

David Johnson、Andrew Nathan、Evelyn Rawski 編
Popular Culture in Late Imperial China
《中國明清時期的通俗文化》

Berkeley, University of California Press, 1985

梁 其 姿

中央研究院 中山人文社會科學研究所

最近美國的中國研究領域內的一個新趨勢是通俗文化的探討，主要的推動者是歷史及人類學者。這個歷史人類學的領域，在歐洲史方面已拓展多年，而且亦有了豐碩的成果：從五十年代末期開始對近代初期的巫術及異端、通俗文學（所謂的 *Bibliothèque bleue* 或 *chapbooks*）等的初步研究，到六、七十年代對邊緣人、小百姓的日常生活的注意，以至近期較精緻的分析，如對印刷品的文化意義及群眾現象的象徵意義的探討，均已成爲歐洲（至少在法國及在義大利如是）的歷史研究主流。而這股風氣，最近終於吹進了一向較爲保守的中國研究的領域內。本文討論的這本書，正代表了這方面研究的一個初步成果。

本書其實是一個研討會的論文集，由 D.Johnson, A.Nathan 及 E.Rawski 三位歷史學者合編，書中的十二篇論文從歷史及人類學的角度探討有關通俗文化的不同主題，時間上涵蓋了十六世紀的下半葉至本世紀初。由於論文的主題比較分散，爲了集中讀者的注意力，編者之一的 Rawski 以一篇概述此時期的社會經濟發展的綜合性論文作爲導言，相當深入淺出及具體地介紹了明清時期的特色。跟著另一

編者 Johnson 則以較抽象的方式討論通俗文化研究的方法問題。這兩篇論文為全書作了背景性的交代，讓就算不熟悉明清歷史的一般讀者也能了解後面的主題論文。最後 Rawski 以「問題與展望」一文作為全書的總結。

讓我們先逐一介紹此書的主題論文：

在歷史論文方面，兩位學者透過通俗文學看通俗文化：R. Hegel 分析白話小說所蘊含的意識形態，田仲一成則探討戲劇與不同社會階級的關係；另兩位對民間宗教素有研究的學者 J. Berling 及 D. Overmyer 分別剖析宗教文獻的內容；以研究秘密宗教著名的 S. Naquin 則分析白蓮教派的信仰及行為；最後兩篇論文則分別為 V. Mair 的聖諭宣播研究，及李歐梵與 A. Nathan 的透過二十世紀初小說等文學出版品看當時的新「大眾文化」。

在人類學論文方面，所有的田野研究地點不約而同地均在香港；三位學者似乎都認為在香港，至少在新界地區，許多清代以來的通俗文化傳統都得以相當完整的保留。J. Hayes 列舉了十二種在港區所見的清代以來的通俗書刊；B. Ward 分析了香港粵劇演出及其觀眾群；J. Watson 則追溯天后崇拜的歷史發展及這個信仰對不同群體（中央政府、地方、男性、女性）的不同象徵意義。

絕大部份的論文除了提供詳細的描述外，均相當著意地探討文化價值及傳播媒介，以及不同社會階層的不同心態等問題。綜合這十篇主題論文的內容，全書旨趣大概有三：

- 1) 分析以普羅大眾為對象的文獻，其中並包括戲曲。這方面的分析，有點類似西方的 *bibliothèque bleue* 或 *chapbooks* 等的研究。
- 2) 分析這類文獻或戲劇表演的對象，即讀者及觀眾群。
- 3) 分析中央政府 (state) 及統治階級（仕紳及地方精英份子）在對人民

「思想灌輸」(indoctrination)過程中的首要角色。

在通俗文化之文獻方面，本書論文討論了幾乎所有該包括的，如各種類書、通書、訓言（見 Hayes 一文）、戲劇及通俗白話小說（見田仲、Hegel、Ward 之論文）、鄉約及聖諭之通解（見 Mair 一文）等。但最引人注意的大概是 Berling 及 Overmyer 所分析的民間宗教文獻；Berling 認為她文中所討論的明末期間所流行的綜合性宗教文獻（主要是含有三教特色的善書及功過格）目的在於教導讀者如何「經營精神道德上的資本」（即如何積善以得福），牽涉到人對日常工作、財富、以至於性生活等的態度。Overmyer 文中分析的寶卷亦向讀者灌輸同樣的價值；在許多方面，這些價值都是保守的，維護著傳統的社會秩序，兩點除外：末世論及性別的平等。作者認為這類揉合著俗化儒家及佛教思想，但又另有發明的通俗文獻，直接地影響了稍受教育的人，而間接地透過這些人影響了更多的文盲（如廣大的農民階層）。

至於對通俗文獻及戲劇的讀者或觀眾的分析，幾位學者有很相同的看法：他們認為文獻所蘊含的意識形態明顯地一致，而所面對的讀者與觀眾亦相當地一致（這裡大概只有仍然深受馬克思史學影響的田仲一成為例外，他認為不同的戲劇有不同社會階級的觀眾）。例如 Hegel 在分析了不同版本的話本故事後，發現這些故事所宣揚的道德價值竟是一樣的；Ward 的研究結論亦相若，她認為粵劇在香港得到所有社會階層的接受。而 Naquin 筆下的白蓮教雖然分為較受稍識字的城市民衆接受的誦經派，及較受文盲農民接受的冥想派，但這兩派只呈現形式上的分別，在意識形態上依然是一致的，城市民衆與農民在基本上均是民間宗教難以細分的對象。

中央政府及統治階級對通俗文化的控制則為 Watson 及 Mair 兩位學者的論文的主旨。Watson 追溯清政府自 1670 年代以後如何在

閩粵沿海地區樹立天后這個形象，這個神的形象一方面為官方所認可的權威的象徵，但另一方面則滿足了民間不同社團的不同要求。政府的控制是微妙的：只有天后的造形與天后崇拜的結構形式受到管制，而在這個崇拜之後的思想系統及這個宗教的具體內容則沒有官方控制的準則。這種彈性的處理方式讓天后崇拜在不同的社團中間有各異的意義，例如對漁民而言天后代表海洋之神，對地方大族而言卻象徵了家族在地方上的霸權；就此點來說，這個有劃一形式的崇拜因滿足了不同的精神上的需求，強化了當時（即1670年代以後）的社會安穩性。對所有階層而言，天后存在無疑地象徵了文明、社會秩序、以及對國家的忠誠。

但中央政府的控制民間思想的手段不見得一定具有彈性。Mair所分析的聖諭宣播方式就明顯地比較僵硬，但同樣地奏效：負責教化百姓的地方精英透過鄉約等制度，灌輸小民如何做安份守己、勤儉、孝順忠君的順民。像其他的通俗文獻一樣，聖諭講解充滿了俗化了的儒家思想。對作者而言，中國十八世紀的社會穩定性的主要原因之一，就是這個制度有效地向老百姓灌輸了一套「一致性的意識形態」（Hegel亦用了這個詞來說明白話小說中的思想）。

綜合上述之要點，這本書所欲呈現的中國明清通俗文化之面貌具有以下特色：其價值系統具有極高度之一致性，這些價值滲透著當時各類的通俗文獻，透過中央政府及統治階級的宣傳及有系統的對民衆的灌輸，社會的普羅階層漸內化了這些價值。全書一個重要的結論是明清中國有不尋常的文化一體性(cultural integration)，至少比同期的西歐文明更為一致。與十七、十八世紀的法國相比，中國更早發展出一種「全國性的文化」(national culture)。書中所討論的各種文獻有強化一套意識形態的作用，而文獻的對象就是有「被灌輸思想

的欲望」(the desire to be indoctrinated) (此乃 Johnson 之用語) 之小百姓。換言之，明清時期中國過人的文化一致性是一種單向影響的結果：處於統治地位及具文化優勢的精英階層扮演了積極的、具文化創造性的角色，而廣大的普羅群眾則是消極的、被動的。

在理論上，這個結論不無爭議。歐洲近代通俗文化的一些近期研究指出，普羅群眾並非似想像中的消極與被動地接受強加於他們的思想。意大利史學家 Carlo Ginsburg 在他著名的探討十六世紀通俗文化的「乳酪與蟲」⁽¹⁾一書中提醒研究者得注意：「在通俗文獻本身與農民及工匠如何閱讀這些文獻之間存有差距」。同樣地，法國近代文化史學家 Roger Chartier 提出以下的說法：所有閱讀文獻的行為 (consumption of texts) 應以「生產」(production) 視之，因為讀者對文獻的了解永遠與作者創作時的原意有所出入，換言之，閱讀、聆聽等活動並非消極的接受訊息，而帶有讀者、觀眾作反應時的思想重新創造⁽²⁾。Ginsburg 的運氣比中國史學研究者要好得多，因為一個十六世紀的工匠 Menocchio 在審判中的完整自白仍存留至今，讓他得以剖析了這個小人物的思想世界，從而讓今人對當時老百姓心態有具體的了解。這種歷史文獻在以口語傳統為主的通俗文化史上可說如鳳毛麟角，不過卻足以說明單依賴非由普羅群眾創作的所謂通俗文獻來看通俗文化是有其限制的。

究竟為群眾而作的戲劇、訓言、小說等文獻在群眾心目中有何種意義？在這個問題未得到釐清之前，我們難以正確地判斷明清時期的

(1) *Le fromage et les vers*, Paris : Flammarion, 1980, p.18.

(2) "Intellectual History or Socio-cultural History? The French Trajectories", in Lacapra & Kaplan, ed. *Modern European Intellectual History*. Cornell University Press, 1982, p.36.

所謂「全國性的文化」是否比同期歐洲的更具「一體性」。其實本書數篇論文均涉及某些不容於精英社會的通俗文化特色，可幫助我們從另一角度看通俗文化。例如田仲一成談到的不為統治階層所容的民間戲劇內容，Overmyer 文中寶卷所蘊含的一種男女平等觀，以及 Naquin 文中描述的白蓮教冥想派的文盲農民的非正統宗教活動，如冥想及練武。這類的信念及活動，對當時既存的社會秩序均有反面的影響，它們如何在民間出現，究竟有多流行？對老百姓而言，它們有何象徵意義？如果把這些問題弄清楚，我們可能發現一個與精英文化截然不同的文化。不過，由於材料的限制，學者往這方向深究時，往往發現困難重重，但在這點得到澄清以前，認定明清時期有極具一體性的「全國性文化」，似乎稍缺乏根據。

無論如何，認為十六至十九世紀的中國比同期西方在文化上更具垂直的統一性的這個結論該重新再考慮。至少我們會懷疑書中幾篇過份強調價值系統一統性的論文，例如 Mair 之認為十八世紀之穩定來自「統一的意識形態」（p.357），或 Hegel 所強調的透過文學而達到的基本的思想統一性。由於我們沒有中國的 Menocchio 作為人證，我們無法證實或否定中國明清時期的農民的思想正是統治階層所強加於他們的意識形態。同樣地，本書某些論文過份地強調以士人思想為基本的精英文化對通俗文化的單向影響，亦略嫌缺乏深思熟慮及令人信服的證據。

本書這個值得爭議的結論，基本上受了參加了這個研討會的美國史學家 Eugene Weber 的影響。Weber 在「從農民變為法國人」一書描述十九世紀末至廿世紀初法國國家把屬通俗文化的農民「改造」為屬「國家文化」的法國人的過程，其中充滿艱辛⁽³⁾，因而 Weber 驚訝於同期的中國普羅大眾早已被納入一相當統一的文化之

中。問題在於，這樣的比較，似乎忽略了歐洲在前近代的一段歷史發展過程：那就是在十六世紀時精英文化與通俗文化產生了分裂。此時的歐洲正經歷著影響至為深遠的宗教改革、反宗教改革、以及因這些革命而直接或間接引發的追殺巫師運動，處處風聲鶴唳，歐洲人的心態正處於極度的不安之中；宗教方面的高層鬥爭令原來見容於基督教的地方民間宗教受到空前的排斥；就在此時，如法國近代文化史學家 Delumeau 所言：「在精英階層中，產生了新的並日益加強的脫離原有文化（通俗文化）的意願」⁽⁴⁾，英國文化史家 P. Burke 用更淺白的字眼說明這個變化：「在 1500 年時……通俗文化是所有人的文化……到了 1800 年，在歐洲大部分地區，教職人士、貴族、商人、專業人士，以及這些人的妻子，均放棄了如今只屬低階層的通俗文化，到了那時，（這些高階層的人）前所未有地從低階層的人群中脫離出來，由於兩者的世界觀之間，有了一道深深的鴻溝」⁽⁵⁾。德國社會學家 Elias 的「文明的過程」的理論亦支持了這個看法⁽⁶⁾；Ginsburg 則說：「在歐洲中古時期及中古後期，高等文化的大部份有通俗的淵源」然而到了後來「統治階級與工匠農民之文化間有了僵硬的分別；或者只有低階層人單方面接受思想灌輸」⁽⁷⁾。

(3) *Peasant into Frenchman: The Modernization of Rural France, 1870 - 1914*. Stanford University Press, 1976.

(4) *La peur en Occident*. Paris: Fayard Pluriel, 1982, p. 522.

(5) *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, 1978, p. 270.

(6) Elias 的「文明的過程」共有兩冊：*The History of Manners*, New York: Pantheon, 1978; *Power and Civility*, New York: Pantheon, 1982. 論點之一是從十七世紀以來以法國為例的宮廷文化如何成爲一種典範，當時的布爾喬亞均模仿這個典範，以求自別於普羅大眾。

(7) 同註(1)，頁 177。

換言之，在近代以前的歐洲，在文化上具有某種一體性，基本上是基督教（新教以前的基督教）及拉丁文化。在十六世紀發生的文化分裂，是歐洲文化史上極為獨特的經驗，這個經驗所引出的問題性，比起中國文化相對的一體性的延繼，更非尋常。即是說，我們不應驚訝於明清文化相對於歐洲文化而言的一體性，而是歐洲文化在近代的分歧該引起我們更多的深思。而其後歐洲國家往另一層次的文化融合的努力，應以不同性質的問題視之。

要比較的話，我們如能把中國十六世紀以前及以後的文化作精細的比較研究，相信會更為有效，至少我們能了解十六世紀以後的中國文化比起以前是否有更進一步的、垂直的一統性，如果答案為是，我們應該問這個結果是統治階層有意識的努力所帶來的（本書大部份作者大概贊成這點，但卻沒有說明明清統治階級為何在此時付出如此大的努力），抑或是中國文化或社會本身的獨特性的效果（此點則沒有受到應有的重視）。如果答案為否，則本書以十六世紀中葉為分期的處理方式恐怕得加以重新考慮，或給予更精確的解釋。無論答案為何，這個問題牽涉到明中期以後國家與社會相對發展的探討。

不過這並非說我們不能把中國與歐洲歷史相比，相反地，筆者認為中國明清通俗文化可與歐洲近代以前的通俗文化相比。其中 Ginsburg 所提出的一點尤值得我們注意：「此時期（中古時期及後期）的（文化）特色是高等文化及通俗文化之間豐富的、默默的雙向交流」⁽⁸⁾。文豪 Rabelais 及藝術家 Breughel 的作品裡面，洋溢著民間的氣息，他們創作靈感的來源及養份許多來自豐厚的通俗文化。這樣的例子在明清社會中應不難找到，當時的許多著名文學著作如紅樓夢等的

(8)同註(7)。

創作就可從這角度來研究。可惜田仲因囿於簡化的階級兩分法而沒有更深入地發揮傳奇戲劇與民俗劇在這方面的微妙關係。這個從下往上的文化流向，往往是學者們所忽略的。但從這個角度看通俗文化問題，却能加強研究者對外於國家機器的社會發展的認識，以平衡偏重統治階級的看法。

以上諸多的批評及意見，毫無貶低本書價值的意思。反之，筆者認為本書作為新領域的開拓者，已有非常可觀的成績。其實，本書作者對個別問題原已素有研究，但把通俗文化的衆多層面綜合起來，以求描出通俗文化的整體輪廓，本書的確有突破性的貢獻，它把握了這個大問題的基本要點，而且提出了鮮明的看法。以目前有關對此問題的研究狀況，要求這本書解決所有疑問，是不公平的；本文一些批評可能有強人所難的地方，在資料性質的限制下，某些問題可能永遠得不到解答；但是這些意見仍得被提出來，因為新的看法、解釋、往往被困難的問題激發出來。如果有一天，有人對明清通俗文化提出了更新及更令人信服的看法，這個功勞也部份得歸於這本具開創性的、值得一讀的書。