

評介 Jeffrey Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*

陳韋聿*

書名：*Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*

作者：Jeffrey Snyder-Reinke

出版地：Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center

出版時間：2009年

頁數：314頁

一、

祈雨是一種普遍存在於人類社群中的文化現象。人類學、民俗學者一般關注祈雨儀式的觀念、實踐與影響，並已就這些面向產出了不少研究成果。而中國歷史的研究者，則傾向將祈雨儀式置於「國家禮儀」(state ritual)或「官方宗教」(official religion)的脈絡下加以探析。但這方面的研究多聚焦於國家儀典的內容，或僅只考

* 國立臺灣師範大學歷史學系碩士研究生

察朝廷所舉行的求雨儀式，而少有學者針對地方官如何、為何祈雨作專門論述。針對這一缺憾，本書廣泛搜羅了晚清地方政府在祈雨實踐上的文獻記錄，試圖以大量證據重現地方官祈雨活動的真實樣貌，並檢視國家儀典規範在官僚體系底層的落實情形，進而論證清代國家對地方宗教儀式的「標準化」(standardization) 是否成功，地方官又是否會積極守護宗教儀節的「正統」(orthodoxy) 及其實踐(orthopraxy)。透過以上問題的提出與解答，本書最終指出，清代國家並無法有效控制地方宗教儀式的實踐形式。循此結論，作者也針對近年來重新成為學界討論焦點的宗教「標準化」議題，提出新的見解。

作者於 2006 年獲得美國密西根大學 (University of Michigan) 歷史學博士學位，現任教於美國愛達荷學院 (College of Idaho) 亞洲史學系。本書改寫自作者的博士論文，¹出版後頗獲學界矚目。²致力於清代災荒史研究的美國學者 Kathryn Edgerton-Tarpley，亦已為本書撰寫了一篇相當深入的英文書評。³該文的後半部分，主要批評本書在舉證上對晚清報刊材料的偏重。這些報刊的出版者基於本身的商業考量，或有將報導誇大、聳人聽聞的嫌疑，然而作者並沒有在書中說明他是否意識到這樣的危險性。史料批判的不足，可能使得本書的說服力因此受損。Edgerton-Tarpley 指出的這一缺失，值得我們在閱讀本書前稍加留意，下文將逐章介紹全書之要旨，並於文末為本書試作評論。

二、

清代國家的儀典規範，在地方官的實踐中究竟呈現什麼樣貌？本書特意在起頭處講述三個發生於晚清江南地方的祈雨故事，隱隱

¹ 原題名為 *Dry Spells: Rainmaking, Power, and the State in Late Imperial China*.

² 例如中央研究院「清史讀書會」便曾將本書列為指定討論書目，見「中央研究院明清研究推動委員會：清史讀書會」網頁，網址：http://mingching.sinica.edu.tw/newsletter/parts/qing_history.htm，檢索日期：2010年8月17日。

³ Kathryn Edgerton-Tarpley, "Reviews," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70:1 (June, 2010), pp.209-220.

寓有「讓證據說話」的宣示意味。這些故事中的主角，也就是巡撫、知縣等地方官員，在祈雨活動中所呈現的形象，與人們印象中那些嚴謹持重的儒家士人南轅北轍。為了在荒旱中求得雨水，他們尋求神秘術士的幫助，在地方廟宇中以青蛙作法，甚至曠日費時的遠行，只為了到傳說中的龍神棲息之地，取回幾隻象徵龍形的蜥蜴。官員們所採行的各種儀式，是否只是一場安撫受災群眾的政治表演？抑或他們真的相信，自己擁有操縱自然世界的知識與力量？而國家、地方官與民眾之間的政治關係又如何體現於這些儀式當中？為了解決瀰漫在故事裡的疑問，作者接著闡明本書意欲探究的幾個議題：第一，地方官員在祈雨活動中的宗教態度及其實踐；第二，國家儀典在地方社會上的實際運作情況；第三，祈雨儀式在官員的地方統治中所扮演的角色（頁 18-20）。作者同時指出，祈雨無論在清代儀典或現代學者眼中，其重要性都處於邊緣地位，致使祈雨的歷史研究迄今仍乏人問津；而祈雨儀式的宗教傳統無法劃歸於儒釋道「三教」中的任何一支，這也使得思想史、宗教史學者忽略了這一論題。正如已故的漢學家韋思諦（Stephen C. Averill）所提示的，一旦人們對中國宗教的關注焦點為「三教」所劃界，「就很容易忽視或低估許多不易歸入這三種教義的觀念和活動」。⁴

在前述故事當中，地方官「各有巧妙不同」的求雨儀節，有何共同脈絡可循？作者在第二章指出，中國的祈雨文化發展史中，長期存在著一種模仿古代求雨典範的傾向，而所有那些「或想像或真實的過去，為清代官員提供了一系列祈雨的程序與慣例基礎」（頁 24）。官員的祈雨行為模式，大抵源出於三種形象典範：第一，西周宣王的「哀嘆／悔罪者」（mourner）形象。《詩經·雲漢》記錄了宣王在荒旱中向上帝、祖先等超自然力量的呼告，其文字常為各種祈雨祝文所引用。而宣王在詩中表現出的哀慟、懺悔等情緒成為了模仿標的，其所宣示的「靡神不舉，靡愛斯牲」——即盡一切努力以求感通上天，也成為祈雨官員經常標舉的原則。第二，商湯的「殉

⁴ 韋思諦，〈序言〉，收錄於氏編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁1。

難者」(martyr)形象。在湯禱雨於桑林的故事中，他「以六事自責」，並且「剪其髮、其手，以身為犧牲」，最後在自焚的前一刻成功獲雨，湯以自我犧牲換取百姓福祉的事蹟，遂成為後世「模範官員的原型」。第三，漢儒董仲舒的「巫者」(magician)形象。在《春秋繁露》當中，董氏以其「天人感應」理論設計了一套繁雜的祈雨儀節，包括陰陽五行的導引安排、祭壇與儀節的設計、龍的崇拜等等。而由於董氏在儒家歷史中的聖賢地位，其祈雨方法廣為後世官員所奉行。作者總結指出，所有這些典範在歷代為政者與「權威性文本」(authoritative texts)之間不斷流傳，「每一次它們被閱讀、被記憶、被複誦，它們便進一步構築了一個知識實體」，而每當這些典範再次的被實踐，「便更加被官員認可為因應乾旱的適當做法」(頁 46)。然而，這些典範雖各自象徵著感通上天、引致降雨的獨特法門，卻缺乏一種統一的實踐形式可以綜攝三者的理念。典範的過度分歧，使後世的祈雨者只能從歷史傳統當中採擇他們各自認同的部份，祈雨儀式因而開始繁衍出各種樣態，這亦使得中國政府最終無法將地方官的祈雨規範為固定的單一形式。

正如章節名稱「難以統馭的秩序」，第三章展示了清代國家從中央到地方、從政府到民間在祈雨儀式上的不同調，以及朝廷與部份士人為統馭儀式秩序所付出的努力。本章首先介紹清代朝廷的祈雨儀典，並指出乾隆 7 年 (1742) 雩祀的制度化，是清廷意圖「將祈雨儀節制度化最重要的一步」(頁 53)。然而，這種意欲將宗教儀式「標準化」的努力成功了嗎？作者提醒我們注意清代宮廷中祈雨的私人禮儀 (private ritual) 與國家儀典的平行關係，並指出「相似的平行秩序也存在於下層官僚體系當中」。作者認為，許多地方官在求雨時根本不理會朝廷的儀節規範，或者用他們自行採擇的儀節補充了朝廷提供的方法，這顯示清廷對祈雨儀式的控制並未獲得成效。另一方面，清中葉以後的經世學者，則代表另一種意圖規範祈雨儀式的力量。這些致力於推廣「實學」的學者，同樣對祈雨的知識與實踐提出了他們各自的看法，但在祈雨儀節的規範上，他們卻始終無法達成共識。面對前章述及的紛雜文化傳統，這些學者亦

從中汲取了各自認同的部份，拼裝、設計出自己的求雨方案；這使得清代各種《經世文編》當中有關祈雨儀式的討論，呈現出各方意見對立、甚至相互扞格的圖景。作者認為，所有規範祈雨儀節的努力，實際上「必須與歷史、傳統展開艱難的對抗」（頁 81）。過度分歧的文化傳統使得祈雨儀式的「正確」無從辨識，絕對的權威也因此無從確立。⁵

第四章以〈雲漢〉中的詩句「靡神不舉」點題，生動活潑的展示了晚清地方官五花八門的祈雨方法，以及祈雨的文化傳統如何體現在這些儀式當中。作者舉出大量例證說明，晚清許多地方官以自身軀體的損毀作為求雨手段，他們在神前長跪，在烈日下曝曬其形骸，甚至願意以性命作為降雨的交換條件。有些官員則選擇採行各種神秘的法術，除了仿效董仲舒設計的祈雨儀軌以外，他們向水潭投擲虎骨以求「擾龍」致雨；或者開掘墳墓、燒毀屍體，以消滅傳說中阻撓降雨的旱魃。而所有這些儀式裡表現出的哀慟、悔罪、自毀、巫術等行為模式，都可以找到三種歷史典範的影子。作者還注意到，女性時常在祈雨儀式裡面扮演重要角色，而這一現象可能源於普遍的自然觀念中，女性與「陰」象徵的意義聯繫。總結這些多元紛呈、樣態互異的儀式圖像，作者認為，清代地方政府的祈雨儀式並不必然具有學者彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）所指出的私密性與「儒教嚴肅性」（Confucian austerity）。許多祈雨儀式是在公開場合進行的，官員甚至有使之公開的必要，以向百姓昭示他們處理旱災的努力與決心。而在大部分祈雨儀式當中，普遍被認為能夠引致降雨的人事因素，其實是官員的「誠」，而非彭慕蘭認為的「德」。也因此，地方官求雨的指導原則並非儒家教條，而是「靡神不舉，靡愛斯牲」的歷史典範。作者認為，這段被祈雨官員們一再引述的詩句，實際上製造了一種「混亂的衝動」（promiscuous impulse），

⁵ 李孝悌亦曾考察清代《經世文編》當中關於祈雨的議論，並論述士大夫回歸古禮的理想在面對「異端信仰」時所展現出的原則與彈性，見李孝悌，〈明清的統治階層與宗教：正統與異端之辨〉，收入郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1998），頁 91-102。

驅使他們用盡一切手段祈求雨澤，展現誠意，滿足民眾的期待。

延續第四章的實證取徑，第五章聚焦於清人紀大奎（1746-1825）所撰述的祈雨方法，及地方官對該方法的詮釋與補充。作者首先考察紀氏求雨法的出版史，他指出，地方官員間的聯繫網絡，是推動紀氏方法廣泛流佈的主要動力。從書籍版本的增生、刊刻的地域範圍及官員間的流通情況看來，紀氏求雨法可謂是晚清地方政府祈雨儀式的主流。而眾多官員對紀氏方法的讚揚，不約而同的集中在該法的《易經》基礎，這種權威性文本的背書，吸引了官員對紀氏求雨法的認同。然而，由於紀氏方法吸收了「三教」的宗教觀念與儀式內容，官員們對其儀式細節仍有各自不同的理解。例如，某個版本在紀氏的正文之後加上按語，說明該方法「不必拘用僧道」，甚至主張將儀式中諷誦的道教經文改為《孝經》；⁶另一版本則將僧道比附為《周禮》中的巫者，確立了這些術士出現在官方儀式中的正當性。不僅如此，官員們甚至在後出的版本當中，自行為紀氏求雨法補充他們認為適當的儀節。總結上述，作者認為紀氏求雨法及其後出版本的增生，證明了地方官員並不迴避儒教之外的宗教觀念與實踐，相反的，「關於祈雨的各種象徵，被官員們以一種創造性的途徑重新組織、重新調動」。而所有這些為確立祈雨知識所付出的努力，也證明了祈雨在地方官的政務中，並非僅居於邊緣地位。

第六章處理本書的第一個核心問題，即祈雨儀式在地方統治中究竟扮演什麼樣的角色。作者獨具創見的指出，地方官員的祈雨，應視為一種「表演者中心」（performer-centric）的活動。由於朝廷並未明確規範地方政府的祈雨儀節，因此「每一次的祈雨，反映的是官員們在關於儀式如何進行的問題上，所做的一系列決定」（頁152）。然而，這並非意味著地方官可以在祈雨儀式中獨斷的採行任何儀節，因為這場表演的觀眾——也就是地方上的百姓，同樣會根據

⁶ 以演誦《孝經》作為求雨手段，在明清兩代還可以找到一些實例。例如呂妙芬曾分析《孝經》與孝的觀念如何與明末士人潘平格的祈雨儀式發生關連，見呂妙芬，〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，60（臺北，2008.6），頁14-21。

他們的標準來評價官員的「演出」是否「感人」。許多例證可以說明，當民眾認為地方官所進行的祈雨儀式並不合宜的時候，他們便會藉著輿論、抗議甚至逼迫退職⁷等等手段向官員表達不滿，而官員也往往應百姓的要求而修正其求雨方法。據此，作者指出，一場祈雨表演成功的關鍵在於「誠」的展現，因為「誠」被普遍認為是一個官員能夠感通上天、引致降雨的原因。然而，「『誠』與否的裁決者，終究不是那個渴望達致『誠』的人民領袖，而是那群對他做出回應、並授予他這種良好品德的地方百姓」（頁 170），地方官最終必須說服民眾接受他的祈雨表演，並承認他在危機當中為人民努力求雨、犧牲奉獻的「誠」之美德。總結上述，作者認為祈雨活動「提供了一個讓地方官員被百姓看見的最重要機會」。藉由祈雨，官與民的關係重新經過估量、談判、妥協，進而發生轉變。另一方面，「誠」的解釋權由民眾所掌握，則說明了不僅是國家意圖控制民間宗教的實踐形式，反過來，地方社會也試圖影響國家儀典的內容。

延續國家與民間社會在宗教儀節控制上的討論，第七章將本書所引出的問題帶到另一層次。人類學家 James Watson 在 1980 年代中期以後，曾分別以華南天后信仰與喪葬禮俗為題發表論文。他指出，明清國家透過與地方精英的合作，推廣他們認可的神祇與宗教實踐形式，並因此間接抑制了多數小眾信仰的發展，從而在宗教上達到一種跨越階級、地域的一致性。⁸這一「宗教標準化」理論的

⁷ 然而，這點實是作者對中文史料的錯誤理解，後文將有說明。

⁸ 這幾篇論文分別是 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp.292-324; "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance and Social Hierarchy," in James L. Watson, Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp.109-134; "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., *China Quest for National Identity* (New York: Cornell University Press, 1993), pp. 80-113. 關於「宗教標準化」理論在這些論文中的表述，可見 Donald S. Sutton, "Introduction to the Special Issue," *Modern China*, 33:1 (January, 2007), pp.3-6.

提出引發熱烈討論，許多學者相繼以不同的個案研究，提出相異於 Watson 的看法。⁹而本書的結論同樣對「標準化」理論持批判立場，但作者選擇以另一種途徑與 Watson 對話，即檢證明清國家的「宗教標準化」，是否可能落實於官僚體系的底層。作者指出，Watson 的論述隱含了一種將地方官員視為「正統守護者」(defenders of orthodoxy) 的觀點，在「標準化」理論當中，地方官似乎總是能夠區分出正確與錯誤的宗教儀節，並積極地在他們的管轄範圍內導正一切脫軌的實踐；而這種對官員宗教態度的認知，事實上隱喻了官方宗教與民間宗教是兩種截然不同、甚或相互對立的理念。就像彭慕蘭在他也是以近代地方政府祈雨儀式為題的研究中所提出的分析模型：官方宗教傾向將影響自然世界的力量解釋為「德」(virtue)，其儀式內容充滿了「儒教嚴肅性」；而民間宗教則以噪音、鋪張的獻祭、群眾的參與為特色，他們依循的原則是「靈」(efficacy)，即各種儀式手段所能引致的效驗。¹⁰然而，正如本書的研究成果所指出的，歷史典範的分歧，與官員們對典範意義的各自解讀，使得地方政府的祈雨儀式根本沒有「正確的」原則可供辨識。共通的原則反倒更像是「靡神不舉」—這意味著無論是「德」

⁹ 關於「宗教標準化」理論所引發的一連串討論，見 Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *Journal of Asian Studies*, 47:4 (November, 1988), pp.778-795; Kenneth Pomeranz, "Power, Gender and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," in R. Bin Wong, Theodore Hutters, and Pauline Yu, eds., *Culture and State in Chinese History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), pp. 182-204; Richard Von Glahn, "The Enchantment of Wealth: the God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Havard Journal of Asia Studies*, 51:2 (December, 1991), pp.651-711; Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies*, 56:1 (February, 1997), pp.113-135. 除了 Michael Szonyi 的文章以外，這些論文與前述 Watson 的華南天后研究皆有中譯版，並收錄於一本論文集當中，見韋思諦編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，頁57-196。另外，2007年1月出版的《近代中國》(Modern China) 期刊33卷1期，亦以「中國的儀式、文化標準化與正統行為：James L. Watson 理念的再思考」為題，收錄五篇論文，重啟關於「宗教標準化」的討論；而華南研究學者科大衛、劉志偉則針對該專號中各論文的問題意識與研究取徑提出批判，見科大衛、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》，6卷1、2期合刊(香港，2008.10)，頁1-21。

¹⁰ Kenneth Pomeranz, "Water to Iron, Widows to Warlords: The Handan Rain Shrine in Modern Chinese History," *Late Imperial China*, 12:1 (June, 1991), pp.62-99.

或是「靈」，只要是能夠展現「誠」的方法，地方官都願意採行。同樣的，這些儀式所呈現的紛雜圖像也無法劃歸「正統」或「儒教」。在本書當中，地方官看來並不熱切擁護國家儀典的指導，他們的祈雨實踐也與儀典規範相去甚遠，這說明了「宗教標準化」力量的延伸在官僚體系底層遭遇困難。甚至，如前章所示，民間社會的反作用力，還可能使官方宗教「地方化」(localize)。

三、

本書以帝制晚期中國地方政府的祈雨儀式為核心，具體呈現了祈雨行為在朝廷禮制層次與地方行政實務層次之間的差異，並運用晚清報刊為後者做了相當精細的描繪。這一取徑亦使本書得以深入分析祈雨儀式當中表演與觀看的權力關係，以及性別在祈雨的宗教觀念中所體現的文化象徵意義等議題。同時，藉由文化傳統的溯源與對話議題的引入，作者成功拓展了祈雨儀式研究的歷史視界，可說示範了一種由小處著手、大處著眼的研究方法。綜觀全書架構，作者的安排亦可謂匠心獨運。以祈雨儀式的歷史嬗變為中心，本書七個章節宛若焦距各異的攝影鏡頭，首先帶領讀者經由晚清江南地方的祈雨故事進入題旨，旋即遠溯祈雨文化傳統在西漢以前的發展情況。之後，作者由鉅觀而微視的展示了清代國家的祈雨儀式世界，最後一章則總結全書要旨，並廣泛尋求與其他議題的對話。層次分明的寫作策略，使作者的論證得以次第開展於前後脈絡當中；而大量故事性案例的穿插，亦為本書增添了幾許敘事史的況味。

然而，本書在論證上仍存在若干有待商榷之處。前述 Edgerton-Tarpley 的書評曾指出，本書在論述清代地方官員對祈雨儀式的「高度自主性」時，主要以晚清報刊為例證，但作者並未注意到，此時期各地方官所表現出的儀式多樣性，可能是 19 世紀晚期開始中央政府對地方控制力逐漸萎縮的結果。而 19 世紀晚期以後的狀況，也並不能說是本書題名所謂「帝制晚期中國」（至少在本書的討論中，是指整個清代）的普遍情形。¹¹Edgerton-Tarpley 的這一批判無

¹¹ Kathryn Edgerton-Tarpley, "Reviews," pp.216-219.

疑有其道理，但我們或可從全然相反的方向來思考這個問題：如果清代國家對地方政府的祈雨儀式，其實不具有本書所述的控制意圖，則作者意欲論證「地方官時常忽視朝廷在祈雨儀式上的規範，故而國家的宗教標準化無法落實於官僚體系的底層」，其前提首先便存在疑問。當本書第三章指出，清廷「為將整個帝國的祈雨實踐標準化，付出了相當努力」（頁 21），或者「規範了許多（地方官的）祈雨活動」（頁 67）時，作者僅能舉《會典》中乾隆 7 年對地方行「常雩禮」的儀節規範為例證。但是，作為一種年度例行禮儀的「常雩」，與地方官偶遇荒旱時所進行的祈雨儀式，其實不能混為一談。沒有證據可以說明，清代朝廷意欲以「常雩」的儀節為標準，規範地方官的其他祈雨活動。事實上，在清代五朝《會典》（及其《則例》、《事例》）當中，除了乾隆朝以後在「禮部·中祀·直省官員祭祀神祇壇」項下曾提及「常雩禮」外，未再有其他直接相關於地方政府祈雨儀節的內容。而針對「常雩禮」的實踐，《會典》亦僅只說明：「承祭各官先期齋戒，其陳設禮儀，均與祭神祇壇禮同。」¹²如果清廷果真有「標準化」祈雨儀式的強烈意圖，很難相信其儀節規範會如此模糊。事實上，作者自己似乎也沒有把握解釋，清廷對地方政府的祈雨儀式究竟採取了什麼樣的控制手段，以致作者雖屢屢強調地方官「經常不理會國家在祈雨儀式上的指導」（頁 186），另一方面卻也必須承認，「朝廷對地方官所履行的祈雨儀節，並未予以明確規範」（頁 67）。針對後者，作者的解釋是：祈雨文化傳統「在清朝建立以前便已發展出自己的規則與策略，並且在許多方面皆取代了清廷的權威」（頁 81），同時也「過度分歧，以致無法簡單的屈從於整合與法制化的力量」（頁 47）。無論如何，根本的問題是，如果作者不能證明清代國家有控制地方祈雨儀式的

¹² 清·允禔等奉敕撰，《欽定大清會典則例（乾隆朝）》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），第622冊，卷83，〈禮部·中祀四〉，頁40b。此後嘉慶與光緒兩朝的《會典事例》，文字俱同，見清·托津等奉敕撰，《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》（台北：文海，1991），卷357，〈禮部·中祀〉，頁36a；清·崑岡等奉敕撰，《欽定大清會典事例》（台北：啓文出版社，1963），卷440，〈禮部，中祀八〉，頁24a。

意圖，地方官便談不上對朝廷規範的反抗，本書也就難以成為「宗教標準化」理論的反證。

從現存清代檔案中的臣工奏摺看來，皇帝對地方官所採行的祈雨手段，似乎也不甚過問。例如，嘉慶初年的湖北巡撫汪新曾在一次乾旱中向皇帝上奏表明，他在「率屬蠲誠虔禱」之餘，還「詢知南漳縣西溪龍潭，向逢歲旱，有禱輒應，因即專員前往虔請靈泉」。「虔請靈泉」，亦即「取水」。如同本書所言，從傳說中有龍神棲息的地方取回泉水，是地方官常見的祈雨手段（頁 106-107）。而汪新的這個辦法顯然不在皇帝的預期當中，儘管皇帝也並未舉出任何法令表示反對。¹³類似汪新這樣的例子顯示，對於地方上自行其是的祈雨方法，清廷似乎並未採取拒斥的態度。有時候，皇帝甚至自己創造新的儀式傳統。雍正 11 年（1733），皇帝為了北京的旱象，曾大規模的齋給全國僧道飯食；¹⁴兩年後，當江西巡撫常安為了旱災展開祈禳時，他向皇帝上奏表示，自己已「恪遵從前亢旱齋僧諭旨，在省城、廬山、上清宮三處齋給僧道」，¹⁵但這個求雨方法在雍正以後並沒有成為慣例。檔案上的這些證據說明，除了例行的雩祀禮儀外，清廷內部對地方祈雨實踐的標準，似乎也沒有達成統一的共識。我們或可由此引申另一種關於「宗教標準化」的觀察角度，亦即國家對各種宗教實踐形式的「標準化」意圖，是否僅存在於一個特定範圍之內，而類似祈雨這樣的宗教禮儀則相對不受控制。根據學者的研究，唐朝的國家儀典也並未明確規定地方政府在祈雨時的應祀神祇，這使得一些獲得地方官承認的民間祠祀有可能通過祈雨的靈驗，而取得他們在「淫祠」與「祀典」之間的合法生存空間。¹⁶國家在宗教政策上的模糊性，為唐代地方官帶來了行政（如果我

¹³ 國立故宮博物院藏，《宮中檔》，箱號2706，包號18，文獻編號404002577，〈湖北巡撫汪新·奏為虔禱甘霖應時渥被恭摺奏聞〉，嘉慶二年六月二日。

¹⁴ 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，第21輯（臺北：國立故宮博物院，1979），頁519，〈山西巡撫覺羅石麟·奏報辦理齋飯僧道事摺〉，雍正十一年五月初七日。

¹⁵ 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，第25輯（臺北：國立故宮博物院，1979），頁146，〈江西巡撫常安·奏報祈雨後得大雨並收買黃銅事摺〉，雍正十三年八月初四日。

¹⁶ 詳見雷聞，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁223、

們將祈雨視為一種地方政務的話)上的彈性,類似的彈性或也展現於本書當中,展現於晚清地方官不受國家法令控制的祈雨活動,及其對各種神祇與各種儀式手段的自由選擇。

本書另一個重要的論點認為,清代地方社會中的民眾,並非總是被動的接受官員的祈雨「表演」,反過來,民眾也可能以各種手段影響官員的祈雨儀式內容。然而,作者的一些舉證仍有待商榷。例如第六章引用光緒 6 年(1880)一個刊載於《申報》上的案例。在該年年底的旱象中,漢口城內的幾個善堂董事「具一公稟懇請憲批准行,按通鎮二十八行捐貲,借沈家廟設壇,延請道流諷誦經懺,作四十九天羅天大醮,并請張司馬出示嚴禁屠宰以及禁賣雞、鴨、魚、蝦、蔥、蒜等葷穢之物」;而該員也配合頒布了禁屠令,並申明「如敢陽奉陰違,一經查出,定即拘案責懲」。¹⁷然而,作者對這一案例的詮釋,卻是鄉紳們「運用自己身為社區領袖的地位,決定了官方祈雨儀式的內容……,而地方官並未對鄉紳完全讓步,相反的,他頒佈了禁屠令,並矢言謹慎執行該命令。在這個過程當中,他確立了自己在社區中的政治力量,以及他凌駕於鄉紳的法律權力,即使他在這一事件中的部份裁決權,仍被他人給奪佔了」(頁 157)。回歸史料原文,我們很難讀出作者所欲強調的官紳對立與緊張。相反的,在這個案例裡面,官員與地方精英的互動,似乎更像是一種合作關係。

作者在書中多處中文史料上的理解錯誤,也頗為嚴重的影響到本書的論證。例如作者在頁 85 引述同治 12 年(1873)一個《申報》上的案例,原文為:「嘉善鄉民入城告荒,為邑尊所斥退。」但作者卻將之誤解為嘉善鄉民「責罵縣官,並且要求他辭職」。延續這個錯誤,作者在第六章又援引此例,說明群眾力量如何影響到縣官的祈雨活動(頁 155-156)。另一個也是《申報》的案例,說的是在光緒 2 年(1876)山東燕臺地方的乾旱中,「各鄉之民,盈千累萬,越數日必會齊入廟誠求,地方官自亦貫索而求,以昭誠敬。或此廟

322-328。

¹⁷ 〈諷經求雨〉,《申報》(上海),1880年12月13日,第1頁-第2頁。

禱求不應，則更彼廟再求。……而百姓則固各安本份，無搶劫吵鬧之事。」¹⁸但作者卻將之誤解為「千餘名來自縣郊的農人集合成一群暴民，進入了一座地方官正在求雨的廟宇，並且要求該員尾隨他們的隊伍，『以昭誠敬』。人們告訴他，若他不答應群眾的請求，祈禱是不會靈驗的」，「最後，當人們確信他們已盡了自己的本分以後，他們便不再喧鬧」（頁 162-163）。許多類似這樣的錯解集中出現在第六章，遂削弱了作者該章主要論點的說服力，即群眾對官員的祈雨活動所展現的高度影響力。類似的誤解也散見於其他各章，雖說多半不害書旨，但仍造成一些不必要的誤會。例如第四章引用《點石齋畫報》中一幅題為「祈雨新奇」的圖畫，作者誤解了圖說，以為圖中的女性把自己裝扮成旗人兵丁，後文遂陷入困惑：「我們無法解釋為何女人們要扮成男性旗人，是因為滿洲人較符應於『陽』的象徵嗎？或是北方人的身分讓他們與『陽』有所聯繫呢？」（頁 113-114）其實，該圖中並未出現男性旗人，反倒是男性扮成了旗人婦女，這與作者的理解正好相反。

另外，本書從中國祈雨儀式的歷史圖像中析理出三種典範，並指出典範的過度分歧，造成了此下祈雨儀式的繁衍紛雜。或可進一步申論的是，這三類行為典範，即悔罪、殉難、巫術，其實仍是在儒教的倫理價值體系底下，才可能發展而為祈雨的文化傳統。周宣王、商湯與董仲舒的求雨故事，無一不是透過儒家典籍（其實也就是作者所稱的「權威性文本」）而向下流傳。即便是本書當中那些積極嘗試各種求雨手段的地方官員，也是從《詩經》裡才找到「靡神不舉」的行為準則，而他們用以吸納並詮釋其他儀式行為的陰陽五行、天人感應理論，同樣是由儒教所完成。正如作者所言，地方官仿效商湯祈雨的目的，「在某方面來說就是要成為湯」（頁 48），

¹⁸ 〈燕臺被災情形〉，《申報》，1876年7月19日，第2頁。燕臺，即著名的山東港埠煙臺。在《申報》當中，「煙臺」與「燕臺」兩種地名常交錯出現，有時「煙」又寫作「烟」，「臺」則寫作「台」，但實際指的都是同一個地方。如1876年8月14日的一則新聞，標題為「燕臺信息」；次日的另一則新聞，標題則是「烟台信息」，但兩則新聞所報導的實是同一事件。見〈燕臺信息〉，《申報》，1876年8月14日，第1頁；〈烟台信息〉，《申報》，1876年8月15日，第1頁。

事實上，也就是要成為一個符合儒家價值的為政者模範。作者從形式散亂的祈雨儀式背後找到三種歷史源流，但他並沒有說明是什麼力量讓這三種源流向發展為傳統。實際上，是儒教的政治倫理嵌藏於這些典範的象徵意義當中，方使之成為典範。從這個意義上來說，真正使得祈雨儀式表現出一種「標準化」傾向的力量，其實源出於主政者對儒家價值的標舉、推崇。因此，儘管作者力圖申論地方官祈雨儀式的「非儒教」性質，但任何這些祈雨儀式，至少在本書所舉的案例裡面，都很難抽離儒教的道德宇宙觀。指出儀式發展的紛雜混亂，並沒有對祈雨的文化傳統完成解釋。比較好的作法，或許是針對單一祈雨儀式的各種構成要素（包括象徵、神祇、宇宙觀、宗教科儀等等）如何與祈雨發生關連，展開更細緻的考察。¹⁹

整體而言，本書獨具開創性的將焦點聚集在官方宗教的底層實踐，並試圖引入不同於過往研究的史料，為祈雨儀式的政治、社會意涵另作新解。儘管在詮釋上存在著不完滿的地方，但無論在取徑、史料與分析方面，本書皆為後續學術版圖的開拓，提示了新的路向。作者亦於書末提出研究展望，他期待學界能夠更全面的考察各種國家禮儀的落實，特別是底層官僚的實踐情形。已有許多研究注意到宗教在國家權力邊緣所展現的自生活力，²⁰而本書指出，在帝制晚期中國的官僚體系底層，同樣存在著各種非「標準化」的宗教觀念與實踐。國家的「標準化」力量與地方官員舉行的各種宗教儀式之間，究竟體現了什麼樣的互動或緊張關係？這當中仍有許多值得探討的問題。期望更多歷史學者的投入，繼續為這一研究課題帶來澆灌成長的雨澤。

¹⁹ 例如許凱翔便曾對唐代水旱災祈祭儀式的變遷進行分析，並論述佛、道兩教在中唐以後如何影響了官方祈雨儀式的觀念與實踐。見許凱翔，〈唐代水旱災的祈祭—以政治為中心〉（臺中：東海大學歷史學研究所碩士論文，2006），頁145-241。

²⁰ 除了前述學者以各種民間神祇的個案研究對 James Watson 所做的回應以外，例如陳熙遠的論文考察了明代南京的一座「淫祠」如何逐步吸引民間百姓的支持，並建立官方認可的假象，從而能在國家權力的管控範圍之外香火綿延達500餘年。見陳熙遠，〈在民間信仰與國家權力交疊的邊緣—以明代南京一座祠祀的禁毀為例證〉，收入邱澎生、陳熙遠編，《明清法律運作中的權力與文化》（臺北：中央研究院·聯經出版事業公司，2009），頁87-143。