臺大歷史學報第 60 期
2017 年 12 月，頁 271-284

BIBLID1012-8514(2017)60pp.271-284
2017.7.5 收稿，2017.10.20 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.2017.60.07

§書評§

# 評科大衛，《明清社會和禮儀》

北京：北京師範大學出版社，2016，324 頁。

林 榮 盛*

「只有了解人群認同的結構，才可能超越結構概念的局限。」[1]若讀者仔細留意，《明清社會和禮儀》封面上輕描淡寫的這句話，可能反映作者科大衛（David Faure）教授（以下省略敬稱）長期以來研究的問題關懷與學術見解。

科大衛專研中國社會史，現為香港中文大學歷史系教授。2016 年出版的《明清社會和禮儀》，收錄論文均為已經刊出或曾於學術討論會宣讀的舊作，展現作者關懷的學術問題，形構其對近代中國社會史演進過程的系統性看法。透過閱讀本書，我們得以理解 1950、60 年代迄今，中國社會史研究重要問題的發展，進而思考新的議題，以及與其他領域、課題對話的可能性。

## 一

本書分為 6 部分，包含 18 篇文章，論文排序係對應各部分主題，而非依照發表時間先後。6 個主題為：從禮儀到國家、從社會史出發、從

* 國立臺灣大學歷史學系碩士
10617 臺北市大安區羅斯福路四段一號；E-mail: r00123010@ntu.edu.tw.

1 本書收錄論文之研究範圍橫跨多個領域，在各自學術脈絡中，皆可見作者獨到的觀點與貢獻。筆者僅引此二句為楔子，嘗試突顯作者在諸多課題背後，具有一貫穿的、整合性的問題意識，以助於展開新的研究與對話。

臺灣大學學術期刊資料庫

祖宗到皇帝、從明代到民國、從華南到華北、從身分到禮儀。這或許是作者獨具匠心的編排，試圖突出「禮儀」是人群在社會運作中的核心層面，藉由掌握禮儀的文本和儀式操作，連結地方社會秩序與王朝統治；換言之，禮儀可視為國家與社會之間互動的媒合點。

本書第一部分僅收錄〈宗族程式：16 世紀的禮儀革命與帝制晚期中國的國家〉一文，可見其代表性。該文於 2006 年發表在法國年鑑學派的代表刊物 *Annales: Histoire, Sciences Sociales*，總括作者的主要論點，具有導論性質。本文試以此篇作為本書指南，逐次討論相關課題。

首先，就學術史的發展脈絡來看，作者歸納西方學界對於中國社會統一性的討論，主要有三個方向：其一為政府直接控制社會，二是功名士紳的間接控制，三為「公民社會」。作者對此三者皆不十分滿意，進而提出「共同的禮儀」。就本書收錄的文章觀之，針對前二者的討論回應較多，公民社會議題僅有一篇直接觸及。為何對 1980 年代後期至 90 年代初期一度盛行的公民社會辯論關注較少，作者自述原因有二：相關討論所使用的概念（如公民社會、公共空間），本身帶有相當程度「西方中心」的意味，難以引發既有中國史研究的共鳴。其次，該課題截然二分「國家」與「社會」，難以適用於將地方社會整合進國家治理的動態過程，就珠江三角洲歷史來看，更為明顯。

對於珠江三角洲的歷史認識，科大衛無疑用力最深，相關研究成果構成本書主體。其扼要指出明初的里甲制度、英宗正統年間的「黃蕭養之亂」（1449-1450）、稍後的「猺亂」以及嘉靖朝「大禮議」事件，形塑了明代珠江三角洲的社會發展。就維繫社會秩序的準繩而言，西方世界的發展經驗傾向於「法」（law）的概念，科大衛則強調在中國傳統時代是由「禮」（ritual）的運作維繫。自唐以降，廣州地方即以中原邊緣形象存在，直至南宋政府在此建立科舉、賦稅制度，興建府學，祭孔成為重要禮儀，並引進朱熹（1130-1200）的理學思想。地方士人宣稱其承繼朱熹的理學道統，並將家禮祭祀提倡為地方禮儀核心。但是在儒家的思想系統建立以前，民間其實也發展出自身的禮儀文書；因此將地方儀

臺灣大學學術期刊資料庫

式傳統改造為朝廷認可的模式，便能反映國家正統如何在地方社會建立。

明初肇建里甲、賦役基層行政系統，是王朝國家對地方社會進行結構性塑造的重要階段，但在珠江三角洲影響有限。科大衛認為，要等到「黃蕭養之亂」、「猺亂」等事件結束，進行善後工作時期，才是王朝制度普遍根植民間社會的關鍵期。當地方人群協助政府抵禦叛亂集團，開始接受儒家的禮儀，便與國家產生密切關係。16 世紀明世宗（1507-1567，1521-1567 在位）伊始的「大禮議」，所引發的政治風暴，即為珠江三角洲帶來深刻的社會變革，科大衛稱之為「禮儀革命」。事件中主張孝道、支持嘉靖皇帝的霍韜（1487-1540）、方獻夫（1485-1544）等廣東出身的士大夫，使宗族制度在當地逐漸流行。連帶影響的還有文字、文書運用的普及。珠江三角洲的沙田開發，得益於農業商品化以及宗族組織的圍墾，復加上民間交易日趨繁複，各種契約文書應運產生。科大衛提醒，民間契約的普遍使用並非官方推廣，而是老百姓在複雜的商業往來與衝突發生時，希望取得官方權威的文件證明，以便將自身利益合法化及最大化。另外，地方和尚、道士的儀式操作，以及政府的行政運作（戶籍登記、稅賦徵收、科舉考試等）也都採用文書作業，此亦關係著王朝認同意識形態的奠立。

「大禮議」事件亦改變庶民原本祭祀祖先的規定，促使宗族組織日益蓬勃發展。宋以降庶民僅能將祖先靈位供奉於佛寺，嘉靖朝之後，依朱熹提倡之家禮，庶民得以自立牌位祭祀。雖然法律規定位居高級品官之家始得興建官式「家廟」（即祠堂），但多數家族皆能在族譜世系中，「找到」曾經任職顯要甚至天潢貴胄的祖先。總之，伴隨明以降里甲、賦稅制度的實踐變化，文字、理學、科舉文化的傳播，和土地開發、防衛組織的競爭需求，再加上「大禮議」為庶民家族祭祀開了制度上的缺口，最後疊合成珠江三角洲「宗族化」祠堂的地理景觀，也成為中國華南區域體現地方社會與王朝國家互動的代表性文化符號。

至此，我們可以清楚看到科大衛將珠江三角洲整合進明王朝治理秩序的過程，歸結到宗族組織的發展結果。當然，這個整合過程並非僅表

臺灣大學學術期刊資料庫

現在宗族方面，而是社會的全面性輻射；鄭振滿稱之「國家內在於社會」，科大衛則自言是「正統化」、中國文化大一統的進程。科氏試圖建構一套 16 世紀以來中國社會史乃至國家形成的演進模式，而明代珠江三角洲歷史演進的社會相，便是這套「正統化」理論的「原型」（prototype）。

科大衛的研究重點雖然是明代珠江三角洲，但並未侷限於此，他亦引用福建莆田平原的開發與豐富的宗教研究成果，進行比較討論。鄭振滿的研究，指出相較於珠江三角洲以祠堂為特色的地貌，莆田平原的廟宇更引人注目；差別在於莆田平原早在南宋時期即已開發，當時朝廷採取承認地方神祇傳統，藉以將之納入王朝建構的政策。關於福建地方的道教儀式和民間信仰，丁荷生（Kenneth Dean）著重於處理二者之間的關係及其演變歷程。司馬虛（Michel Strickmann, 1942-1994）、勞格文（John Lagerwey）及陳永海等人的研究則說明，道教文獻自宋元以來便對華南地方的文化傳統建立產生重要影響，有別於明代珠江三角洲的宗族文書。換言之，不同地域條件，引起「禮儀革命」的現象與作用也不同。

其次，科大衛亦就「禮儀革命」的效應探討華北的情形，分別考察明中期遷居至浙江的司馬光（1019-1086）後裔回到山西祭祖的緣由，以及山西潞州提升為潞安府的行政層級變動。僅此二例，可見科大衛的研究視野並非僅在珠江三角洲，亦非華南或華北。其真正的學術企圖心在於：理解不同地區整合進國家的過程，即王朝國家的形成過程；找出其間共同的融入機制，即人群產生認同的結構。

## 二

本文嘗試以問題意識作為主軸，梳理與分析本書。筆者認為，科大衛的研究興趣與 1950、60 年代西方學界對於帝制中國政府如何治理地方社會的討論密切相關，此課題發展至今，歷經幾個研究典範（paradigm）的轉換。科大衛的博士論文，以地方政治動亂為視角，討論清末民初江

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇的地方騷動，即回應當時王朝衰落與馬克思理論兩種主流觀點。[2] 1960年代前後，梅谷（Franz H. Michael, 1907-1992）、蕭公權（1897-1981）、張仲禮等人提出「鄉紳功能論」，將王朝控制社會的敘事重新予以制度化的闡釋，強化此論點的基礎。科大衛認為此觀點很大程度上是從王朝國家的統治中心出發，遂使地方社會成為被動的治理對象，失去自身的內在發展過程與主體性，也無法深入認識基層社會的秩序組成。科繼而指出，問題核心應該不在制度本身之良窳，而在於由誰操作；於是科轉向探討以地方人群為主體的中國，其社會秩序如何成形等議題。這個轉變是科大衛研究中國地方社會治理課題的一大轉換，一方面賡續國家如何治理地方的討論；另一方面將問題核心轉向地方社會納入國家的政治議程及人群認同的建構。必須說，此一轉變與科大衛的珠江三角洲研究有關，其間亦受人類學家華德英（Barbara Ward, 1919-1983）的香港研究之影響。

在科大衛的研究中，明代珠江三角洲的歷史發展呈現以下特色：王朝的邊疆統治如何由「治外」到（incorporate）「治內」？[3]地方人群如何在政治、文化、意識形態各方面，表現出對統治者（dominators）的認同？華德英的研究為後者提供理論支持。1960 年代，華德英在香港東部西貢區的滘西漁村進行田野調查，注意到這些有別於陸居者的香港漁民，其水上生活方式十分特殊，卻慣常自稱「我們中國人」。華德英逐漸認識到，對他們而言，這是一個文化行為，和對社會組織的正確解釋。[4]問題是，何以在中國悠久的歷史發展和遼闊地理區域的差異下，當地漁民依

2 David Faure, “Local Political Disturbances in Kiangsu Province, China, 1870-1911” (PhD diss., Princeton University, 1976), pp. 4-41.

3 筆者在此並非意謂科大衛將「治外」與「治內」截然二分，相反地，恰恰是認識到應視此為一動態的發展過程來進行研究。不可否認，任何簡化式的歸納敘述皆有其風險，筆者是為突顯科大衛在研究視角上的特色，讀者切勿以此為限。

4 華德英，〈意識模型的類別：兼論華南漁民（一九六五）〉、〈從社會學看自覺：意識模型的一些用途（一九六六）〉，收入氏著，馮承聰等編譯，《從人類學看香港社會：華德英教授論文集》（九龍：大學出版印務公司，1985），頁 37-54、55-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

然保持高度的文化一致性？華德英藉由意識模型理論解釋中國文化體系長期的延續性；科大衛則探究不同人群如何形成相似的意識模型，亦即人群認同結構的形塑過程（structuring）。對於地方社會治理的討論，從其秩序形成開始探索，或許是較為追本溯源的做法，不過，它是否能有效解釋清中葉以後迭起的政治、社會動盪等問題，不無疑問。更重要的是，這個問題意識導向，是否真的回應前人留下的課題，又如何往下一步推進？

筆者認為科大衛改由明代珠江三角洲探討地方社會秩序形成的研究轉向，實際上是繞過蕭公權等人討論 19 世紀清廷對地方社會控制能力下降的命題。這也體現於科大衛論述 19 世紀中葉珠江三角洲的歷史時，不脫魏斐德（Frederic Wakeman, 1937-2006）與孔飛力（Philip A. Kuhn, 1933-2016）對廣東團練組織的觀點。[5]科氏並非毫無意識到這點，相反地，他很清楚要將宗族的歷史敘述與晚清的發展關聯起來十分不易，更直言中西接觸對宗族管理並無直接影響。再就其主旨來說，16 世紀的禮儀革命使宗族成為地方社會得以整合進王朝國家的制度性產物，然而這套維持社會秩序的運作機制，卻沒有反映出西方勢力所造成的影響。科大衛僅說明，16 世紀與 19 世紀地方社會整合進國家的方式截然不同。[6]然不同之處何在？筆者並非要求一套解釋所有歷史發展的宗族敘事，而是不滿足於科大衛以宗族組織作為解釋 16 世紀珠江三角洲主導社會秩序的機制，卻在 19 世紀後期看不到組織發展的承襲與創新。同樣地，科大衛也提到宗族制度自 16 世紀開始便為國家權力奠定堅固的社會基礎，到 20 世紀卻成為「恐龍」，邁向滅亡。[7]這之間的社會轉變究竟如何，顯然是有待研究彌補的斷層。當然，這也表明 19 世紀下半葉開始，西方勢力進入中國所帶來的社會衝擊，對地方社會造成的影響與回應，

5 科大衛著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗：華南的國家與宗族》（南京：江蘇人民出版社，2009），第 19、20 章。

6 科大衛著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗》，頁 359-360。

7 科大衛著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗》，頁 382。

臺灣大學學術期刊資料庫

依然是值得深入發掘的課題。

近代中國的經濟發展與商人所扮演的角色，或能回應 16、19 世紀地方社會整合進王朝治理秩序方式的不同。16 世紀以降，伴隨著白銀貨幣化，政治、經濟與社會的整體結構變動，商人階層、群體及其公所、會館等新興組織的出現，已然是相當明顯的變化。其次，就地域而言，科大衛較為熟悉的華南地區，據王業鍵（1930-2014）的看法，可稱作「已開發地區」，對於帶動市場分工與貿易整合有強力作用。[8]因此，透過觀察商人群體活動與商業制度的變遷在中國社會所呈現出局部與整體的關係，應是理解傳統中國社會邁入近代發展的一條重要線索。

不過，科大衛將商人及商業發展放在中國資本主義萌芽的脈絡，似乎便難以跳脫韋伯（Max Weber, 1864-1920）的命題框架，不易於中國近代歷史發展論述有所突破。[9]眾所周知，韋伯的學術遺產對中國研究最大的挑戰在於：中國為何沒能成功地發展出資本主義？韋伯指出除了物質性的法律基礎、經濟制度、會計技術以及血緣組織的親屬庇護等因素，更關鍵的是儒教正統未能對異端、巫術竭盡除魅，以致中國無法走向理性化的道路。在科大衛的理解中，明清中國商業發展最依賴的是政商關係，而宗族網絡便是提供此項服務的重要平台。同時，宗族祀產與廟產，藉由祭拜祖先與神明的名義而達到制度性維持，形成長期存在的控產機構（corporation）；在這層涵義下，宗族組織可說是最具理性與現代意義的制度，且必須以王朝國家與地方士紳共同維持禮制秩序為前提。此外，筆者也認為科大衛對 16 世紀以降中國社會正統化過程的歷史論述，能媲美歷史社會學家蒂利（Charles Tilly, 1929-2008）關於民族國家的締造論。[10]簡言之，科大衛對中國社會史的問題思考，似乎隱藏

8 王業鍵，〈清代經濟芻論〉，收入氏著，《清代經濟史論文集（一）》（臺北：稻鄉出版社，2003），頁 1-16。

9 David Faure, *China and Capitalism: A History of Business Enterprise in Modern China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006).

10 Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975); "War Making and State Making as Organized Crime," in

臺灣大學學術期刊資料庫

著回應西方社會學有關中國研究命題的企圖。至於如何從商人及經濟活動中，呈現出地方社會與王朝互動的面向，尚待努力。

回到科大衛的正統化理論。如果筆者理解無誤，或許可以說對於「中國」認同的統合形塑，是不同地區、不同時期地方人群與王朝「共謀」（collaborate）之層層歷史疊合的社會發展進程。那麼，在這互動過程中，與其說人群採取符合王朝的、正統的意識形態之文化策略，毋寧是選擇最有利於自身生存的生活模式。科大衛使用的「正統化」（legitimization，而非 orthodoxy）意即「合法化」，強調正統並不直接與官方劃上等號，可由師傳的方式製造出來，在不同時間、不同地域採取相同的標籤表現，也可以由文字產生，再透過相同的標籤傳播。[11]即便如此，筆者以為科大衛所謂的正統仍與官方有相當密切的關係。正如其質疑康豹（Paul R. Katz）提出地方禮儀是受官員、地方人士與禮儀專家三者影響產生的論點時所言：「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？」[12]前文已指出，就地方秩序的維持而言，科大衛認為制度操作者（agent）較王朝制度本身更為重要；不過，在此科氏似乎又將操作者向官方趨同化了。本文並不否定這樣的看法。正所謂上有政策、下有對策，無論人民如何應變上位者所加諸的生活負擔，大多還是在國家體制內的邏輯下應變，況且推動地方社會制度運作者，除了基層官員，大多還是與官員合作、從制度中「套利」（arbitrage）的地方菁英。只是，這樣的論調與 1960 年代盛行的鄉紳功能論似乎相去未遠，或者並沒有突破，只是延伸？

再者，在王朝控制力逐漸滲透地方社會的過程中，人民很可能會適

---

*Bring the State Back In*, ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 169-191.

11 科大衛、劉志偉，〈「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〉，《歷史人類學學刊》第 6 卷第 1、2 期合刊（2008 年 10 月，香港），頁 16-17。

12 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？〉，頁 13-14。康豹一文，見 Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," *Modern China* 33, no. 1 (Jan 2007, Los Angeles), pp. 72-90.

臺灣大學學術期刊資料庫

時地加入政府基層編戶系統，習得各種與官方溝通並獲認可的「話語」（在科書中，「宗族」即為一種），同時在意識形態立場上與官方保持一致。這樣的發展過程，究竟是出於認同正統化的表現，還是人民為降低生存風險的本能反應，與取得社會資源的利己行為？本文無意將此二者對立起來，而是藉此強調，複雜的地方社會變動過程，或許並非上述任一解釋即足以概括。

## 三

無論如何，科大衛獨到的論點仍有諸多值得借鑒之處。在〈「標準化」還是「正統化」？〉一文中，科大衛與劉志偉將推動地方社會趨向文化正統化的動力，歸結於師傳關係、文字傳播與國家典章制度三者，是相當具有的啟發性看法，有助於勾連其他研究課題，並加以深化與思考。[13]

首先，科大衛說明朱子理學的道統傳承對國家正統在地方社會建立的重要性，同時重視民間宗教信仰中儀式專家的角色。不過，在王朝統治力滲透地方之前，道士、法師與被指為巫覡者，或許才是社會上建構民間文化傳統的推手。相較於朱子理學的師傳系統，地方儀式專家亦有正統源流。在這樣的知識背景下，地方祭祀傳統如何整合進國家祀典，二者如何互動、透過哪些媒介（mediator）、發揮何種作用、產生哪些影響等問題，向來為學者所關注。余英時論證中國古代巫與禮儀祭祀之間的關係，認為中國的「軸心突破」便是針對巫文化所發。[14]林富士對於

13 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？〉，頁 16-19。對此三者較詳細的討論，另見科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的認同——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（北京），頁 3-14 轉 189。

14 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014），頁 1-69。值得注意的是，囿於資料限制，余英時的論述未能直接討論巫本身，而是藉由各家的學說著述來說明這一變化過程。

臺灣大學學術期刊資料庫

中國巫者的研究則更具系統與完整。[15]要之，學者對於中國巫的認識，較多視之為一整體，即便注意到各地巫有所不同，通常亦關注其間之共通性與延續性，諸如討論巫由統治階層之內到外的發展過程，或由文獻分析巫者的時代特色等。在討論國家與地方社會互動、如何維持禮教秩序的層面，或是政治與宗教的互動等，從巫者的角度切入，無疑是個合適的觀察面。惟可再思考的是，在不同地區的初民社會皆可能找到類似巫的角色，不同時空、地域社會的「巫」者，理應在不同的歷史脈絡中釐清。科大衛對於王朝「教化」邊緣地方儀式專家的重視，提醒我們反思巫的傳統與儒家禮教對於社會秩序形成與維持的複雜關係。

漢以後儒家主導的禮教秩序與價值觀，是官方竭力在社會上推動的法度，推崇祀典與打擊淫祀實為一體兩面。隨著王朝基層控制力的擴張，作為統治階層末端與儒家正統力量代表的縣令，在何時、何地，以何種方式與地方儀式傳統互動，目前仍然是不易發展的研究領域。人類學家武雅士（Arthur P. Wolf）的研究顯示，農民對於神、鬼、祖先這三類超自然存在的祭祀，不僅分別對應著帝國官僚、危險的陌生人及血緣系譜中的成員，更反映出王朝官僚層級的統治形象深刻在社會底層人群的思想之中。[16]我們自然想到這可能是王朝邊緣人群的遷徙，反照出傳統社會秩序認知的烙印，但也應該思考，如果在「王化」之外又是怎樣的演進過程？非王朝官僚與儒家的文化傳統，或許更早在邊區社會建立秩序。在實務研究上，以士大夫或官方觀點為主的文獻（諸如文集、方

15 林富士對於巫者的研究，依發表時間序臚列如下：《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1988）；〈清代臺灣的巫覡與巫俗：以《臺灣文獻叢刊》為主要材料的初步探討〉，《新史學》第 16 卷第 3 期（2005 年 9 月，臺北），頁 23-99；《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008）；〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉，收入林富士主編，《中國史新論：宗教史分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2010），頁 65-134；〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》第 24 卷第 4 期（2013 年 12 月，臺北），頁 1-54。

16 Arthur Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 131-182.

臺灣大學學術期刊資料庫

志），侷限研究視野，將使我們不斷地複製、強化官方、儒教「化外」的印象。對此，我們或許該嘗試變換討論的主體，這有賴廣泛運用各類文獻。現今民間流傳大量宗教儀式進行時所使用的科儀本、經卷等資料，但歷史學對此類資料的運用尚屬起步階段。原因在於相關課題不僅限於歷史學，更多涉及宗教學、人類學、民俗學等領域，提高了研究門檻。同樣令人為難的是，諸多儀式文獻本身並無載明撰著時間，為基礎解讀工作帶來重重阻礙。不過，儀式文獻仍留下諸多線索，例如道法師傳的記載。在地方儀式專家做法請神的陣容中，歷代祖師亦名列其中。透過田野調查，我們有可能找到地方儀式專家，藉由比對族譜世系，或可進一步定位儀式文獻記載的時間向度。

其次，科大衛注意到文字使用與廣泛傳播的過程，本身就是文化傳統建立的歷史，也影響正統文化的奠立。[17]這讓人聯想到王明珂關於邊緣研究提出的三種歷史敘事結構的書寫，以及人群在面對特定情境的資源競爭與分配，採取「結構性失憶」與「集體記憶」方式，重新凝聚群體，以擴張或維持華夏邊緣。[18]王明珂的研究具有恢弘見識，但是缺乏對不同時、空的具體個案的認識；科大衛提倡考察更多區域，以便互為補充與檢證。尤其是在「特定情境」的前提下，有必要就各朝代的制度、政策與地域所提供的自然、人為條件等差異，進行更多實證研究比較。

地域空間的邊陲地區如何達到文化正統化的過程，1970 年代後期臺灣學界亦有關於清代臺灣的社會轉型為「內地化」或「土著化」的討論。[19]儘管相關討論後來不了了之，筆者認為清初漢人如何在臺灣建立社

17 文書生產與國家治理關係的研究頗多，見 Ren-Yuan Li, “Making Texts in Villagers: Textual Production in Rural China during the Ming-Qing Period” (PhD diss., Harvard University, 2014). James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 2009), pp. 220-237.

18 見王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化公司，1996）、《英雄祖先與弟兄民族》（臺北：允晨文化公司，2006）。

19 科大衛提及同事蔡志祥在成立華南研究會之初，時值陳其南在香港中文大學人類學系任教，筆者臆測科大衛之研究課題或與陳其南之互動不無關係。若然，則 1970 年代臺灣

臺灣大學學術期刊資料庫

會，以及形成何種群體意識，相當值得探究。惟必須注意的是，雙方論證過程，恰巧建立在兩個相反的假設前提。一方認為清初臺灣社會與中國他省迥異；另一方認為臺灣社會是華南地區的延續。本文想指出的是，討論社會變遷，理應釐清變化之「前」，即明末清初時期東南地方社會的變化，有助於重新理解臺灣納入清廷後的社會發展。近來學界已有研究將清代臺灣社會發展置於明末東南地方秩序的變化脈絡中重新檢視，強調明、清政權轉移過程中的社會延續性。[20]政權交替之際，地方人群之間的角力已經展開，各自運用對己有利的政權所提供的制度，對內凝聚群體，對外則表現政治認同，以獲取最大利益。總之，在科大衛中國文化正統化的歷史建構中，有助於我們再思考清初臺灣納入版圖所進行的社會秩序重建。

回過頭來，所謂中原核心或者統治階層又透過哪些制度、建構什麼樣的歷史記憶，達到文化一致性或形塑人群認同的結構，也值得再思考。葛兆光以為，中國自宋代以來由於受到異族政權的擠壓，逐漸形成一套文化認同以及同一性的生活倫理，其在空間上之邊緣雖然較為模糊，但中心性則始終相對清晰和穩定。惟當異族政權入主中原時，該如何調適、重新整合統治者與被統治者之間的文化差異？羅友枝（Evelyn S. Rawski）關於清朝宮廷制度的研究提醒我們，清人自始便面臨如何將自身禮儀傳統、蒙古、藏族等其他族群的傳統信仰，整併進儒家禮儀系統之中的統治課題。[21]歐立德（Mark C. Elliott）的研究顯示，清初創立

執行的「濁水大肚兩溪域自然與文化史科技研究計畫」（簡稱濁大計畫）也成為科大衛研究的思想資源。

20 如李文良，《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680-1790）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011）；〈清初臺灣方志的分野、山脈書寫與帝國意識形態〉，收入黃永豪、蔡志祥、謝曉輝主編，《邊陲社會與國家建構》（新北：稻鄉出版社，2017），頁 361-391。

21 Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley: University of California, 1998). 中譯本：羅友枝著，周衛平譯，《最後的皇族：滿洲統治者視角下的清宮廷》（新北：八旗文化出版公司，2017），特別是第六、七、八章的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

具有多族群包容性的八旗制度，隨著時間推移而顯現強烈的排他性。18世紀統治者迫使漢軍出旗以填補滿人生計的問題，並藉此鞏固統治根本，但最後仍然無法避免漢文化對「滿洲舊風」的威脅。[22]不過，歐立德提醒，滿族認同未曾消失，一個重要的因素即在於八旗制度的保存，為滿洲獨特的生活方式提供制度性的架構。藉此本文想表明，當研究者一再強調由地方社會與民間角度觀察人群如何在不同時空條件下，運用王朝制度與文化策略進入國家治理系統，進而達成正統化認同時，也應適度檢視不同族群身分、階層背景出身的統治者，為使自身或其他空間、社會、文化邊緣族群融入主流社會、文化價值體系，如何在不同傳統脈絡中，創造出制度化的整合性機制？此外，為使制度順利達成目的，實施過程中又需要哪些條件配合？透過遞進的、流動的視角相互觀照，應能帶給我們有別於以往的歷史認識。

## 四

現今中國歷史學界將科大衛、鄭振滿、劉志偉、陳春聲等學者，以其廣東珠江三角洲、潮州及福建莆田等地區為個案開展所取得的研究成果，統括稱為「華南學派」。筆者以為此雖出於口頭討論上的簡便，實則失之過簡。常言道大處著眼，小處著手，學者根本的問題關懷，不應為研究個案所取代。本文嘗試先就科大衛之問題意識做初步梳理，至於其與鄭振滿等人所代表的傅衣凌（1911-1988，廈門大學歷史系）、梁方仲（1908-1970，廣州中山大學歷史系）之學術傳統間又有何異同，實仍有待探究。輕易概括、分類學派，易使我們對不同研究者之論點趨同化，

22 Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001); Mark C. Elliott, “Ethnicity in the Qing Eight Banners,” in *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, ed. Pamela K. Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton (Berkeley: University of California Press, 2006), pp. 27-57.

臺灣大學學術期刊資料庫

忽略其間的個別差異，或有礙於學術討論之推進。同理，如果讀者未能充分掌握研究者的問題意識，以及背後相關討論的課題脈絡，恐怕亦難有效理解研究者的學術貢獻所達成的知識積累與突破，反而會「化整為零」的以「碎片化」研究看待，無疑是掌握枝葉，卻失去根本。[23]

若說有什麼神秘的力量能凝聚這群學者，筆者認為田野調查的研究方法或有其魅力。田野調查作為歷史研究之方法並非新穎，但正如科大衛在本書〈後記〉所提，關鍵在於如何以田野的眼光閱讀文獻。歷史學者研究的文獻，源於田野；田野可在鄉村，亦可在達官貴人宅邸。這些文獻如何產生，又經過多少層轉手流傳才進入研究者的視野？讀者有興趣的是在哪一層？又各自理解至哪一層？陳寅恪（1890-1969）指出，史學家需藉由「神遊冥想」，才能與古人處同一境界，始可以真瞭解。[24]筆者認為，就部分研究領域而言，在田野中閱讀文獻，或許不失為一神遊冥想、重新理解文獻之可行方法。然迫切之處，如科大衛所言：

> 以這種方法書寫中國歷史，不知還能維持多久。明清時期社會建構的偉大成就，還有些痕跡保留至今，還能讓當代歷史學家看見。當代歷史學家應該感到幸運，把握這個機會，寫出明清時期社會建構的歷史，應是當代歷史學家的責任。[25]

*感謝匿名審查人的指正與建議，謹致謝忱。

（責任編輯：歐陽宣　洪麗崴　校對：石昇烜）

23 有評論者將 2003 至 2011 年間相關研究成果進行細緻的分類，見洪維晟，〈近十年來中國大陸「華南地方史」研究：以《歷史人類學學刊》與《歷史・田野叢書》為例〉，《暨南史學》第 16 期（2013 年 7 月，南投），頁 123-160。

24 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 247。

25 科大衛著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗》，頁 432。

臺灣大學學術期刊資料庫