個解釋不等於說莆田沒有建立祭祖的制度，因為莆田到明代也經歷過和珠江三角洲同樣的宗族發展的歷史，只不過到明代編族譜、建家廟的時候，地方廟宇與神靈已經在莆田成爲一個非常成熟的制度，所以，在明代以後宗法倫理庶民化的過程中，宗族沒有如珠江三角洲一樣，在地方社會組織形式上取得主導的地位。

地域文化的分歧，除了由於國家介入地方傳統的方式在時間空間上呈現的區別外，也可能由國家以外的傳統介入所造成。我們把珠江三角洲地區的研究，與近年客家地區宗教研究的成果相比較，可以看出明顯的差異可能來自文字在地方上應用渠道的分別。珠江三角洲應用宗族文本的傳統，可能由南宋在地方上建立學校開始；而在北部山地的客家地區，可能源於閩山派道士的禮儀。這兩者產生的不同影響，在族譜編纂上也留下了痕跡。

所以，我們理解的「正統化」，不是一個可以抽離歷史時空的價值追求。我們從華德英的研究強調人們的認知模型，並不是從觀念甚至心理結構去解釋社會文化現象。我們主張要花很大氣力去研究的，並不是這種認知模型的結構本身，而是從這些模型出發，探討形成其結構的複雜歷史過程。中國大一統形成的歷史，就是形成中國的歷史。以儒家爲主導的大一統只是歷史上一個特定的時期、由小部份的人所推廣的歷史；中國大一統的歷史，是由很多人參與建構的歷史，要明白大一統的歷史，也就是要明白這個參與的過程。在當前，我們對大部份地區文字使用、師承傳統與國家統治的過程還

沒有弄清楚的情況下，需要對更多的地方展開研究，並對不同地域演變進行比較。我們深信，只有通過比較，我們才可以更全面地理解中國的歷史。

（責任編輯：程美寶）

Standardization or Legitimization? Perception of the Unity of Chinese Culture from the Standpoint of Popular Beliefs

David W. FAURE
Department of History
The Chinese University of Hong Kong

Zhiwei LIU
Centre for Historical Anthropology
Sun Yat-sen University

Abstract

This article is a response to *Modern China*, vol. 33 no. 1 (2007), a special issue devoted to “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson’s Ideas.” It acknowledges the diversity of local cultures as seen in ritual, and relates it to the perceived unity of Chinese culture. We think it is obvious and beyond worthwhile argument that local traditions have continued, and we believe this was Watson’s starting point in describing the standardization of rituals in the context of popular culture. We think it should be pointed out that whether or not local rituals were standardized, they could be legitimized through real or imagined master-disciple transmission, through the power of writing and the authority of the state. The long duration of the legitimizing process over very large and varied geographic regions produces much scope for the local adoption of overlapping but not identical bodies of legitimizing symbols. We argue that rather than reiterating the existence

David W. FAURE, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. Email: davidf@arts.cuhk.edu.hk; Zhiwei LIU, Centre for Historical Anthropology, Department of History, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province, P.R. China. E-mail: hsslzw@mail.sysu.edu.cn.

of variations between local practices and perceived unities, students of Chinese culture might understand better the complex history of the making of the perceived unity of Chinese culture by documenting the history of the adoption of legitimizing symbols and comparing these histories across local cultures.

Keywords: popular beliefs, ritual, orthoprax, local society