

公益活动与中国乡村 社会资源

社会
2006·5
Society
第26卷

范丽珠

摘要:本文借助笔者亲自参与的对北方民间信仰进行的大量人类学调查的资料,展示了中国乡村自我组织的公益活动,从广为流行的社会资本概念入手,讨论了中国民间社会(文化)资源的价值、中国乡村的自治传统以及民间领袖作用等问题,认为在乡村普遍存在的民间信仰活动中蕴含着丰富的社会性公益活动治理的功能。进而思考如何使基层社会保有足够的自治空间,以延续文化的传统,从而在国家控制与地方社会的回应之间形成良性的互动,使一些乡民社会原有的社会资源和价值体系不因现代化而失去意义,反而有助于社会的稳定与和谐。

关键词:公益活动 中国乡村 社会资源 民间信仰活动

一、公益活动在乡村

蔺氏相如墓承载中国传统文化 2004年7月,笔者在邯郸作田野调查时,印象深刻的是走访磁县羌村蔺氏相如墓时,感受到中国乡村既有的自我组织的社会能力的存在。现在的蔺相如庙、墓冢和纪念馆是1997年至2003年修复建成的,自南向北有券门、戏台、山门、大殿、东西廊房、碑群与墓冢等。戏台建在券门上。牌楼式的山门高大宏伟,彩绘一新,上方横书“蔺相如庙”四个大字。大殿门上方的匾上写有“精忠之式”四个大字,殿内供奉蔺相如巨型泥塑像和坐在车辇中的木像以及焦爷、三郎、太尉塑像。纪念馆设在东西廊房内,东廊房为第一馆,以连环画形式展示《史记》所载蔺相如的生平事迹;西廊房为第二馆,以图片、文字、表格等形式展示了《史记》以外的实地考察资料,诸如蔺相如故里、墓地、后裔迁徙分布、蔺相如研究成果以及重建和剪彩仪式盛况等。

其实蔺氏墓所在的羌村连一个蔺姓后人也没有,但是当地乡民崇

拜蔺氏的人格,不仅在数千年间将其古墓保存完整,蔺氏也逐渐从一位历史人物升华为神灵,成为这一带民众的保护神,人们称其为蔺相爷、相爷等。关于他显示灵应,佑护苍生的传说历代不绝。凡及早涝风虫等自然灾害,生育、财运、怯病、攘灾、解厄等事,人们都要用烧香上供、架乩问卜等方式求其指点迷津,以求这一带风调雨顺,五谷丰登,世道安宁,人畜平安。据介绍该墓和祠堂的修复是在当地老百姓的积极参与下,在当地文化人的热情推动下完成的。管委会主任(曾在乡政府任职)谈到修复初衷时说:“我们共产党就是要为老百姓办实事,老百姓热爱、尊重蔺爷,我们就要满足这个心愿。蔺爷有很多值得学习的可取之处,精神可嘉,而且能够教育青年,增强凝聚力。”最令人难忘的是,在蔺氏墓的院子里,有一处碑林,原以为是历史遗迹,走近一看都是当今地方文化人的作品与手迹,使我们不能不感叹中国文化的根在乡间没有丢失。

黑龙潭庙会与当地的公益活动 2005年9月笔者到陕北榆林地区红柳滩村进行田野考察,在黑龙潭见到了久闻大名的黑龙潭文馆所所长王克华,目睹了他历经20年努力而逐渐形成的黑龙潭庙的公益事业。黑龙潭位于西(安)包(头)公路沿线,榆林市70公里红柳滩村东一深山幽谷中,谷中九潭连环,泉流活跃,俗称九龙潭。明朝正德年间(1506-1521),因修建起龙王庙,故改名黑龙潭。清光绪十年(1884),民国二十一年(1932)曾几度重修扩建,规模焕然。庙内旌伞林立,匾额争悬。1984年被列为榆林市重点文物保护单位。每逢农历六月初十至十四,黑龙潭有盛大传统庙会活动。自从上世纪80年代庙会恢复以后,每年庙会期间都吸引着四面八方的几十万群众,人山人海,盛况空前。

从1980年代初开始,黑龙潭文馆所所长王克华利用当地黑龙王庙每年的庙会收入,着手兴修水利、兴办小学、绿化荒山,办起了黑龙潭山地林场,造福一方。从某种意义上说,王克华在这里代替龙王行使了手中的大权。所不同的是,他把当地百姓向龙王求雨的虔敬之心演绎为植树造林,让荒山披绿,虚以对神,实以待人,志在给后人留下一片青山。¹ 1988年他创建了全国唯一的民办山地树木园。同时,他鼎力相助

1 有关黑龙潭庙的研究可参考人类学家罗红光、周越(Adam Yuet Chau)的研究,并参见黑龙潭庙碑文。

教育、文化、体育、扶贫、社会治安、兴修水利和救助残疾人等福利事业。他投资近百万元修建的黑龙潭小学微机室有电脑 33 台,教学设施和教育质量在全镇名列前茅。2005 年黑龙潭中学成立,修建教学楼和宿舍的费用以及老师的薪酬和学生的补贴全部来自黑龙潭庙。

二、中国乡村的社会资源与乡民自治传统²

在西方社会,社会科学家罗伯特·普特南(Robert Putnam)和弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的研究使得“社会资本”(social capital)这个概念被广泛地用来描述社会赖以发展繁荣的人力资源。F·福山将社会资本定义为“社会力凝聚或厚植社会资本方式,……它主要地表现为信任”。而在普特南看来,社会资本是指一种关联性,这样的关联性让人们感受到彼此的存在,并产生与之相关的信任。

“社会资本的核心含义在于社会网络是具有价值的……就像物质的资本与物质对象有关,人力资本与人的属性有关,社会资本依赖于人们之间的相互联系——社会网络、互惠规范(norms of reciprocity)与信任等,由此而产生社会资本的存量,往往具有自我增强性和可积累性。”(Robert Putnam, 2000: 5)

包括如宗教、传统伦理等现象的社会资本还可以被理解为社会凝聚力的传承。伴随着各种群体参与并拥戴的社区仪式,其价值继续成为社会的共识,从而扮演着社会凝聚力的角色。这种公共价值可以被看作是一种资源,从而产生其它的资本。它既可以不断积累,又可以投资于未来。

近年来“社会资本”这个概念被广泛地用来讨论东方社会。在实务领域,无论是发展中国家的扶贫计划、开发中国的经济发展,以及民主国家的政治改革,处处都有“社会资本”的身影;而在学术领域,无论社会学、经济学、行政学或政治学,“社会资本”不断地以不同的角度与途径,拓展其实质影响范畴。³本文在使用“社会资本”的概念来讨论中

2 有关西方社会资本与中国传统社会文化资源的讨论可参考范丽珠、James D. Whitehead 和 Evelyn Eaton Whitehead 合著的《当代世界宗教学》(Religion in the Late-Modern World),北京:时事出版社(2006)。

3 据江明修与陈钦春的研究发现,在 1981 年之前约有 20 篇文章论及社会资本的概念,而从 1991 年到 1995 年则有 109 篇相关文献,1996 年开始至 1999 年 3 月则快速增长至 1,003 篇。

国乡村社会时,在文中采用“社会资源”来取代前者,以突出“社会资本”在文化上的意义和价值。

毋庸讳言,在中国社会中,虽然现代制度性的福利和公益概念尚没有足够的力量渗透到乡村,但这并不意味着乡村是公益活动的真空地带。首先,中国乡村社会生活中蕴含着丰富的文化资源,正是这些资源的存在在制度性儒学式微后,文化性的儒学还能够影响着百姓的生活,这样就使传统中华文明价值在乡村生活中仍然以不同形式得以保留。

社会学家朱迪斯·柏林(Judith Berling)使用道德资本的概念来讨论中国宗教价值,她认为:“作为对道德资本的管理,宗教包括了承担责任:学会把握人情世故和协调人际关系,而不是将道德关系完全消耗殆尽。”所以,她主张,“我们认为这里是基于宗教的工作伦理,和西方加尔文教的伦理是没有什么不同的。”(Berling, 1985)

正如柏林对中国历史上的道德资本所作的分析那样,非常有影响力的道德哲学家 Alisdair MacIntyre 已经验证了个人的美德是如何为一个社会的经济良好地运行做出贡献的(美德是资本的一种形式,它是以传统的道德资本的形式蕴涵在每个个体身上的,在任何一种可以再生产的资本当中都是找不到的)。

与社会资本有密切关系的宗教和文化,常常被描述成与道德完善和精神圆满的传统有关,而这种传统往往以集体积累的财富的形式表现出来。既可以作为一份宝贵的遗产而珍惜和收藏,又可以作为一种资本为将来作投资。当一种文化或宗教的资源被恣意浪费的时候,文化的认同感将受到破坏,甚至有面临破产的危险。

民间信仰是乡村社会资源得以存在并发挥作用的重要平台。早在20世纪上半叶,著名学者顾颉刚就曾提出这样的观点:中国民间宗教活动是传统农村的既存的“社会”的一种变形,换句话说就是固定的社会演化成流动的社会。他特别在其调查的《妙峰山》资料中辑录了到妙峰山进香的香会组织结构,有香首、副香首以及主管收会费的催粮都管、管理银钱的司库、负责伙食的饭把(都管)、负责交涉的执事、负责车辆的车把(或车上都管)、负责住宿的司房以及担负安全保卫的中军(中军吵子)等名目。顾颉刚对组织之严整的进香组织感慨道:“实在有了国家的雏形了!”

这种完全出自普通百姓主要是农民之手“率之如师长,令如诸父

兄”的组织,甚至连乡绅都较少参与。在农村社会,不仅存在着宗族组织、乡绅主导的村社结构,还有比较广泛地含有宗教、信仰、娱乐和互助多种功能的农村“会社”,主要有香会、花会、社戏、社火组织,还有看青会、拳会等半武行的团体,正是这些农村祭祀的团体,代表着中国“社会”的原义。

杜赞奇(Prasenjit Duara)在对19世纪上半叶华北农村的研究中,引入了“权力的文化网络”概念,这个概念虽然用于解释地方的政治权力状况,却无形中揭示了在中国华北农村通过文化网络而形成的社会资本。“文化网络由乡村社会中多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成,它包括在宗族、市场等方面形成的等级组织或巢状组织类型。这些组织既有以地域为基础的有强制义务的团体(如某些庙会),又有自愿组成的联合体(如水会和商会)。文化网络还包括非正式的人际关系网,如血缘关系、庇护人和被庇护人、传教者与信徒等关系。……任何追求公共目标的个人和集团都必须在这一网络中活动。正是文化网络,而不是地理区域或其他特别的等级组织构成了乡村社会及其政治的参照坐标和活动范围。”(杜赞奇,2003:16)

而事实上根据杜赞奇的观察,直到晚清时期,许多村庄除以村庙为中心的宗教组织之外,再无其他全村性的组织。在社会组织结构中,民间信仰在传统中国社区的组织和生活中,起着举足轻重的作用。比如庙会、公共危机时的宗教仪式以及节日场合的集体庆典。在这样的集体活动中,民间信仰的基本功能就是提供一个可以超越经济利益、阶级地位和社会背景的集体象征,为把众多群众联合成一个社区创造条件。因而,来自生活于各个阶层的人们可以在社区中凝结成一个多元的群体,其背后是共同的乡土和广为接受的信仰。无论是什么公共宗教仪式场合,也无论是在举行庙会、求雨或是庆祝某一公众的节日,宗教都起到了一种象征共同信仰的作用,它使人们跳出各自不同的生活方式,以社区的活动为目的(Yang, 1962)。

从2000年开始,笔者和欧大年(Daniel Overmyer)教授对河北农村庙会文化进行了深入的田野调查,⁴从中发现这些组织都带有很强的

⁴ 该研究在河北的保定、邯郸、固安与香河等地进行,由天津古籍出版社出版了部分调查报告,“华北农村民间文化研究丛书”已经出版了《邯郸地区民俗辑录》(2006),其他卷册将在年内出版。

自发性,如某地庙会组织民间贸易与综合性的娱乐团体活动,他们组织一群农民跋涉几十甚至上百里路去赶庙会,组织民间艺术花会参与,这绝非一件容易的事情,无须深刻的分析,我们便可知这样的活动如何地获得了民众的支持与广泛参与。这里仅以邯郸的娲皇宫庙会为例,涉县于2003年恢复了弹音村、唐王蛟8村、曲蛟5村停办了60多年的娲皇宫朝顶仪式。朝顶即拜祭中皇山上的娲皇圣母,这是娲皇宫庙会习俗的重要组成部分,是这一带人们女娲崇拜的最高表现形式。朝顶仪式是一个或数个村庄的集体活动,求的是风调雨顺、五谷丰登、人畜两旺与世道安宁。2004年庙会期间,弹音村朝顶队伍阵容自前至后依次为令旗1面,开道锣1面,穿彩衣老太太2人,上写“弹音村女娲龙头头道社”字样的横幅1面,红旗4面,大鼓队6人,梳妆抬1具,红绿旗各1面,女子扇鼓队16人,红旗2面,锣鼓队6人,女子秧歌队12人,黄罩伞1顶,迎门旗2面,清代衙役装扮的杠子队8人,黄罩伞1顶,锣鼓队6人,金瓜、钺斧、朝天凳、马刀、镗镰、方天戟、银枪、长矛、鬼握拳等武执事12人,帋子2杆、红衣女子灯笼队14人,黄龙旗2面,龙头杖挑灯笼2盏,为首(社首)、香劳(出资大户)6人,内有大奶奶牌位的4人抬风辇(轿)1台,护辇丫环2人,长柄扇2面,大黄伞1顶。仅仅是参与活动者就达130多人。⁵

重要的是通过这些民间活动,使得在中国文化中重要而又在乡民中非常熟悉的价值得以展示。在陕北黑龙潭庙的一块碑上,有这样的一段话:“为了把绿色还给黄土地,无定河畔红柳滩村的王克华及其同仁领导热心的农民群众于1988年在黑龙潭建立全国唯一的民办山地树木园。他们利用对黑龙大王的传统民间信仰集资办园,在短短的十几年里已使两千亩黄土高坡常年绿意盎然,在国内外引起了强烈反响,为所有期望重建绿色家园的有志之士起了典范作用。”笔者在田野调查中所接触到的民间宗教活动的组织,普遍有对通俗道德的强调和通过颂扬华夏民族上古祖先三皇五帝的丰功伟绩而巩固人们对中华文明的认同。如在邯郸县东扶仁等五村的玉皇圣醮仪式上的对联是,“福祸无门惟人自召善恶之报如影随形,一毫之恶劝人莫作一毫之善与人方便”;“画八卦尝百草治衣冠古今合德,调五气定人理论三才天地同心”。

5 杜学德,邯郸庙会文化调查报告,待刊。

上述以民间宗教信仰为核心的这类社会的最大特色就是它们几乎是乡民自己发起组织、自行运作的。虽然这些村社组织一般不参与政治事务,但在乡村权力结构中,实际上也占有一席之地。这种乡村农民自发组织的普遍存在,说明了在传统的中国农村,农民具有非常强的自我组织能力。而这又构成乡村社会公益活动有机会发展的另一种重要的社会资源,也就是说,乡民们可以根据需要来自我服务。M·韦伯在其《中国的宗教》一书中,辟有专节,论述中国的乡村自治。他自始至终强调了高度自治的村社与世袭君主制国家之间的紧张、对抗关系。在他看来,中国村庄自治组织多以村庙为聚集点,其职责囊括修路、疏浚、防卫、治安、办学、诊治、丧葬诸事。

历史学家梁其姿(1998)在探讨清代地方慈善组织时,发现“清中后期以来慈善组织其实越来越成功,此时善会相当有效地凝结着一个日益庞大的中下阶层。慈善组织特别关注下层儒生,以及崇尚儒生价值的社会阶层的生活问题。这个日益庞大的阶层的价值观结合着社会精英及下层社会的意识形态。虽然社会客观条件并不配合他们所追求的价值,善会事实上也无法真正解决他们的问题,但透过教化的方式,微妙的施受关系,善会以较小社区为单位,巧妙地安抚、凝聚了这个阶层的力量,因而也稳定了社会,延缓了可能因利益冲突引致的社会动荡。”不难理解,乡村的自治团体通过对公益活动的组织、参与,不但解决了现实的问题,更起到了安定一方的作用,也就是说,无论是从社会结构,还是从文化传统,中国乡村都蕴含着支持社会公益的资源。

三、中国乡村的民间领袖

活跃在中国乡村的领袖往往是地方公益活动的带头人和组织者,虽然不是行政系统的一部分,但是他们在热心参与的公益活动中扩大了其在一方乡村的影响力。

中国社会有这样的传统,乡村社会中的领袖只能产生于具有共同象征价值观念的组织结构之中。但是,这种似乎约定俗成的文化价值正掩盖了在乡村社会中它的产生与运作过程。由于文化网络既控制着各种资源,而其本身又包含各种感性象征,所以,它成为乡村权威合法化的见证者(杜赞奇,2003:16)。于是乡民文化网络的存在不仅沟通了乡村与外界的联系,而且成为国家意识渗透于乡村社会的重要途径。

杜赞奇特别强调了在乡村中那些官府看来是非法的,但仍为乡民所接受的民间信仰活动的意义,并以此来理解为什么乡村社会中会存在不一定合法的非正规领袖。他发现“直到 19 世纪末以前,清政府将文化网络转化为使帝国政令法统化的工具的企图得到了一定的成功。无疑,乡村精英上浮促成了这一企图的实现,因为这一转变使精英们的领导地位进一步巩固。……谈到文化,我们不能只讲孔教、绅士或由绅士操纵的体制。国家利用合作性的商人团体、庙会组织、神话以及大众文化中的象征性资源等渠道深入下层社会。权力的文化网络正是要揭示国家权力深入乡村社会的多种途径和方式。”(同上)

由民间领袖承担重要管理功能的中国乡村社会结构,在一定程度上是数千年形成的中国人生活模式的表现。费孝通([1948]1999)先生认为传统社会分上下两个层次:下层社会处于自治状态,有一套自治规则;上层面对下层实际上是一种无为而治的关系。下层对上层的呼应,是以自治的方式,而对上层统治的渗透是采取应对和妥协的对话方式。也就是说,乡村社会有其自己的领袖来进行自我自治,而正如张仲礼(1991)先生的研究所指出的,“绅士作为一个居于领袖地位和享有各种特权的社会集团,也承担了若干社会职责。他们视自己的家乡福利增进与利益保护为己任。在政府官员面前,他们代表了本地的利益,他们承担了诸如公益活动、排解纠纷、组织修路筑桥、开河建堤等公共工程;此外,还组织地方治安、征税、弘扬儒学与兴建学校等农村社会生活的各项工作。”由于这一农村文化系统的存在,中国农村社会存在着一定程度的自主性(autonomy)。这是因为,传统农村士绅起到了国家与农村社会的中介作用。他们一方面代表官府向农民征税;另一方面又利用他们的特殊身份地位,对官府保持自己的影响力。这就使他们在一定程度上成为代表农村地方利益的代言人。

弗里德曼在对中国东南宗族研究中也发现了地方绅士对于维系一方的重要性。在传统社会,地方官员都需要依赖以绅士为主体的地方精英,否则他就休想在那样短的任期内办成什么事情。“实事求是地讲,封建国家的代表——知县,只有将许多行政职能‘转交’给有办事经验的个人或集团,他才能统治约有 30 万之众的县。”这样,以绅士为主体的地方精英实际上控制了县政的具体运作权力。在当时国家资源相对不足的情况下,国家不需要为考虑地方精英的参政愿望而扩大国家

机器,从而大大节约了国家的管理成本(弗里德曼,2000:82-83)。

到19世纪后期,特别是随着科举制的衰落,乡村社会透过地方精英与国家联结的这一重要纽带也就失去了意义,并彻底改变了地方精英成为主流社会领导者的路径及思想观念和行为方式。对乡村士绅结构有过深入研究的费孝通,早年就曾经指出这样一个事实:中国现代化过程进行得非常急剧,上层国家权力拼命往农村基层渗透,把一个自然的社会状态改造成一个人造的行政状态,自然村变成行政村。在这个转换过程中,如果不给基层社会留够自治空间,延续上述传统,上层对下层的根本改造很有可能会使下层被迫担负起太多的责任。下层社会担负起过多的行政责任,就会引起基层自治社会的崩溃(费孝通, [1948]1999)。肖公权(Xiao Gongquan, 1960)也认为国家政权向下层延伸,破坏了下层社会基本的自治结构。在国家控制与地方社会对它的回应之间应该给地方社会原有的、被遮蔽的社会史资源以应有的地位和价值。

中国的农村社会在20世纪经历了非常大的变化,自清末民初以来,虽然国家政权下移的过程没有停止过,国民党政权推行保甲制和乡村自治活动,包括某些地方军阀进行的村制改革,实际上都含有建立和强化乡村行政网的用意。这是一个非常矛盾的事实:一方面随着社会的现代化,国家政权体系一定会深入到村庄;而另一方面社会的平稳过渡又需要乡村民众的参与。

在河北农村的考察,虽然是以民间宗教信仰的文化考察为中心,笔者却发现了一个非常有意思的现象,那就是乡村传统的这种配合民间信仰活动的互助与娱乐活动的组织体系并没有从根本上动摇。尽管乡村原有的祭祀、宗教活动在意识形态富有道理的宣传和组织取缔的双重挤压面前,逐步退出公共领地,使农村社会基本上失去了乡民自组织的空间;同时由于乡绅和宗族势力早被铲除,各类乡民团体又相继消亡,原来意义上的乡村社会事实上已经不存在了,但是,农村原有的宗族、宗教和戏乐及互助组织并没有真的消亡,而是转化为某种隐蔽的变种,潜伏在新的乡村政权体系中。而改革开放以来,乡民的自组织状况得到了某种程度的恢复,不仅宗族进入恢复和重建组织的阶段,各种香会,甚至民间宗教组织也有萌芽之势,传统民间的各种娱乐活动更是得到了某种程度的恢复。上述提到的民间活动之所以能够进行,完全是

依靠民间自我的力量。

当然,张仲礼曾经分析在乡村有举足轻重地位的中间阶层,下可以衔接群众,上可以连结政府的士绅阶层,已经不存在了,但是,在乡村还是有那些“类乡绅”的地方精英人物存在,这些人在乡间的事务中依然有很大的影响力,具有举足轻重的地位。笔者在河北调查的大量资料显示了“类乡绅”的存在,以及他们在民间活动中的领导作用。这样的事实一方面反映出传统习俗与生活方式的延续,同时也说明传统社会结构的现代意义。

如在河北廊坊的固安,乡民中一旦发生了冲突,并不是诉诸法律予以解决,而是以“说和人”来调解。河北保定的定县北齐村有个非常有名的古庙“韩祖庙”,其恢复是在前任村长长年奔走下才大功告成的。保定唐县青虚葛公山庙会在1980年代恢复后,由于没有专门的僧道,村民自己组织管理,山下各村选出组织者,在庙会期间搭建棚子以提供食物和开水。村河北廊坊固安的屈家营音乐会,是源于唐朝的民间花会,曾在清朝受到过皇封,在当地主要是为民众庙会活动和丧葬礼演奏。为了音乐会的恢复,村长和其他村子中受尊敬的长辈也是四处奔波。主持黑龙潭庙的能人王克华先生完全可以称得上是乡村的领袖,他本人原本出身一个普通的农民家庭,早年读过师范学校,是当地有文化的人。为了谋生,他从事过诸如木匠、石匠、画匠、裁缝等的很多行当,更是个当地的能人。他对黑龙潭庙的管理与经营得到了该庙所属9个村老百姓的支持与信任,同时他在十几年的公益活动中的表现也得到了当地政府的认可。

在河北围绕庙会文化研究所得到的大量田野资料表明,虽然目前乡村政权全能主义的性质并没有得到根本改变,民间自我组织的社团空间不大,甚至合法性都很模糊,但是这些组织及其活动不仅不是历史记忆的残留,而且还带动了民间社会活力的自我恢复,而其中不可缺少的是那些领袖人物,或可以成为“类乡绅”的人物,正是这些人在乡间的存在和对民间活动恢复的推动起到了举足轻重的作用。当然,他们不再是由过去的落第读书人或宗族中的长者来担任,乡民们对有威望人的信任已经转移到德高望重者、有文化或见过世面者、曾经担任过地方行政职务者或地方成功的企业家或商人等身上。值得指出的是,这些人之所以得到乡民的信任,完全不在于其既有的社会身份和职务,而在

于他们对本乡土文化的尊重和热爱。我们在磁县见到了一位曾经担任过教育局局长的孔氏,他对民间文化与习俗有着发自内心的挚爱,在他的推动下,县内的“崔府君庙”建起来了,他还参与了很多地方文化的修复工作,不少当地有影响的庙宇的楹联出自他手。还有一个例子是来自于邯郸的武安,一个没有受过任何正规教育的成功企业家,自己投资建了一座文化公园,占地 4000 亩,其中的设置主要围绕着武安的人文、地理、信仰和地方戏剧等,他的初衷是不能把老祖宗的文化丢了。

四、启示:中国乡村的公益模式

近年来有关社会资本的讨论在学界非常盛行,但我们要注意的,当我们在谈论社会资本时,我们不能不区别不同的社会有不同的观念。在西方社会,社会资本常常被描述为“后基督教社会”的特有气质,强调现实社会中仍然有某些超越其道德意义的存在。同样的道理,我们在面对中国社会的时候必须正视中国民间数千年的积淀,其中包括社会文化资源。尽管这种源于西方的社会资本的概念与传统中国的社会价值系统无法完全吻合,但是对本文化中核心价值的重视却有其共同性。如 F·福山(Fukuyama, 1995:324)提醒大家的:“社会资本一旦被消耗光了,它就可能需要花费几个世纪来弥补,如果这种弥补仍然可行的话。”

毫无疑问,中国农村的发展是中国社会现代化的一部分。早年费孝通先生提出“在乡土性的地方自足经济时代,这超于地方性的权力没有积极加以动用的需要。这不但在中国如此,在西洋也如此。”他特别强调了中国民间的自我组织的团体存在有其合理性。“县的命令是发到地方的自治单位的,在乡村被称为“公家”的那一类的组织,笔者将这类组织作为自治单位是因为这是一个地方社区里人民因为公共的需要而自动组织成的团体。公共的需要是指水利、自卫、调解、互助、娱乐、宗教等。这些是地方的公务,在中国传统(依旧活着的传统)里是并非政府事务,而是由人民自理的。”(费孝通,[1948]1999)而这是中国乡村社会在与政府互动中运转并存在的事实。他试图揭示那种“从这起点(保甲制度)筑起一条公开的自下而上的轨道,实现现代的民主政体。……设计这制度的人却忽略了一点,政治是生活的一部分,政治单位必须根据生活单位。生活上相互依赖的单位的性质和范围却受着很多自

然的、历史的和社会的条件所决定。”(同上)

因此,我们可以说,农村原有的宗族、宗教和戏乐及互助组织并没有真的消亡,而是转化为某种文化,散布于当代乡村社会体系中。虽然这些民间组织经过了社会巨变的洗礼,已经失去了某些原来意义上的内容,但是不可否认的是它对乡民动员仍然有很大的号召力。

比如现在很多人受哈贝马斯的影响,把“公共领域”和“市民社会”等概念移植到中国,以此诠释中国社会的基本转型。我们必须清楚地认识到,无论是“公共领域”还是“市民社会”,以及获得了绝对价值的“民主”,都是在西方社会的土壤中长出来的,而在中国原有的社会结构中是不存在的,即使在中国社会能够发现某些类似的东西,也与西方的“市民社会”有着本质上的差异。所以,笔者的田野研究获得了这样一个启示,那就是在中国实行社会现代化不能够忽视乡村社会的自治传统和其固有组织结构的形态。

在中国社会走向现代化的过程中,上层国家权力向农村基层渗透是一个不可避免的事实,把一个自然的社会状态改造成一个人为的行政状态,即自然村变成行政村,但在这个转换过程中,我们必须思考的是如何使基层社会保留足够的自治空间,以延续文化的传统,在国家控制与地方社会的回应之间形成良性的互动,从而使一些乡民社会原有的社会资源和价值体系的意义不因现代化而失去,这反而有助于社会的稳定与和谐。

其实我们完全可以期待自己的事情自己办的乡民组织的再现,不仅在民间宗教信仰的活动中,而且体现在一切农村的公益事务中,而这样的形式是老百姓所熟悉的。正如费孝通在讨论中国农村现代化时再三强调的那样:“如果真的要推动老百姓向现代化生活迈进的,在我看来只有把人才渗透到和老百姓日常生活有关的地方自治事务中去。……所以我说,如果真心要改革社会,只有从民间的自治机构入手。”

我们希望中国的乡村社会具有其自己的活力。我们的田野研究常常会带来意想不到的惊喜,更使我们有机会真正地了解民间宗教信仰活动在老百姓的日常生活中所扮演的角色,了解民间宗教信仰在周期性的社区活动中聚集起人们的共识和共同利益。我们在中国北方农村就民间宗教信仰活动的田野研究,有机会发现一个具有活力的中国民间社会,而这种活力在很大程度上让我们对中国乡村的未来充满乐观

的期待。

参考文献

- 杜赞奇. 2003. 文化、权力与国家——1900 - 1942 年的华北农村[M]. 南京: 江苏人民出版社.
- 费孝通. [1948]1999. 乡土重建[G]//费孝通文集(4). 北京: 群言出版社.
- 弗里德曼, 莫里斯. 2000. 中国东南的宗族组织[M]. 上海人民出版社.
- 梁其姿. 1998. 施善与教化[M]. 台北: 联经.
- 张仲礼. 1991. 中国的绅士[M]. 上海社会科学院出版社.
- Berling, Judith. “Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in The Romance of the Three Teachings.” in *Popular Culture in Late Imperial China*. edited by David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Tawski. Berkeley: University of California Press.
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
- Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. NY: Simon & Schuster.
- Xiao Gongquan. 1960. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press.
- Yang, C. K. (杨庆堃). 1962. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California.

责任编辑: 劳 勤