

庙与庙会:作为关中农村区域社会秩序整合的中心

——兼与川西农村、华南农村区域经济社会性质的对比分析

赵晓峰 张 红

〔摘 要〕 关中农村的区域社会具有三大基本特征:自耕农为主,人地关系缓和,干旱灾害频发。立基于此,庙与庙会对于关中农民来说具有重要的存在价值和现实意义。通过与施坚雅研究的川西农村和弗里德曼研究的华南农村等两个地方区域经济社会性质的对比分析可以发现,基层市场体系理论和宗族范式都难以从根本上解释关中农村的区域社会秩序形成机制。进而提出了一个理解关中农村区域经济社会性质的理想模型,即“庙(会)是关中农村区域社会秩序整合的中心”的理论观点,并试图以区域经济社会理想类型的不断建构,逐步达到认识非均衡的中国农村社会全貌的目标。

〔关键词〕 庙;庙会;关中农村;区域社会;社区研究

一、问题的提出

20世纪二三十年代,社区研究方法的引入,为中国社会学的兴起和发展提供了方法论基础。而被马林诺斯基赞誉为“人类学实地调查和理论发展史中的一个里程碑”的,即由费孝通撰写的《江村经济》一书的出版^①,则奠定了社区研究法在学界的主导性地位,也奠定了中国社会学在世界学术界中的重要地位。然而,社区研究自兴起之日起,就遭遇到了方法论上的两大困境:一是弗里德曼提出的“社区能否构成中国乡村社会结构的基本研究单元”问题^②;二是利奇提出的“个别社区的微观研究能否概括中国国情”问题,也即村庄社区研究的代表性问题。

为了走出方法论上的第一个困境,弗里德曼在后续的研究中提出了乡村研究中的宗族范式,施坚雅则提出了基层市场体系理论。^③无论是宗族范式,还是市场体系理论,都在海内外中国研究中产生了巨大的影响,诸多后辈学人都曾经试图证明或证伪这两大理论。虽然不同的学者从不同

〔作者简介〕 赵晓峰,西北农林科技大学农村社会研究中心讲师(陕西杨凌 712100);张红,西北农林科技大学农村社会研究中心副教授(陕西杨凌 712100)。

〔基金项目〕 本文系国家社科基金青年项目“我国民间信仰的当代变迁与社会适应研究”(项目编号:11CSH035)的阶段性成果。

① 费孝通:《江村经济》,上海人民出版社,2006年,第3页。

② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,广西师范大学出版社,2005年,第32页。

③ [英]莫里斯·弗里德曼:《中国东南的宗族组织》,刘晓春译,上海人民出版社,2000年;[美]施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,中国社会科学出版社,1998年。

的研究角度,选择不同的调查地点,采用不同的实证材料对施坚雅和弗里德曼的理论模式进行了反思,并有较多的学者倾向于认为两大理论范式都具有局限性,也不能代表中国社会的全貌,但是不容置疑的是市场体系理论对川西农村,宗族范式对华南农村两大区域社会性质的解释具有较强的实践效力,可以视作是理解川西农村和华南农村两大区域社会性质的理想模式。

面对利奇关于个案研究的代表性质疑,费孝通提出要将社区研究法应用到不同类型农村的调研中,试图通过理想类型的不断构建,达到逐步接近全局、认识整个中国的研究目的。^①到了20世纪80年代,学界仍然有人试图解决个案研究的代表性问题。曹锦清等人在上个世纪80年代末研究浙北农村时提出要把中国农村划分为几大文化生态区,分区域研究中国农村。^②1990年,陆学艺主持了一项大型的“全国百村调查”,希望通过对不同类型农村的调查研究,来解决中国农村的全貌问题。^③贺雪峰则试图采用农民行动单位的视角,将不同区域农民的认同与行动单位划分为宗族型、小亲族型、原子化等不同的理想类型,以此来认识中国农村的社会性质。^④从社区研究,经类型研究,到区域研究,进而达致认识中国农村全貌的目标的方法转换,是中国社会学界研究方法的一个巨大推进。以曹锦清、贺雪峰等人为代表的建构区域理想类型的设想,与1980年代开始兴起的区域经济社会史研究有着相似的地方,都比较强调对地方性知识和区域文化被创造与传播机制的研究,试图从社会历史文化相似性等角度超越行政区划和地域界限,来建构区域类型。“通过实地调查与文献解读的结合,更容易发现,在‘国家’与‘民间’的长期互动中形成的国家的或精英的‘话语’背后,百姓日常活动所反映出来的空间观念和地域认同意识,是在实际历史过程中不断变化的。从不局限于行政区划的、网络状的‘区域’视角出发,有可能重新解释中国的社会历史。”^⑤

正是在建构区域社会的理想模型问题上,学界对社区研究法两大质疑的后续探索性研究产生了相互交叉、可供相互启迪的地方。如果我们将弗里德曼和施坚雅超越单个社区的研究看作是理解区域社会的理想模式,而不是为了直接认识整个中国农村的面貌,就可以验证两大理论范式的实践价值。我们也可能会通过对全国其它不同区域农村社会性质的理解,通过构建不同的区域社会的理想模式,并经过同一区域不同研究相互之间不断的证伪或证实来验证、修改及确立起新的模式,逐步达到认识中国农村整体的目标。

2011年7月5日到25日,华中科技大学、西北农林科技大学和华东理工大学等几所高校从事农村问题研究的一批研究人员共计16人到关中兴平市的农村开展了为期20天的社会调查。在调查中,我们多次讨论到关中农村的民俗,尤其是庙和庙会问题,并试图提出“(庙)会是关中农村区域社会秩序整合的中心”的理论观点。以此为基础,本文尝试以对关中农村庙与庙会存在的功能及其经济社会基础的分析为基本依据,通过与川西农村、华南农村的对比分析,初步验证这一理论观点,以期为关中农村经济社会性质的后续研究奠定基础。

二、关中农村的庙与庙会及其功能

正如市场和宗族一样,庙与庙会在全国大多数农村地区都能寻觅到历史延续和当下复兴的痕迹,但是,就庙的数量与庙会的频次来看,似乎尚不能找到能够超过关中农村的地方。根据《兴平年鉴2010*创刊号》的初步不完全统计^⑥,兴平市14个乡镇,220个行政村,近些年来已经复兴的

① 费孝通:《江村经济》,上海人民出版社,2006年,第425页。

② 曹锦清、张乐天等:《当代浙北乡村的社会文化变迁》,上海远东出版社,2001年。

③ 陆学艺:《社会结构的变迁》,中国社会科学出版社,1997年。

④ 贺雪峰:《村治的逻辑——农民行动单位的视角》,中国社会科学出版社,2009年。

⑤ 赵世瑜:《小历史与大历史》,三联书店,2006年。

⑥ 兴平年鉴编纂委员会:《兴平年鉴2010*创刊号》,2011年,第270—274页。

庙会共有 177 场次,而实际数量则要远远超过这个数字。依我们本次调查涉及的三个行政村来说,子孝村、陈文村和杨村的庙会都已经复兴,却都没有被记录在内。如果将历史向上追溯,根据村中老人的回忆,陈文村解放前共有庙 8 座,办有庙会的 1 座,其它两个村的情况也基本如此。

庙和庙会的分离在关中农村是正常且普遍的现象。庙可以由私人或是信徒共同出资修建,可以任由农民自己决定是否选择每个月的初一、十五私自祭拜或是祭拜哪个庙里的神仙;也有农民自己没有选择权,全村村民都必须参与在内的强制性祭拜活动。也就是说,只要有农民信仰某个神仙,能够筹集到建庙所需的资金,找到合适的建庙的场所,就可以自由修建小庙,并进行祭祀活动。不过,一般来讲,一个村子只会依托一个村庙举办庙会活动,当然也有两个村子合作一起举办庙会活动的。解放前,陈文村就是和陈良村一起在每年的农历 2 月 19 举办庙会活动的。总体来讲,庙可以是私人性的,而庙会活动则必然是公共性的,是需要村民共同出资并参与的。从初步了解的情况来看,庙会在解放前的关中农村主要有一主二副三大功能。

关中农村庙会活动的主要功能是宗族祭祀。陈文村庙会活动的召集人刘全德介绍说,解放前的庙会活动,由会长负责主持,带领村民敲着鼓,打着旗,舞着狮子,少则几十人,多则上百人,浩浩荡荡地到庙里举行祭祀活动。会长必须代表全体村民,亲自给庙里的神仙上香,以祈求风调雨顺、五谷丰登为主要目的。祭祀是全村性的活动,出资也是每个农户的义务。如杜赞奇在华北农村发现的,村领袖们常说,“龙王降雨大家受益,故人人都应该谢神”^①。由于货币化程度很低,陈文村过去在举办庙会活动时,往往是让农民捐粮,再统一出售换成货币,以供开支。过去,关中农村的宗族领袖称为族长,一个族由五服以内同姓同宗的村民组成,一个能力强、年龄大、辈分高的族民就有可能成为族长。族有大小之分,会长基本上是由村民选举,从大族里面产生的。这里的“族”,确切地说是“门子”,相当于宗族下面的“房”,当地人叫“户族”^②。

庙会的另外两个功能,一是市场交易功能,二是人际交往功能。在被统计在案的 177 个庙会活动中,在 1 月举办的有 16 场次、2 月举办的有 38 场次、3 月举办的有 33 场次、4 月举办的有 41 场次,另外 7 月举办的有 13 场次,10 月举办的有 12 场次,其它月份相对较少。10 月是秋收刚刚完成的季节,1—4 月是农闲的季节,也是农民持货待售,粮价波动决定农民家庭收入的关键时间段,而 7 月则是夏收刚刚完成的季节,三个时间段里,农民都有着较强的市场交易需要,以调剂余缺,购买新的生产工具和生产资料。此外,庙会活动的举办,也为不同村庄农民之间的交往提供了便利的机会,不同的人可以怀着不同的目标来赶会。关中农村的习俗还规定,哪个村子举办庙会,该村出嫁的姑娘都必须在当天回娘家看望父母。从实践效果来说,赶会的村庄范围基本上与以该村为中心的婚姻圈相互重叠,如果两个村子相距较远,农民之间又没有亲戚关系,一般也就不会出现赶会的现象。

在庙会活动所具有的三大功能中,宗族祭祀功能是庙会的基本功能。庙会,在关中农村基本上是唯一的全村性活动,任何一个村民家庭都有参与的基本义务,由此形成的宗教组织是“以村为单位的非自愿性组织”^③,以庙会为中心的宗教活动与村务之间是密不可分的关系。而在庙会活动以村为单位,且频繁举办的关中农村,市场交易功能及人际互动功能则是可以被替代的。所以,要想真正理解庙与庙会在关中农村农民日常生活中的重要性,就必须抓住庙会的祭祀功能,进一步地去挖掘其存在并发挥作用的经济社会基础。

① [美]杜赞奇:《文化、权力与国家》,王福明译,江苏人民出版社,2006 年,第 86 页。

② 贺雪峰:《关中村治模式的关键词》,《人文杂志》2005 年第 1 期。

③ [美]杜赞奇:《文化、权力与国家》,王福明译,江苏人民出版社,2006 年,第 90 页。

三、庙、庙会与关中农村的经济社会性质

关中农村庙的多样化及庙会活动的盛行与当地的经济社会性质有着紧密的关系。秦晖在分析旧时关中小农社会性质时提出了“关中无地主”与“关中无租佃”的判断,试图建构起理解封建社会的“关中模式”^①。“关中无地主”当然并不是说关中农村就没有地主,而是说数量很少,普遍占地不多,以致到1950年土地改革的时候,关中的土地问题表现得比较缓和。关中农村的土改往往不是依据占地的多寡,而是依据剥削的程度来划分的。那些家有土地,自己不经雇人经营的农民就被划成了地主,据土改时咸阳专区负责人所说:“地主的土地主要不是出租而是雇人耕种,剥削雇佣劳动。这是关中地区压榨农民的主要方式”。与关中农村流行雇工经营模式相适应,关中地区的土地租佃关系也不常见。秦晖在查阅史料和地籍材料的基础上认为“关中无地主”,并不是土改前与民国时期才有的现象,它至少在当地已经存在了二三百年来,甚至可以将其源头追溯到宋朝。以此来看,以自耕农为主的小农社会是关中农村经济社会性质的基本特征之一。

关中农村的第二个基本特征是人地关系长期趋于缓和。根据王武科等人的研究,关中地区的人口增长特征可以划分为三个阶段:一是从全新世到公元7世纪,人口基数少,人口数量在波动中缓慢增长;二是从公元7世纪到18世纪,关中平原的人口长期稳定在500万上下的水平;三是从18世纪到20世纪末,人口处于变动中迅速增长的状态。^②整体上看,新中国建立以前,关中地区的人口增长速度并不快,人地矛盾也不突出。以兴平县为例,清乾隆元年(1735)共有16632户,122354人;乾隆四十年(1775),兴平县共有17899户,142465人;道光三年(1823),共有133400余口人;同治元年(1862),共有16700户,105342人;光绪三十二年(1906),共有24440户,114409人。^③也就是说,自清朝乾隆年间起,兴平县的人口也是在波浪式的升降中保持相对稳定的。

关中地区的人口增长特征显然不符合正常的人口繁衍规律,但是却与当地的自然环境条件紧密相符的。关中地区的水源条件不好,农业生产在解放以前基本上是靠天收。“收与不收,取决于水;收多收少,取决于肥”,如果没有良好的水源条件,又遇上连年的干旱,则必然会出现关中俗语“三年六溜,全无收成”^④所描绘的灾难。然而,关中地区又是自然灾害,尤其是旱灾频发的地方。自明朝后期1580年到民国末期1949年,关中地区的水旱灾害已经达到99.18次/百年。^⑤其中兴平县,在农作物的生长期多发生冬旱、冬春连旱、伏旱,轻者减产,重者颗粒无收,旱灾居各种自然灾害之首。从公元前780年到1989年,仅有史料记载的旱灾就有199次,大旱约12年左右发生一次,特大旱灾约60年发生一次。^⑥旱灾在关中地区的破坏力是惊人的,1928年到1930年的西北大旱灾,使陕西全省沦为饿殍,死于疫病者达300万,再加上流离失所的600多万人,共占了当时全省人口的70%。^⑦正是由于频繁发生的灾荒造成了当地人口的大量死亡,才使关中地区的人地关系一直不甚严重。在一些学者看来,这种嵌入地区生态环境条件的人地关系模式是一种恶性宽松的关系,而这种关系直接导致了关中地区的小农社会是一个以自耕农为主的社会。^⑧

① 秦晖、金雁:《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会的再认识》,语文出版社,2010年,第19—108页。

② 王武科等:《关中平原全新世以来人地关系地域系统时空演变分析》,《地域研究与开发》2009年第6期。

③ 《兴平县志》夏卷四五六上,1912年;或兴平县地方志编纂委员会:《兴平县志》,陕西人民出版社,1994年,第141页。

④ 这是关中农村流传下来的俗语。关中地区的土地耕作模式是一年两熟,如果出现连续三年干旱的天气条件,就会出现连续六个收获季节都无收成的现象。一旦如此,就会像1928—1930年那样,农民很快陷入生存危机。

⑤ 王武科等:《关中平原全新世以来人地关系地域系统时空演变分析》,《地域研究与开发》2009年第6期。

⑥ 兴平县地方志编纂委员会:《兴平县志》,陕西人民出版社,1994年,第119—126页。

⑦ 李文海等:《中国近代十大灾荒》,上海人民出版社,1994年,第174页。

⑧ 郑磊:《民国时期关中地区生态环境与社会经济结构变迁(1928—1949)》,《中国经济史研究》2001年第3期。

由此,在前近代社会,关中地区的农村社会有三大基本特征:自耕农为主、人地关系缓和、干旱灾害频发。因此可以说,对于关中地区的农民来说,最大的生存威胁并不是来自于现实社会,最大的生存需要也不是与其他个体或是团体的资源竞争,威胁他们的是天灾,他们需要的是上天的保佑,是祈祷上天能够给他们带来风调雨顺的生产条件,以获取五谷丰登的好收成。而庙与庙会的存在则为农民提供了意愿表达的载体。庙与庙会是中国传统民间信仰的一部分,中国的民间信仰则具有非制度性和功能性的特征。多样化的庙的存在,为分散的小农家庭提供了多样化的信仰、祈祷对象,可以帮助缓解农民生产生活中的各种焦虑,为农民提供生命的安全感与生活的确定性。作为村庄“公务”形式出现的庙会,则反映着农民的普遍需求,宗族祭祀的基本功能不是追忆祖先、寻根问祖,而是祈祷各路神灵能够给他们带来好收成。对于关中农民来说,不存在土地和水源的争夺,地方社会并没有能够形成较强的外界压力。因此,从维护生存安全的需要出发,关中农民的利益诉求主要不是来自于世俗社会,他们需要的是对超世俗的自然力量的膜拜,是向保佑他们的众神的祈祷与求援。所以,庙和庙会的存在,对于关中农民来说,具有独特的意义。

四、关中农村与施坚雅研究中的川西农村的对比分析

美国人类学家施坚雅是最先突破社区研究法的制约,在更大的研究单位中开展中国乡村研究的学者,他认为当时研究中国社会的人类学著作过于关注村庄,歪曲了农村社会结构的实际情况,“农民的实际社会区域的边界不是由他所住村庄的狭窄的范围决定,而是由他的基层市场区域的边界决定”^①。“施氏原意,不过是要矫正人类学家只着眼于小社团的倾向,但结果几乎完全消灭了他的对手”^②,市场体系理论打破了村庄社区研究单位的局限,构建了一种新的中国乡村研究的范式,产生了重大的学术影响。

施坚雅是在1949年底到1950年2月初在川西平原的“高店子”镇开展人类学调查,并以此次调查所搜集到的材料为基础创建基层市场体系理论的。^③从区域农村的经济社会性质来看,川西农村与关中农村有着质的差异,其基本面向表现在以下三个方面:

首先,与“关中无地主”相反,川西不仅有地主,而且更存在着普遍的租佃现象。成都平原的地主多为不在村地主,他们在出租土地的同时,往往还必须为租佃土地的农民提供可供居住的房屋,以方便其耕作。民国年间,成都平原的租佃制度非常发达,佃农在农村人口中所占的比例非常高,有的县达到70%,有的村镇几乎全是佃农。^④佃农在当地既没有所住房屋及部分生产资料的所有权,也没有所耕种土地的所有权,有的只是耕种土地的经营权,还必须向地主缴纳地租,这就必然影响到川西农民的生活面向,使他们难以对所生活的村庄及所耕种的土地产生深厚的感情。

其次,与关中农村的自然经济模式不同,川西农村的商品经济氛围很浓厚。民国时期,在关中地区的武功农村几乎没有什么值得称道的商品经济,全县乡村人口中96%以上为“纯农户”,仅有3%多一点为非农户或兼业户,“所谓兼业者亦不过为户长一人,而乃兄乃弟乃子乃孙仍居南亩,不改后稷之风”。^⑤关中农村的集市上流行的也不是货币化的商品交易,而是普遍化的以物易物的实物交易。在川西农村,“佃有大小,境遇不一,但无论大佃小佃,纯依佃耕之收入,大都不能维持其全家最低之生活。尤以小佃为甚。而所以能勉强维系之者,全恃因佃得房地一份,以为居住耕作

① [美]施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,中国社会科学出版社,1998年。

② 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,中华书局,1986年。

③ 王建民、施坚雅:《从川西集镇走出的中国学大师》,《西南民族大学学报》2009年第5期。

④ 李德英:《国家法令与民间习惯:民国时期成都平原租佃制度新探》,中国社会科学出版社,2006年。

⑤ 马玉麟:《武功县土地问题之研究》,第35437—35438、35517页。转引自秦晖、金雁:《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会的再认识》,语文出版社,2010年,第71—72页。

之所,再利用农暇操种之副业”。^①佃农除了耕种租赁的土地之外,还要通过家庭手工业、家禽饲养业,以及劳动力的出售、经商等兼业方式来补贴家用,以维系家庭的劳动力简单再生产。因为副业的发达,市场的重要性就凸显出来了,离开市场,以上的兼业方式就失去了货币转换的功能,发展副业也就失去了市场价值。

第三,与关中农民聚集而居的模式不同,川西农民多分散居住,两地村庄的性质不同,村庄对农民的意义也不同。当前,关中农村的人口规模多在2000人以上,以兴平县的陈文村为例,该村现有2140人,在解放初已有717人,如果以此向前推,民国年间,关中地区村庄人口的规模多应在500人以上。不仅是人数多少的问题,而且在关中农村,在农民集中居住的村落周边,还有防范匪患使用的围墙。但是在川西农村,为了耕作的方便,农家民居多分散在田中,即便有聚集在一起的也仅三五家而已,称为“院坝”。这种院落式的居住模式,使人们之间的交往和互动需要一定的空间和媒介,而“赶场”就为人们的交往提供了时机,“集镇”则为人们的各种活动提供了空间。^②因为“耕者无其田”的佃农在川西农村所占的比例非常高,居住又比较分散,农民难以形成“当地感”;又因为没有房屋、土地等财产的束缚,佃农搬迁居住比较便宜,流动、迁移十分方便。所以,从乾隆四十一年到1953年,四川省内区域间的人口变动规律也有极大的差异,一方面是川中和川东地区的人口比重在不断上升,另一方面是川西及川西边区的人口比重不升反降。^③农民的流动、迁移使川西地区的人地关系长期呈现出比较缓和的状态,同时又使在村居住的农民难免生成“漂泊感”而不能形成“历史感”。没有“历史感”和“当地感”,农民也就不能生成对居住地方的家乡感,农民对村庄的需求程度自然也比较弱化,而村庄也就形成不了能够对农民生产、生活产生重要影响的结构性力量,农民个体化的独立程度也就比较高。对于川西农民来说,宗族也好,村庄也好,都没有市场的重要性高。正是由于两地的经济社会性质具有如此大的差异,基层市场体系理论即便可以解释川西农民的生活模式,也难以将之推广到关中农村。

五、关中农村与弗里德曼研究的华南宗族性农村的对比分析

弗里德曼在对费孝通的村庄社区为单位的研究提出质疑之后,提出要超越村庄研究,试图构建中国乡村研究的宗族范式。他选择以宗族为研究单元,以宗族能够影响到的网络为区域社会,认为宗族图景以及宗族之间关系的图景结合起来构成区域社会的基本特征,宗族内部的亲属关系以及宗族之间的械斗、合作、联姻等共同构成了区域社会。而福建、广东等华南农村宗族发达的原因主要有三个方面:边陲社会、灌溉水利和稻作农业。在边陲社会,人们开垦处女地和防卫,需要结成协作性的群体,才能以联合的力量获得生存的资源。需要指出的是弗里德曼并没有到华南农村做过一线的人类学调查,他的研究也就找不到具体的参照系,我们需要在相对抽象的层面上来对比关中农村与华南农村的区域性差异。

与关中地区的旱作农业不同,华南地区的稻作农业需水量特别大,对水利的要求条件非常高。不过,一般来说,华南地区的水利条件要远比关中地区优越,依山傍水的村落布局使农民能够沿着溪流流向安排合适的农业生产。“水自高处来,却往低处流”的规律,使紧缺的水资源往往成为上下游的村庄、宗族之间激烈争夺的重要对象。此外,由于稻作产业能够产生较多的农业剩余,农民的自然繁衍速度也比较快,山区居住又能躲避战乱、匪患的破坏,使华南地区的人地关系大多趋于紧张,土地资源竞争的外界压力相应也要比关中地区和川西地区大得多。然而,无论是水利资源,

① 郭汉鸣、孟光宇:《四川租佃问题》,商务印书馆,1944年,第15页。

② 李德英:《民国时期成都平原乡村集镇与农民生活》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2011年第3期。

③ 曹树基:《清代中期四川分府人口——以1812年数据为中心》,《中国经济史研究》2003年第1期。

还是土地资源的争夺,单个家庭的力量都是十分弱小的,必须在超越单个家庭之上的层面结成合作关系,共同面对外界压力的挑战。

华南地区的农民大多是从中原地带迁移过去的,长期聚族而居,有着较强的父系意识形态,天然的血缘联系纽带为农民的联合提供了先天性条件,现世生活中的资源争夺和生存压力又迫使农民必须联合起来。所以,宗族的形成与存续也就有了内在条件和外在环境。因为有世代延续的宗族意识的存在,农民就比较容易依托宗族形成强烈的“历史感”和“当地感”,能够形成较强的“自己人”意识,并能够将内化到骨髓中的宗族认同意识转换成实践中的一致行动能力。村落里的宗族内部可能有房支的分化,不同房支也可能有自己相对独立的利益追求,宗族内部也可能存在着一定的竞争关系,但是当外界的压力和挑战到来的时候,宗族又能够迅速整合起来一致对外,这就是宗族意识和宗族文化的重要体现形式,“对内可以有不一致的时候,对外却从来不会出现不一致的情况”。

由于关中农村与华南农村的水利条件、气候条件、人地关系条件等外界环境都有着重大的不同,关中农村宗族整合的强度要远比华南农村弱得多,宗族发展的特征也不够完整,宗族的作用也比较有限。但是在华南农村,个体想要离开宗族获得生存的机会是一件非常困难的事情。关中农民想要取得好收成,基本上要靠天;华南农民要想获得好收成,靠天不成,还可以靠宗族去争夺紧缺的水利资源。关中农民需要的是祈祷上天的保佑,而华南农民则要依赖宗族的整合能力。所以,同样有宗族的影响因素存在,关中农民可以具有相对较强的独立性格,华南农民的个体性格则要受到严重的压抑,日常的生活不断告诫农民,个体是不重要的,重要的是宗族利益,华南农民具有典型的“以宗族为重,以自己为轻”的家族集体主义的特征。^①

六、关中农村、川西农村和华南农村三大区域理想类型的建构

综合以上分析,我们可以尝试从不同地方的经济社会性质出发,建构起理解川西农村、华南农村和关中农村三个区域性社会的理想类型。

川西农村地区的社会秩序形成方式是以基层市场为中心的整合。在川西农村,人地关系比较缓和,自然环境条件也比较好,享有“天府之国”的美誉,农民的生存较少受到旱涝灾害的威胁,生产和生活中互助合作的需求强度较低。农民维持家庭的简单再生产,一靠租佃地主的土地获得耕作收入,二靠家庭副业获得补偿性货币收入,对市场交易的依靠程度比较高,地方上的商品经济非常发达。由于大多数农民在当地既无土地,又无房屋,缺乏生活的稳定感,自由迁移、流动的频率较大,难以在一个固定的地方长期生活,也就不能形成较强的当地感和历史感。川西农村的村庄发育非常不完善,村庄对农民日常生产生活的重要性不高,农民对村庄的依赖程度要远远低于对市场的需求程度。农民在市场上以在茶馆喝茶等为手段,构建以己为中心的人际关系,扩大个体的交往圈,形成社会影响力。农民的活动边界及婚姻圈的边界都与基层市场的边界高度重合,基层市场构成地域社会秩序整合的中心。市场不需要农民有较强的互助合作能力,宗族和村庄又不能对个体农民形成有效的规约,使川西农民的个性比较独立,自由度较高,性格比较平和,不易走极端。所以,在川西农村,没有形成深厚的地方传统和地方文化,区域社会缺乏整合个体农民的结构力量,农民的原子化程度很高,以致难以形成对国家政策、法律法规等现代性因素的抵制力量,由传统向现代的转型相对比较顺畅。以计生政策为例,虽然四川农村早在20世纪80年代初就开始执行全国少有的严格的“一孩化”政策,但是遭遇到的地方阻力却远比其它省市要小得多,政

^① 杨国枢:《华人社会取向的理论分析》,载杨国枢、黄光国、杨中芳主编:《华人社会心理学》(上册),重庆大学出版社,2008年。

策实践效果一直相对较好。

华南农村地区的社会秩序形成方式是以宗族网络为中心的整合。南方农村多山地,有条件优越的天然屏障,较少受战乱的侵袭。农业耕作有山间河流、小溪的滋养,抵抗干旱灾害的能力相对较强。再加上稻作的农业生产剩余又相对较多,人口自然繁衍的速度比较快,人地关系相对比较紧张。稻作耕种的需水量非常大,水资源的竞争压力较大,在河流、小溪流经的地方,上下游宗族、村庄之间的资源竞争和实力较量是常有的事情。个体农民和单个家庭难以解决水利资源的争夺问题,农民客观上需要依赖血缘关系的潜藏力量,利用农民共有的宗族认同意识,形成在现世生活中的一致行动能力,共同面对生存压力的挑战。而农民聚族而居的村落,融合血缘关系和地缘关系为一体,为农民集体行动能力的达成提供了社会基础。在华南农村,宗族一方面要对内整合单个的农民及其家庭,通过修撰族谱、修建祠堂、集体祭祀等共同的仪式性活动强化农民的宗族认同意识,并使农民的绵绵之力能够汇总成强大的一致行动能力;另一方面又要对宗族内的个体农民及其家庭提供庇护,族田要优先提供给本族的贫苦人家,且一旦个体与其他宗族发生纠纷时,宗族要不惜全体出动以打人命、宗族械斗等极端方式来尽可能地予以声援和支持。在宗族以外,宗族与宗族之间既会形成联姻、结盟等亲密友好关系,也会形成世仇关系及世代不通婚的敌对关系,还会发生激烈的宗族械斗事件。以宗族为中心,以其活动范围为边界,区域社会得以形成。受制于生存环境的压力,宗族对个体农民的整合强度过大,农民难以形成独立的人格品性,但是却在“祖祖辈辈而来,子子孙孙而去”的生命延续中获得了较强的历史感和当地感,农民“叶落归根”的家乡观念很强,生活预期比较长远,村落社会内生秩序较好,地方文化和地方传统比较牢固,对国家力量的渗透有着较强的抵制能力,不仅计划生育政策的执行容易遭遇实践阻力,而且过高的农业税费负担也不为农民所接受,因而地方社会转型与变迁的进程相对较为较慢。

	关中农村	川西农村	华南农村
秩序整合方式	庙会	集市	宗族
农民活动场所	庙	茶馆	祠堂
人地关系	缓和	缓和	紧张
农业生产条件	差	好	中
小农社会属性	自耕农为主	租佃关系发达	租佃关系较发达
经济类型	自然经济	商品经济	商品经济
农民流动性	中	强	弱
当地感与历史感	中	弱	强
合作需求强度	中	弱	强
农民独立程度	中	高	低
一致行动能力	中	弱	强
政策进入难度	中	易	难

与之相对应,关中农村地区的社会秩序形成方式是以庙会网络为中心的整合。与川西农村不同,关中农村的租佃现象极少,副业经济极其不发达,市场对农民生产生活的意义和价值要小得多;与华南农村也不同,虽然两地对水资源都有极为强烈的需求,但是关中农民却不能在现实生活中达成目的,而只能将希望寄托于各路神仙的保佑,宗族的重要性相比也要弱得多。所以,在关中农村,相对来讲,重要的不是基层市场,也不是宗族网络,而是超自然界力量的庇护,这就需要以庙

及庙会为中心的民间信仰来提供。由于以庙为中心的民间信仰不具有现实生活的排斥性,农民不需要结成强有力的同盟或是共同体关系,以与其它类群体展开资源的竞争,自然关中农民也就具有了一定的独立性,家庭的重要性因而得以凸显出来。如今在关中农村与农民访谈,农民还认为那些节俭到做菜连油都不舍得吃的人是会过日子的人,那些好吃的四川媳妇是败家子。关中农民擅于过日子的习性的养成,将历史向上追溯,我们可以大胆猜测为这是维系家庭简单再生产得以延续的需要,如果农民不在日常生活中节俭度日,一旦遭遇“三年六溜,没收成”的连年旱灾,农民的生存安全问题也就得不到基本保障。然而,关中农民虽然有较强的独立性,但是超越单个家庭之上的共同协作需求还是需要的,他们要联合防范匪患,更要共同出资举办庙会,祈求上天的恩赐。因此,关中农村的宗族发展即便没有华南地区那样完备,也仍然具有一定的秩序整合能力,尚具备“残缺宗族”的特征。而庙会为以村落为单位的农民提供了祈祷神灵保佑的机会,又为地域社会里的农民提供了人际交往的机会和即便不重要也是不可或缺的市场交易的机会。鉴于此,我们可以说以庙会为中心,以庙会覆盖的村落为边界,关中农村的地方社会得以形成。由于长期聚集而居,又是“耕者有其田”的劳作模式,农民对所属的宗族及其所居住的村庄都有一定的认同意识,也形成了一定的历史感和当地感,村庄内部也有比较良好的秩序生成能力。因此,在关中农村,国家力量的渗透表现得比较复杂,农民可以积极地完成税费缴纳义务,却不会放弃生育男孩的偏好选择,并且也不会不折不扣地执行国家的计划生育政策。

七、结 论

正如基层市场和农村宗族在全国各地普遍存在一样,庙与庙会也不是关中农村所独有的民俗现象,它在华南地区和川西地区同样存在。不过,基层市场、农村宗族、庙与庙会却对三个地区的农民来说,重要程度远不一样。我们在此试图论证庙与庙会对关中农民具有非常重要的实践价值,尝试将庙与庙会提升到理解区域社会性质的高度,提出“庙会作为关中农村区域社会秩序整合中心”的观点,并不是要否认基层市场及农村宗族在关中地区的存在意义,而是希望以此来更好地通过区域间的对比理解关中农村,获得关中农村“片面的深刻”的理想型^①,完善不同区域地方社会的类型建构,进而去理解中国社会的全貌。

本文的研究仅仅是一个开始,在诸多方面都需要进一步的深入推进。就我们目前能够掌握的有限材料及具备的理论储备知识来说,至少在两个方面都需要不断地跟进研究:一是根据关中老人的回忆,当地在民国年间不仅有庙与庙会的存在,而且还有寺的存在,“各堡(自然村)都有庙”,“十里有一寺”,庙与寺的关系是否具有地方信仰的层级性特征等问题是需要深入探究的重大理论命题;二是杜赞奇基于1900—1942年之间的华北农村的研究,提出了“权力的文化网络”的概念,并着重分析了“文化网络”中的宗教因素,论述了以村为单位的非自愿组织是如何以庙为中心通过具有全村公务性质的祭祀仪式来整合村庄内生秩序的。杜氏的“文化网络”是一个大杂烩,涵盖的因素过多,其学术抱负不是单纯为了解华北农村,而是想要试图理解整个中国,不可避免使这个重要的分析概念具有相当强的模糊性,难以承担起建构区域社会理想类型的重任。由此衍生出来的问题是,能否将关于关中农村的研究外推到华北平原等农村地区。而以上提出的这些问题,将构成我们后续研究的基本进路。

^① 吴毅:《何以个案,为何叙述》,《探索与争鸣》2007年第4期。