

## 【郭于华】民间社会与仪式国家

作者：[郭于华](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-03-30 | 点击数：2907

国家与民间社会的关系及其历史过程近年来一直是人类学、社会学关注的重要问题。在探讨这一问题时为了分析和叙述的便利，我们常会使用国家与社会、上层文化与民间文化、现代性与传统、正式制度与非正式制度等一系列对应性的概念。而这些对应概念的使用有时也会导致研究视域和思考上的二元对立，即将国家与民间社会视为各具不同性质、不同逻辑的位于两极的研究对象，并将正式的、法治的、理性的、现代的、普遍主义的等性质归于前者，而将非正式的、礼治的、迷信的、传统的、特殊主义的特性归于后者。事实上，现代国家的实质内涵并非只居于传统到现代的线性逻辑的一端，从本土社会与文化中孕育生长出来的国家和国家意识形态，与其产生的基础既相区别又有着无法分割的联系；共和国作为农民革命胜利的结果亦不可避免地带有乡土社会与文化的深刻烙印。因而，国家与民间社会、大传统与小传统、上层文化与下层文化、统治意识形态与民众观念之间的联系、沟通和互动过程才是认识社会构成与文化特质及其变迁的最重要角度。

柯恩（Abner Cohn）在《双向度的人》（Two-Dimensional Man 1974）一书中，概括了权力关系与象征行为这两个不可分割的维度（Two Dimensions）。指出象征符号和仪式行为等通常被视为非理性的东西并非专属于所谓原始的、野蛮的或传统的社会，现代文明社会的权力运作亦离不开它们。仪式与象征既可以表达权威，又可以创造和再造权威，它们与权力关系相互依存、互为因果。这一点常常为人们视而不见，因为我们身在其中，它构成我们生活的一部分，成为“视作当然”（taken-for-granted）的东西。

克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）在描述分析巴厘社会传统政治模式时使了“剧场国家”（Theatre State）这一概念，旨在阐明通常被西方人忽略的政治关系维度，即展示性和表演性的政治模式（Clifford Geertz, Negara 1980）。他指出，巴厘国家的表达性特征即戏剧性象征形式是通过其整个已知的历史而显示的，它所追求的勿宁说是展示、是典礼和巴厘文化中统治情结的公开戏剧表现。它是一个剧场国家，其国王和王子是演出的主持人，僧侣是导演，农民是辅助性角色、舞台工作人员和观众。各种宏大而隆重的仪式动员了成百上千的人们和数量巨大的财富，而这些并不是政治结果的手段：它们自身就是结果，它们就是国家的目标。宫廷典礼是宫廷政治的驱动力量；民众仪式并不是一种支撑国家的设计，而就是国家。权力服务于庆典，而非庆典服务于权力。巴厘的政治，如同其他所有的政治——包括我们自身的政治，是象征的行动，这并不因此就意味着它完全是头脑中的或者完全由舞蹈和祈祷所构成。剧场国家的戏剧正是其自身的模仿，它最终既不是幻想，也不是谎言，既不是戏法，也不是假装。它们就是它们本身的存在。

人类学家对于政治、权力与仪式象征的研究告诉我们，对传统社会与现代社会、仪式象征与制度权力做截然对立的二元结构划分，无助于认识基层社会的变迁过程以及在这一过程中国家的影响，这种思路和方法对于真实的社会存在和社会运作方式也缺少解释力。从政治与象征的互动关系，从仪式与象

征角度来理解国家权力，将提供一个饶有兴味的具体途径，帮助我们认识半个世纪以来中国乡村社会生活与民族国家的基本状态和过程。

坐落于陕北黄土高原的老革命根据地驢村，是我们从事人类学田野工作的长期据点。这一村落中的农家生活及其仪式活动演变的历史过程可以提供理解与思考民间社会与国家权力关系的生动图景。

驢村农家生活中存在着大量的仪式与信仰活动，它们经历了延续、中断和重建的历史过程。这些分别以家庭、宗族和社区为单位的活动与其生活世界和生存逻辑之间是融合与匹配的关系。它们构成村落社会一套完整的生活与意义体系，即本土的或地方性知识（Clifford Geertz, Local Knowledge, 1983.）。这样的生活逻辑和意义系统以生存作为目标，并因此而形成整合的、基本自足的和相互配合的乡村生活世界。它们可以分别表述为以下几个方面：

生产活动：驢村是一个以农业耕作作为单一生产方式的村庄。共有耕地 2400 亩，人均占有耕地约两亩。但全部耕地面积中早可保收的坝地（沟底的平地，旱时可以浇上水）仅有 120 亩，仅占全部耕地的 5%；剩下的都是梯田和坡洼地，水的来源只能靠老天爷普降甘霖。坝地主要种植烟草、葵花和一些菜蔬等投入大而收益也较高的作物，山上的梯田和坡地多种植黑豆、小米、山芋等杂粮，这些亦是驢村人消费的主要粮食来源。位于黄土梁峁川沟之间的驢村，十年九旱，庄稼最怕和最常遭受的就是旱灾。遇到干旱的年景，绝大多数梯田和坡地都会减产欠收。所以说到经济收入，村民们会告诉你：气候好雨水充沛的年景人均可达六百元上下，遇灾的年度连二百元也不一定能保证。而且产量可以的时候，产值不行，也就是东西不值钱，卖不上价；而收成少的时候，东西值钱了，却又没有那个产量了，说来说去，“因为是农民，生活还是不顶事”。他们形容经济生活最常用的一个不知学自何处的词就是“没经济”，是收入低的意思。从驢村所在的乡来看，全乡共十九个村，当年扶贫对象有四个村，驢村是其中之一。

在这种以农业耕作为基本生计的生存环境中，人们土中刨食的能力就成为衡量判断一个人是不是能够养家活口即是否具有基本生存能力的重要标准。村中除了少量的石匠、木匠、泥瓦匠以外，大多数都是在田里“做生活”的庄稼人，不知起自何时人们对庄稼人的称谓就是“受苦人”，在当地的语言中，“受苦人”专指种田人，这是约定俗成、不会产生任何歧义的定义。作为调查者，我们不难发现，驢村在历史和现实中，但凡身体略有残疾的人，如盲人、半盲人、跛子，还有当地人叫作“憨憨”的精神残障者，包括有些残疾程度并不太严重的，差不多都是打光棍的。驢村唯一的一个例外是一位盲说书艺人，因为在陕北说书是盲眼人的专职，并且在一个相当长的历史时期中说书成为一门尚属不错的活口技艺，所以这位盲说书人得以娶妻生子。在相对严酷的生存环境中，“做生活”的基本能力和智慧，是当地人们对人和事做出评判与选择的根本标准。

交换活动：驢村农家的经济生活与社会活动中存在着多种交换关系。“变工”（劳动力、畜力、生产工具的交换）、“相伙”（生产活动、日常生活和重大事件中的互助）、“行门户”（其他家庭遇有重要事件如红白喜事时送礼或帮忙）、“还门户”、“抱锁”（为子女健康成长认保爷即干爹的仪式）等语词都是表述交换关系的当地概念。值得注意的是，上述交换活动并不仅仅是钱财的或劳动的交换，也不限于生活所必需的互助互惠，正如对该村的交换关系做过出色研究的学者罗红光所指出的：农家劳动交换背后隐藏着文化意义上的交换，文化资本的获得和积累超越了经济意义上的等价交换，而取决于无形的“等意交换”（罗红光，1996）。

以我们在村中遇到的一位婆姨为例，可以说明“变工”这种交换活动的性质和意义。这位妇女的丈

夫长期在外做木匠，两个孩子在县城上中学，平时家里只有她一人过活。耕种季节到来时她必须依靠别人的帮助，不失农时地把地种上。她家的地比较少，与她变工的人家来两个男劳力（耕地点籽一般需要三个人），还出一头牛，只需一两天就种完了；这家人的土地较多，要好几天才种得完，作为交换，这位独自在家的婆姨在耕种的这些天中每天都得去给人家点籽，直至种完。一位妇女就是这样以较弱但持续时间较长的劳动力换取邻人的帮助而完成生计任务的。此外，人们还常使用“巧工变拙工”的方式，比如有男劳力的家庭帮助男人不在家的婆姨种地或干了其他体力活，这个婆姨到冬天就给人家织毛衣、做针线、做鞋等等。通常拙工指各种重活，包括种地、圈窑、打井、背石头，垒灶等；巧工则是需要灵巧细致的劳动，如织毛衣、做鞋、缝制衣裳、做食品、年节或祭祀时给神做供饭等等。老乡们说：“农村就得靠这个，人家帮了你，就得还，基本上都得达到平衡，一般还的还要多些。而且这样的变工还要关系好些的，不然人家根本不跟你变”。“巧工变拙工”表现了性别之间的劳动分工与合作，类似的交换活动每天都在进行着。更为重要的是，交换得以成功有赖于以往建立的感情基础，而不断进行的交换又更新和积累着新的人情。这种满足而又超越了实用性的交换关系构成了和谐互补、共存共荣的社区生活。

村政与“庄事”：骥村的村民对于公家（国家）的事与本庄（社区）的事有着明确的划分，他们使用“庄事”或“社事”来指称后者。村政负责的事务由各级政府一条线地贯彻下来，主要包括常规性的收公粮、收税和各项统筹提留款、计划生育，以及上级临时下达的任务。村政工作的管理者主要有村支部书记（已数年空缺）、村委会主任、会计和妇女主任，其下便是主管计划生育的中心户长。“庄事”则包括天旱时抬龙王祈雨、唱雨戏及一年一度的神戏，村落中各庙宇的庙会活动和庙宇的修葺。这些民间的信仰与仪式活动是作为社区公共事务和公益事业存在的，所称的“庄事”或“社事”正是就此意义而言。

“庄事”的组织实施者是由一个“社头”和数个“九手”（即人手多一起办事的意思）组成的一小群人，类似于一个委员会。“社头”是每年由骥村的三个居住区轮流出人承担的，“九手”作为“社头”的助手每个居住区出两人，也是轮换承担的。他们要在轮职的一年当中负责所有与社区福祉有关的事情，诸如祈雨、写戏（请剧团并与之签订演出合同）、安排祭神和庙会活动、收取村民给神上的布施和分摊到每个人头上的戏钱等等。“社头”和“九手”所付出的时间和劳动并不求物质回报或有形的“好处”，他们虽然也认为办这些事“很麻烦，又不挣钱，办好办坏还有人议论”，但无论如何，在他们心目中，这些都是“大伙儿的事”，所以办“庄事”就是办自己的事。

在骥村的百姓看来，村政和庄事都少不了收钱，但给国家交钱和给神交钱是非常不同的两类事情。就拿祈雨和给龙王爷唱雨戏来说，在差不多是靠天吃饭的境况中，这是关系到一年生计的大事，他们解释说：“在这儿管雨的神是最重要的，龙王是受苦人的头”。可知从当地人们的生存状况出发，对神明的心态和行为既可归结为一种民间信仰，更是生活世界中的一种生存技术。

价值判断与行为规范：骥村人有一种关于“人气与铜气”的说法，他们经常会评价说这个人有人气或那个人没人气。所谓“人气”是对社会声望的正面评价，说某某有人气，是指他或她为人正派实在，在人际、家庭和村庄的各种关系中行为得体，既懂礼又懂理，有好人缘。而所谓“铜气”也并非仅仅指有经济实力，其实是指一种得自于人品和能力的信誉，比如在有需要的时候，能得到别人的帮助，没钱也能借到钱，个人力量小也能办成事。一个人如果在众人心目中被视而不见或遭到厌弃，便是人气也没了，铜气也没了，成为与整个共同体格格不入的人。鉴于这种评判标准，我们便不难理解骥村人为何那么注重“做生活”的态度和能力，为何在各种交换关系中尽可能地不亏欠对方甚至多付回报，以及为何视“庄事”为公益，在其中尽心尽力。

上述几个挑拣出来的生活层面虽不足以描述一个村落社区生活内容的全部，但简要的概括已经可以

形成对一方文化的基本印象。这是一套物质与精神、道理与实践相互配合的完整的文化系统，包含着实用的生存逻辑与丰富的生活智慧，其形成、变异、延续和发展是一个漫长的历史过程。在这一过程中，当地的大地主集团对上述村社文化的形成有着重大影响（从略），这一社会结构特性可以表明大约半个世纪以前的国家与民间社会、上层意识形态与下层文化亦即大、小传统之间的互动关系。中国传统社会中的礼治秩序与礼治文化，直至王朝的礼乐制度，都可以用一种通透的眼光来看待。我们知道“礼”字的本义即是祭祀仪式，所以礼治国家亦即仪式国家。在传统的乡村社会中，国家的礼治秩序正是通过乡村精英阶层在普通农家的生活中发挥作用的。

站在草根社会的立场，自下而上地理解国家权力的对基层社会的作用，我们所面临的是这样一些问题：村落社区的历史和家庭、个体的生命历程如何与整个社会及其变迁发生联系，如何与民族国家的历史进程相关联？我们何以能够透过个人生活史和微观层面的民间历史资料理解 and 解释社会的运作？执著于“活着”或“过日子”的普通人何以可能被发动起来，并以一种全民的“积极亢奋状态”卷入政治生活？

解答上述问题，“运动”或许是一个十分重要的切入点。在这半个世纪的时段中，我们经历了中华民族史乃至人类文明史上都堪称独特的历史过程，新政权的建立和巩固以政治运动作为基本机制与途径，大大小小的运动，一波接一波的高潮充盈和控制着整个社会。与西方生命历程（life course）研究所强调的“事件”不同，与人类学研究经常关注的相对于日常生活的重要时刻、特殊事件也不同，“运动”在中国半个世纪的社会历史中已经成为常态形的动员和运作机制，而不再是突发的、特别的和异常性的。通过“运动”机制，国家权力与政治力量深刻而透彻地嵌入于普通民众的日常生活之中。

运动作为社会动员和社会运作的机制，包含大量的仪式性表演和象征形式。或者不如将运动理解和解释为国家的仪式与象征。我们在此意义上可以将国家仪式定义为：由国家最高统治者发动的，民众或被迫或自觉参与的政治（或革命）运动。文化（社会）人类学的研究将仪式与象征作为复合的文化模式，认为其提供并支配着形成大众行为的社会和心理过程。正如格尔茨所分析的，人类是如此地依赖于象征和象征体系，以致这种依赖性决定着他的生存能力。而正是通过仪式（圣化了的行动）才产生出“宗教观念是真实的”、“宗教命令是完满的”这样的信念。正是通过某种仪式形式，动机与情绪及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。通过仪式，生存的世界和想象的世界借助于一组象征形式而融合起来，变为同一个世界，它们构成了一个民族的精神意识（Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 1973, pp. 87-125）。

作为一种“文化表演”的仪式，具有某种强迫性特征，即一旦成为仪式，便具有一种不容分说的强制性，便可操弄普通人的命运。具体而言，能否参与和是否参与仪式成为认同、区分及确定身份、（阶级）地位的标志；而仪式（运动）的发动者握有大多数人的生存资源，因而参与或不参与便成为生死攸关的事。

我们不妨以在骥村曾经发生过的部分事件为例，观察和分析国家仪式在一个村落社区的表演：

骥村的一些老人曾经告诉我们：回回运动这村都少不了，上边有什么，这儿就有什么，还常常是典型、试点。从五十年代到七十年代末的集体经济时期，骥村的生产过程呈现为一种运动型经济，即以运动方式发动、组织农业生产的过程。例如大跃进时期的“杀狗运动”，“打麻雀运动”，“打水窖运动”，“密植运动”，还有六、七十年代的农业学大寨，“箍洞造平原”等运动，都是以运动形式出现的生产活动。一位老人曾气忿忿地回忆说：“大跃进那阵瞎胡弄了，叫深翻土地，挖地三到五尺，还把全村的狗都杀了，见谁家狗就打，连社员的照（看）门狗都给杀了，假传圣旨，说是狗肉的力量大，说是能打多少粮食。打死了狗，皮子给了主人家，肉拿去先在锅里煮了，再腐臭了，臭得止不定（让人受不了），再把

地深挖三尺，压青草，把狗肉埋到地里当肥料。结果是把苗都烧死了，全死他妈×了。狗肉太过了，庄稼非死不行，和人吃饭一样，太过了不行”。杀狗运动及其后果说明，自上而下发动的生产运动往往并不顾及一方水土的特殊性和运动的实际效用，其形式、声势即作为一种仪式的表演性才是更要紧的，仪式过程及其象征意义超过了实用性的考虑。在后来的“农业学大寨”运动中，骥村也掀起了修梯田、造平原的热潮，这类“运动经济”虽然有些也给日后的农业发展带来过好处，但其主旨并不在于此。在运动经济的极端时期，种什么，怎么种，要达到多少产量都是上边规定和下达的，文革时期，骥村就曾经种过叫作“江青一号”的玉米，还被要求种过当地并不适合种的小麦。

作为革命仪式而存在的运动，最偏爱形式的整齐划一，因此“抓典型”、“树样板”、“学榜样”就是通常的发动办法。在这种“全国一盘棋”的环境中，我们一点都不难理解在许多地方曾经有过完全雷同的运动方式存在。

不仅生产过程政治化、仪式化了，政治活动本身也充满仪式色彩。在陕北革命政权建立的过程中，曾经在农村地区普及识字运动，当时的骥村实行过“文化岗”的做法，就是由干部、民兵在村边路口设立岗哨，凡经过人员都须认出他们写下的字、词方可通过，弄得一些没文化的老太太和妇女不敢出门，没法回娘家。到文化大革命时期，“文化岗”变成了“语录岗”，人们得背诵毛主席的一段语录或一句话才能通过岗哨行走四方。其时政治仪式的各种形式也达到登峰造极的程度。社员们从原来初一、十五的上香拜神变成每天早晚的请示汇报；伟大领袖的光辉形象替换了原来的菩萨、龙王；讨论会、学习班、政治夜校等等政治活动形式，骥村一样都不少。一些村民回忆说：那阵是民兵训练三、六、九，团员学习二、五、八。连集也不让赶，会也不让赶，打发民兵在村口站着，谁也不让去。这老百姓是叫立正不敢稍息。”因为一但犯了错误，就会被“上纲上线”，免不了经受一番“批斗”，而时常进行的批斗会其实就是一种羞辱仪式。在“全国学人民解放军”的运动中，骥村的生产、生活也一度出现半军事化管理：除了经常性的民兵训练（基干民兵都发有枪枝），社员们上工、下工也改用吹号作为通知方式，人们回忆说：“那阵连这老农民出工、开会都得排队唱歌”。

国家政治的仪式化运作弥漫于农民的日常生活，改变着人们原有的整合的生活逻辑和乡土社会的文化景观。这是近半个世纪的过程，这一过程表现为国家仪式对传统宗族和社区仪式的替代，革命意识形态和运动话语对地方性知识的替代，以及领袖崇拜对神灵、帝王崇拜的替代。改革开放以后，国家与民间社会的互动关系表现为国家力量在一定程度上的弱化与撤退，以及乡土社会生活逻辑的复归与再建构的过程。认识民间生活逻辑与国家权力这两套意义系统的相互作用，才能动态性地、过程性地理解和解释社会生活与社会变迁的真实图景及其文化内涵。

值得注意的是，改革开放以后，“运动”作为社会动员和管理的机制并未终止，社会依然没有完全离弃仪式化运作。当前治理农村社会所提出的一系列策略，诸如“小康村”、“文明户”、“新社会主义教育运动”、“精神文明建设”、“送××下乡”等等无一不是新时期的运动机制即仪式化社会运作的产物和传统路数。

通过经济生活的政治化、日常生活的仪式化和仪式象征的实用化过程，国家对于基层社会进行了改造和重构，同时也使国家力量和国家形象在乡村的生活世界中或者说在普通农民的视野中呈现为非常复杂的状貌。感受到这一点有助于我们理解国家与社会这两个维度互动、互融的错综复杂关系。在田野工作中接触到的农民的生活世界和社会世界向我们展示出双重的国家悖论，具体而言即是，国家努力治理、管理农村社会，力图使之整合、有序并成为现代民族国家的社会基础和组成部分，但这种意识明确的努力却是

通过摧毁乡土社会原有的社会结构与意义系统而推进的，这一过程虽然使国家影响似乎不可思议地进入到农民最日常、最基本的生活世界中，却未能建立起新的、具有整合性的可以替代原有结构和意义的体系，并使社会达到秩序与和谐的预期结果；再者，国家一直在用所谓进步的、文明的、现代的、社会主义乃至更为先进的观念意识占领农村，试图彻底摒弃和代替其传统的、落后的、保守的、封建的、迷信的农民意识，然而在此过程中，国家自身却常常陷入传统的象征或意义的丛林，即国家亦使用象征的、仪式的内容与形式来建构其自身的权力结构与意义系统。中国近半个世纪的基本的社会运行机制——“运动”——的历史就能有力地证明这一点。而这一机制的运行当然不仅仅限于乡土社会。

(Abner Cohn, *Two-Dimensional Man: an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley, University of California Press, 1974.

Clifford Geertz, *Negara the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press, 1980.)

(本文刊于《读书》1999年第9期)