



民间信仰、社会整合与地方秩序的生成

——以关中风池村庙会为考察中心

孙 敏

(武汉大学 历史学院, 武汉 430074)

[摘 要] 关中地区以“庙”与“会”为物质载体的民间信仰具有浓厚的地域气息,其核心特质表现为宗教信仰与世俗生活具有高度的互嵌性。通过对关中农村庙会的历史性考察和过程性分析发现,互嵌性的民间信仰在“建庙”“过会”的过程中,一方面在宗教层面展现人与神的互构,从而实现社区内的资源再整合和价值再生产;另一方面在世俗层面展开人与人的互动,从而实现村庄的社区精英内整合和社会关联正强化。以庙会为中心产生的“四位一体”的社会整合不断地生产着具有内生性和主体性的地方秩序,从而为地域社会的持续稳定提供了有力保障。

[关键词] 关中庙会;民间信仰;互嵌性;社会整合;内生秩序

[中图分类号] C912.4 **[文章编号]** 1002-3054 (2017) 01-0109-10

[文献标识码] A **[DOI]** 10.13262/j.bjshkxy.bjshkx.170112

一、地方秩序之源

在“皇权不下县”的传统政治格局中,地方基层社会秩序是如何生成的一直是研究地域社会的学者试图回答的基本问题。总体来讲,地方秩序的生成无外乎来自两股力量:一种是来自地方社会之外的力量,主要包括来自行政、政治、法律等具有一定强制力的制度性力量,由该力量形塑的地方秩序称之为“外输秩序”。另一种是来自地方社会内部的力量,这种力量往往与地缘、血缘、信仰等高度相关。该力量是基于某种地方性认同而产生的公共规则、地方规范、社会伦理等,其中由地缘认同、血缘认同和信仰认同

形塑的地方秩序可称为“内生秩序”。外输秩序与内生秩序成为地方秩序的两大组成部分。在不同层级的基层社会,两种秩序的相对地位存在一定差异,一个基本特点是:离政治权力中心越远的基层社会,其内生秩序越容易占据主导地位。

当下中国,行政村、自然村或村民小组是距离权力中心最远的基层社会。贺雪峰以农民行动单位为切入点,发现形塑乡村秩序的关键变量存在南中北差异,其中北方以小亲族为单位、中部地区以原子化家庭为单位、南方以宗族为单位分别采取集体或个体的行动。^[1] (P167-170)在此基础上产生了不同类型的地方秩序:北方地区分裂型村庄、中部地区分散型村庄和南方地区团结型村

[收稿日期] 2016-09-21

[作者简介] 孙敏 (1988-),女,湖南怀化人,武汉大学历史学院博士研究生。

[基金项目] 哲学社会科学研究重大课题攻关项目 (14JJD030)

庄。^[2]陕西关中地区在南中北的参照体系下属于北方,在东中西的参照体系下属于西部。本次调研的眉县横渠镇风池村,南依秦岭太白山、北临渭河,距离县城约23千米,是一个以猕猴桃种植业为主的农业型村庄。

该村庄内生秩序集中反映在3个层面:一是村民基于地缘、血缘所形成的“双层认同”,小组认同和村落认同;二是村民对社区伦理的“理性坚守”,在村庄内部实现了对“弱伦理化个体”的行为约束;三是村民对公共规则的“自觉遵守”,促使绝大部分村民在公共事务中达成一致行动。这种内生秩序是如何形成的?为期20天的驻村访谈和田野调查发现,村庄内生秩序与村庄庙会有着高度关联,庙会作为一件具有宗教色彩的重大公共事件,承载的是民间信仰,同时在实践中展现出不同人群之间最基础也是最深刻的社会互动。本文以村落庙会为切入点,试图理解关中农村内生地方秩序在“人神互构”和“人人互动”过程中的形成机制。

二、文献综述

庙会在中国具有悠久的历史,也是中国民众最为熟悉的民间信仰活动之一。20世纪以来,陕西关中庙会经历了大起大落的历史沉浮:20世纪20-30年代是庙会的兴盛期;新中国成立后50-70年代,庙会活动被禁止、庙宇被拆毁,庙会陷入低谷期;80年代以来,国家逐步放松对民间信仰活动的控制,庙会遂在民间逐渐复兴,至今方兴未艾。庙会的历史沉浮体现了“通过拆庙与建庙的循环来展示现代性国家的政治权力与庙会事务中民间权威的斗争”。^{[3](P140)}而这正是庙会引起学界持续关注的重要原因。关于庙会研究的学术谱系,拟以“历史—学科”的交叉维度进行简要述评。

20世纪30年代,顾颉刚等古史研究专家最早关注北京的妙峰山庙会,当时正值庙会兴盛期,庙会场面之壮观、内容之丰富引起了这批学者的关注。^{[4](P1-3)}随后,相关学术研究随现实中

的庙会陷入低谷而进入低潮,直到20世纪90年代庙会才再次进入学界视野。这段时期主要以传统庙会为研究对象,以历史文献资料为依据,集中关注庙会由来、庙会文化与庙会市场功能的转变。^[5-7]历史社会史视野下的庙会研究侧重于描述传统庙会的一般形态,但历史文献资料的分散性决定了其研究难以深度探讨庙会的内部构造。

21世纪,当代庙会逐步成为学界研究热点,大批学者从不同学科、不同理论开展区域化、学科化的研究,其中有重大推进的主要集中在庙会文化、庙会组织两方面。对当代庙会文化的研究,主要是在“国家—社会”的理论框架下讨论庙会文化中的民间象征与政府之间的复杂关系,其出发点是探讨庙会在新农村文化建设中可能发挥的作用。^[8-9]这是一种“国家本位”的研究视角。与之不同的是“社区本位”的研究路径,他们认为庙会文化能够集中体现地方性品格,是社区文化共同体的载体。^[10]相比而言,从组织社会学视角研究庙会组织的成果最为丰富。首先,将民间庙会组织作为农村自组织资源的一种,探讨民间自组织的特点及其对地方自治的影响。^[11-12]其次,将庙会组织的民间合法性作为主要关注点,认为当代庙会民间合法性的获得路径具有较强的策略主义色彩。^[13-14]值得注意的是,组织社会学聚焦的民间庙会大都以超越村落边界的大型庙会为研究对象,难以代表以村落为边界的小型“村庙”庙会。在国家治理能力不断强化的背景下,大型民间组织是否获得官方认可是其能否长期存在的关键,因而不论是大型庙会的文化研究还是组织研究,回应的依旧是国家与社会的互动问题,其共同点是关注庙会的外价值而非庙会的内价值。

内价值是指民俗文化在其存在的社会与历史的时空中所发生的作用,也就是局内的民众所认可和在生活中实际使用的价值。^[15]因此,对庙会上内价值的研究必然要求从村庄内部入手,以最为普遍的中小型庙会为研究对象,以庙会为中心的地域社会即以“庙会社会”为出发点。对此,

学术界已有少量研究成果，他们主要以关中地区的村级庙会为原型，将庙会作为一股整合地域社会的强大力量，认为庙会是关中农村区域社会秩序整合的中心。^[16-17]边界清晰的村庙与组庙属于典型的中小型庙会，被确定为考察对象，沿袭了“内价值”的研究路径。在前人研究基础上，将庙会进一步细分为“建庙”与“过会”两个环节，通过对“庙宇重建”和“庙会重现”的历史性考察和过程性分析，阐述“庙会”内价值的产生机制及其效果，试图从更微观的角度揭示庙会与村庄内生地方秩序的内在联系。

三、民间信仰的复兴： “庙”的重建与“会”的重现

1. “庙”的重建

新中国成立后，当地政府将以庙宇为依托的民间信仰活动视为封建迷信，逐渐被取缔。“文革”期间“破四旧”，农村中大大小小的庙宇成为“四旧”的象征与标志，寺庙遭到破坏。改革开放后，随着村民生活水平的改善，民间信仰开始复兴，庙宇的重建也随之兴起。以凤池村关帝庙为例，该庙经历了1987年的第一次重建、2004年的第二次重建、2016年的第三次修缮。另外，该村第5村民小组娘娘庙于2001年第一次重建、2016年第二次修建。关帝庙由于在地方宗教局有注册、有授牌，成为该村唯一一座获得政府认可的合法庙宇。但在“一村一庙合法化”的政策下，娘娘庙并未获得到官方的承认，为此，5组的会长在庙门前挂上“凤池村第五村民小组文化活动中心”的牌子，他坦言这样做的目的是为了“不让政府把它拆掉”。而原村落中的菩提寺和三清宫并未重建。在此简单梳理两座庙宇重建的概况。

(1) 村庙：关帝庙的重建。1987年第一次重建：1987年，由4组村民朱宏昌主动出头组织重建关帝庙，另外从每个组挑选一个有一定威望的人组成庙宇重建小组，小组成员都是对关老爷持有敬畏之心的50-60岁的中年男性。“文

革”时期虽然把庙宇破坏，但当地流传“神住的地方人不能住”的说法，关帝庙得以在原址上重建而不需另找庙址，重建的关键在于资金。集资建庙、集资过会在当地有着深厚的历史传统，当时6位会员便秉着自愿的原则在本组范围内挨家挨户地去筹集资金。当年筹集的数额村民已记不清楚，据村民反映：“当时重建非常简单，庙的建筑材料是村小学的废料，收上来的钱主要用于塑像、建筑工程、木匠等方面的开支，其他的就是靠村民出义务工，谁有时间谁就过来帮忙，不需要安排人。”从集资到庙宇落成，在村民主动配合下，前后大约花了半个月建成了一个占地面积不到50平方米的土木砖混结构的关帝庙，里面仅供奉一座关羽塑像。

2004年第二次重建：到2004年，由于第一次重建时材料简陋，经历十多年风吹日晒雨淋的庙宇变成危房，该村信男善女提议再次集资重建。当时牵头人是王临钱，另有4位会员，由他们集体组织捐钱捐物、购买材料、安排工程等。这次从村民手中共集资1万元，其中最大开支为建筑材料和塑像。第二次重建庙宇前后大约花了1个月的时间，最后建成了一座面积为80平方米的青砖水泥瓦房，内有3座塑像：关老爷和他的两个副将。此后，关帝庙的相关事务由朱勤索、朱勤生和解全生3人负责，其中朱勤索担任会长，他每年用“庙余钱”对关帝庙进行日常管理，如塑像上釉、安装电扇、添置供香器具等。

2016年第三次修缮：据朱勤索介绍，最近2-3年关帝庙积累了1.8万元“庙余钱”，数额较大，可对庙宇进行较大幅度的集中修缮。修缮内容主要有两项：一是请人对三座塑像进行彩釉和修复；二是在关老爷台前的两根柱子上附两条飞龙。其修缮具体过程如下：第一，由会长请来一位民间工匠负责“附龙”，其他2名会员负责监督。“附龙”看起来简单，实际上是细致活。飞龙的材料主要是混有稻草的黏土，拖泥、拖草和和泥由朱勤索负责。他开着自家三轮车从邻村“讨来”免费的黏性泥土和麦草，然后按照工匠

的要求和泥。为了保持泥土黏性,和泥过程中水、泥土、麦草的比例要适中。第二,塑像修复由村内一名漆工手艺人负责,主要有两道程序:上泥和上色。为了尽可能保证塑像表面平滑以便二道彩画程序顺利完成,需要用颗粒极小的“泥粉”与棉花混合而成的“优质泥”来上泥。这个工程由4位上了年纪的老人来完成:1位70多岁的老头负责筛泥,3位老妇人负责和泥,一边放棉花一边加水,不断搅拌。据现场观察,参与塑像修缮的主要有七八位上年纪的老人和三四位庙会组织者。每位参与者都不需要过多安排而能恰当地“各司其职”,做工认真且负责,大家同心协力赶在农历七月初一之前完成此次修缮。

(2)组庙:娘娘庙的重建。第5组的娘娘庙是2001年3月由朱振毅等人组织重建的。它原址在5组东西巷道交汇处,为了不影响村民的出行,他们另外选址将娘娘庙建在本组西北角的一处空地上。据现任小组长介绍:“当时主要是群众有需求,善男信女有的捐钱、有的捐木头、有的捐面,都靠大家出义工建起来的。”2016年5月,本组组长再次组织信男善女进行第二次修建。当时具体的重建情形,可以通过张贴在外墙上的红榜《修建庙宇公布单》窥之一二。其内容如下。

人敬神一诚有感

神佑人万福无疆

(修建庙宇公布单)

做贡台2天200元 油布20元 合220元

水泥2吨440元 沙子1车550元 砖6千(块)1650元 合2640元

修神头 烟茶西瓜合254元

烟茶63元 电表、电卡250元 彩钢瓦2000元 合2313元

做砖工4人1天(1人1天120元)、6人2天 合1870元

风地、火门、扫帚99元 盘灶大工5

天、小工2天950元 合1040元

西瓜、烟91元 窗纱、灯、开关、插座85元 水泥10袋125元 发子 合253元
念经用品100元

以上共投资8690元

上年庙余钱(毛玉梅手)5253元 念关经(王喜峰手)余1347元

朱随联、朱军仓2人水泥25225元 朱根池买宅树栽193元余920元

功德名单

×××1000元 朱锦利、朱宽1000元

朱长安100元 青化张福全200元

×××300元 朱江江100元

×××500元 ×××500元

×××500元 王林生500元

朱可可100元 毛玉梅100元

朱建兵100元 杨华华100元

朱荣:门窗 王永卫:大白粉4袋 彩叶:水泥2袋

青化商品公司袁化功:换气扇1台

朱军太灶瓷砖1箱、4袋白粉、电线

义工:朱存让1天1下午 朱俊贤1天 王润生、朱灵安、良娃各1下午

朱建兵1天 朱勤学1下午 王余仑整线1上午 电线30米 朱建军安电1上午

《公布单》显示,第二次重建娘娘庙的资金来源主要有两部分:一是往年积攒下来的“庙余钱”,由专人负责;二是本次建庙临时筹集的捐款,即功德名单内的资金。除此之外,还有部分村民的物质捐赠和义务劳动。重建的主要开支为材料费和人工费。

通过对风池村两座普通庙宇重建过程的历史性考察,可以归纳以下几个特征:第一,庙宇从无到有、从简陋到完善,是一个经过多次重建的渐进过程,并非一蹴而就。第二,庙宇重建主要是在本村信男善女的支持下进行的,具有一定的群众基础和民间合法性。第三,重建的领头人多

为村庄内具有一定威望的中年男性，他们往往是村庄文化精英的代表。第四，重建庙宇的资金主要来自本村村民的自愿捐赠而非强制集资。第五，重建庙宇的劳动力主要来自于本村村民的义工，以中老年人为主。

2. “会”的重现

重建的庙宇为民间信仰提供了一个固定的物理空间，围绕这一物理空间每年定期进行的群体性活动称之为“会”，庙会即“是一种以‘庙’为中心而形成的具有宗教、文化、民俗和经济等内涵的具有区域性特点的群体活动”。^[18]因而，民间信仰在庙会中主要表现为两大内容：其一“娱人”，其二“娱神”。风池村民众以信仰关公为主，关帝庙会便是本村最为重要的庙会，但该庙会的重现过程同样经历波折。

(1) “娱人”先行：从“戏会”到庙会。关帝庙的庙会是以关老爷的生日即每年农历七月初一为日期。这一天为了庆祝关老爷过寿，信男善女都会来到关帝庙烧香、布施、敬神、还愿等。这种信仰活动具有强大的历史惯性而难以被短期性的政策消解。因而，集体时代每年的七月初一总会有些老太太在关帝庙的空地上烧香拜神，在她们看来“庙不在但是神还在，不拜是不行的”。当时住在庙宇对面的4户村民，看在眼里、记在心里。分田到户后的第二年即1984年，这4户人家便商量每家拿出20元在关帝庙的空地上搭个台子唱回戏，“别人能唱戏，我们也能唱，也算是给这些老人一个欢乐”。村民对这场“没有庙宇的戏会”至今记忆犹新：“我们村请了一场皮影戏、放了4场电影，从农历六月三十晚开始一直到七月初一晚上结束。当时周边的外村人都跑来看戏，至少五六千人，院子里、道路上都坐满人，非常热闹！”村民经历了这场“没有庙宇的戏会”后，对关帝庙的重建愈加期待，便有了前文所述的1987年第一次重建。“戏会”有了庙宇作为依托，庙会在风池村正式恢复。

在当地，庙会有“大会”和“小会”之分。

“大会”是在重大节庆日操办的庙会，其戏曲表演的专业性较强、参会人数规模较大、持续时间一般为3天，因而“过会”的开支比较大，往年办小会积累的“庙余钱”难以承担，一般需要临时向村民集资，村民将这样的庙会称之为“唱大戏”。如此“大会”，该村关帝庙不会轻易举办，在会长看来“年年唱大戏，耗资耗财耗人力，是一种浪费”。关帝庙仅在2005年办了一场“唱大戏”的庙会，其他年份都是“小会”。关帝庙的“小会”一般从农历六月三十晚开始、七月初一下午结束，晚上请民间自乐班表演地方戏曲，白天主要招呼香客，其来往香客在2000人左右，主要涉及周边五六个村庄。该村办一场常规“小会”大约需要20人帮忙，他们分工如下。

联络员：1-2人，主要负责召集、联系相关人员，如给其他庙会发请帖、组织联系民间自乐班等。

灶头：每小组派2人到场，共12人，主要负责庙会当天中午的一顿便饭，一般是面条、馒头、豆腐黄花木耳配菜。这顿便饭是给所有参与庙会的香客免费提供的。如果农历六月三十日晚上请来唱戏的，还需另做饭菜招待戏班人员。

礼桌：2人，1人负责记账、1人负责收礼。所谓礼桌就是摆在神台前收礼的桌子，礼金即香客们所给的“布施”。

财务：2人，其中出纳1人拿钱，会计1人拿账。庙会结束后，出纳和会计需要把“过会”前后详细的收入、支出张榜公布，给群众一笔明白账。

(2) “娱神”式微：“过会”如过年。传统庙会主要以祭祀神灵、驱逐鬼怪为主，服务于农业生产。据村民介绍，新中国成立前的关帝庙会主要是求神降雨，农历的六月、七月正值当地少雨易旱的时间，在“靠天吃饭”的农耕社会里，求神降雨成为村民唯一可以解决困难的途径。当下，随着水利条件的改善，尤其是2005年石头河水库将灌溉水渠直铺地头，全村耕地灌溉得以

全覆盖,庙会因服务于农业生产而产生的“娱神”活动逐渐减少。普通村民对庙会的期待更多是一种基于个体性的困境求助于神灵,或者是为了改变生活节奏而借助于神灵,不同人群在庙会中获得不同的精神慰藉和物质满足。

第一,老年人的俱乐部。该村关帝庙会前一个月即农历六月,需要每天有人过来开门看香,保证香火不断,这是当地的习俗,一般由固定的老妇人来做。这段时间关帝庙便成为村里老人,尤其是没有劳动力的高龄老太太聚集的场所。在这个相对独立的空间里,老人可以相互倾诉在家里受到的委屈而不用担心被儿媳妇听到。第二,中年妇女逛庙会。留守在农村的中年妇女,平常以照顾生病公婆或者抚育幼小孙辈为主,逛庙会则给她们提供了一个放松自己、调剂生活的机会。所谓逛庙会,就是农村妇女的逛街,她们也不一定买东西,就是到处走走看看,有些妇女顺便回娘家看看父母,走走亲戚朋友。第三,青年人的约会场所。对于青年人来说,赶庙会是一次理想的交朋友、处对象的机会;对于媒人来说,庙会也是婚姻信息交流、交换的场所,因而,当地的婚姻圈与村民的庙会圈基本一致。第四,商贩的流动市场。“过会”当天,周边的小商小贩会过来摆地摊,卖小吃的、卖衣服鞋子的、卖农具的、卖水果的等。庙会越隆重,商贩就越多,庙会组织者就需要提前给他们划好位置、备好水电等,摊位并不收费。第五,主家招待贵客之机。唱大戏的时候,办会的“主家”村民都会以庙会唱戏为名邀请亲戚尤其是舅家人来村看戏、来家做客,因而每家每户都会提前2-3天到集镇添置一些食材,买肉、买烟、买酒、买菜等招待所请的贵客。

可见,当下的“过会”,除庙宇空间之内的善男信女在关老爷面前磕头、上香、布施还具有一定的“娱神”仪式外,庙宇空间之外的形形色色的人群与活动,更多的是个体性的“娱人”活动。不同的人在“过会”中都能获得巨大的满足和快感,村民“过会”如过年,

“娱神”式微。

四、庙会社会整合的机制分析

1. 捐资与义工:有限社会资源再整合

在“建庙宇”“过庙会”的过程中,社会资源的再整合主要表现为资金与劳力的整合。重建庙宇的资金主要来自于村民的捐资,正如5组娘娘庙《功德榜》所显示的,村民在自愿基础上根据个人的经济实力进行捐赠,其中最高额度为1000元,最低额度100元,其捐款总额达到5100元,占第二次重建支出比例的58%,为庙宇重建奠定了必要的物质基础。此张《功德榜》同时显示匿名捐赠额度往往比记名捐赠额度略高。为何高额捐赠者要采取匿名的登记方式?据村民反映,这些人往往是比较虔诚的信众,但因个人公职在身,尤其是作为共产党员按规定是不能参与这类民间信仰的,所以匿名。“建庙”的资金来源于捐赠,而“过会”的资金主要来源于一年一度由广大信众“布施”所结余下来的“庙余钱”。但如果举办唱大戏的“大会”,就需向村民集资。这种集资要么按户或按人口均摊,带有强制性,要么坚持自愿原则,视具体风土民情和时任组织者而定。

劳力整合集中体现为“建庙”“过会”前后的各种义工,其中有些义工是“为神灵做事”,而有些义工是“为村(组)集体做事”。对真诚的信徒而言,两种义工都是自己对神灵应尽的义务,但对于普通民众来讲则是一种“强制劳动”,这种强制力并非来源于人为的行政强制或政治强制而是来自于“畏神”的心理强制,正如5组的小组长所言:“平时组里的一些公益事业,共产党派活的时候他要讲报酬,给包烟、给点钱,还讨价还价,小组长叫不动的时候最多批评教育,但庙会的时候他就不敢了,庙会前三天叫他干啥就干啥,把路面修修,把路灯换换,把卫生打扫一下等,他都不敢跟你讨价还价,因为他怕神给他带来祸事,他干活就老实了。”

从宗教信仰的角度来看,信仰中人神关系可

分为3个层次。一是功利主义色彩居主导地位的“人有求于神”，在这种情况下捐资出力便是一种人与神之间的利益交换。这类信众用有形的物质利益换取无形的精神利益，如求子孙、求姻缘、求富贵等。二是宗教主义色彩居主导地位的“人敬仰于神”，这种人往往被当地人称为“信徒”，信徒捐资出力“不为什么”，正如关帝庙第三次修缮中那几位每天来庙里做事的老人，对他们来说“给神做点事就会觉得心安和舒坦”。三是强制力量居主导地位的“人敬畏于神”，他们“不求神”但依然认可“神能降祸”，这种情况下的出资出力实质上是一种趋利避害的理性选择。因而，不管是“人有求于神”“人敬仰于神”还是“人敬畏于神”，从现实层面来看，三者通过超自然的“神力”来实现公共事件中有限社会资源的再整合，为内生秩序的生成奠定了必要的物质性条件。

2. 公正与硬气：正面社会价值再生产

村庄的社会价值总体分为两种类型：以传宗接代为典型代表的本体性价值和以村庄舆论为载体的社会性价值。所谓社会性价值，就是农民可以从邻里、朋友和人际关系中获得的社会承认与社会评价，及他们对这种承认和评价的自我感受。^{[19](P120)}该村不同参与主体在“建庙”“过会”过程中，根据个人体验不断生产着村庄内部一般性、一致性的社会评价和自我感受。

以关帝庙会长朱勤索为例，他对“庙余钱”有着清晰的认识：“这些钱是信众送给关老爷的，但关老爷是神，神管不了钱，还需人来管，这时候做会长的就要懂得节约，不能乱花钱。”5组娘娘庙会长同样表达说：“给神的钱只能用在神身上，不能够挪作他用，用在神身上的每一笔开支都要向信众公布，接受大家的监督。”从组织者对庙产的认识可以推断，一方面组织者通过帮助神灵管理相关事务而保持一种“神圣的责任感”，尤其在庙产的处理上，坚持公正公开的使用原则已在庙会组织者中达成一致的地方性知识；另一方面，他们又能通过这种公正、公开

的管理获得村民的信赖而成为村庄中有威望、有面子的精英人物。精英与民众在有关庙会的价值互动中不断地再生产村庄的“公正观”。

随着现代科学不断渗透农村，关公“镇邪驱鬼”的迷信色彩逐步消失，即他作为神的形象被现代科学瓦解，但他依旧为广大群众推崇，其关键在于村民对关公的“当下解读”：“关公是红脸，代表忠诚，是忠义之士。我们这里讲做人要硬气，这个硬气就是像关公那样做人要讲正义、要正直。关羽是人不是神，所以，我们是敬他身上的这股精神。”另一位信众提及“布施”说道：“我们这些人来庙里求神拜佛，还吃了一碗关老爷的面，多少都要上点香钱，怎么能白吃面呢?!那是不厚道，会被别人唾弃的!”经过祛魅的关公被当地民众建构成符合地方性共同规范的“圣人”形象，比如做人要硬气、厚道，做子女要孝顺等。

可见，在大部分群众依然还保持着对神灵的敬意之下，民间依旧维持着适应当下的“人神互构”，通过“神降祸”和“人自律”的方式，不断生产出正面性社会价值，从而在社区共同体内塑造“讲公心的组织者、讲伦理的家庭成员、讲道义的社区成员”，为地方内生秩序不断生产出具有公德的个体。

3. 公共空间与自组织：社区精英内整合

在一个相对封闭且相对完整的村庄内，社区精英之间的权力互动往往成为村庄权力结构是否稳定的关键变量，从而影响村庄内生秩序的平衡。在村庄内部一般存在3种类型精英：以村组干部为代表的政治精英、以村庄富农为代表的经济精英和以传统文化继承者为代表的文化精英。在风池村，经济精英主要是每次种植结构转型期的带头人，他们往往是村庄敢于冒险的种植大户；文化精英主要是一批地方戏曲爱好者和红白喜事的主持者，他们对传统礼仪和伦理有着较普通村民更为深刻的体验；政治精英在很大程度上与经济精英和文化精英重合。而村庄内部是否有多元的公共空间作为各类社区精英自我价值和社

会价值的实现平台,成为村庄能否保持相对稳定一个关键变量。

在“各村有庙、庙各有会”的地方传统下,当地文化精英往往成为庙会管理人员,而经济精英则通过捐资捐物上功德榜来彰显自己的实力和地位。正如娘娘庙会的会长所言:“庙会主持人一定是村庄里有威信的人。办一次庙会前前后后其实有很多细小的事情要做到位,安排要到点到人,这些知识都是从丰富的经验中来的,普通老百姓是很难全面掌握的。”可见,庙会成为一个与村委会平行的政治化公共空间,庙会组织者则成为与村干部地位平等的公众人物,“会长们通过组织庙会活动来展示其能力和人格力量,并从人民的赞扬中获得精神上的满足”。^[20]

关中农村,由于外出务工人员少、依托小农经济,保留着相对完整的熟人社会,由此在村庄内部塑造出3大公共空间:一是村委会;二是红白喜事;三是庙会。3类精英分别凭借自身的政治资源、个人财富和地方性知识在村庄内部三大公共空间中实现精英角逐的动态平衡。与之相反,在东部发达地区的利益密集型农村,多元化的公共空间被单一的政治空间压缩,当社会精英只能通过政治权力来展现其能力、实现其价值时,精英在村级政治中表现出来的派性斗争成为村庄内部分裂的关键因素。由此导致村庄内部资源的无效消耗、基层组织合法性的无限消解,这种政治生态下的村庄内生秩序表现为动态的不平衡,具有脆弱性。

风池村关帝庙和娘娘庙从无到有、从简陋到完善,其主要依靠少数文化精英牵头、部分信徒深度参与、绝大多数普通村民主动支持而实现。围绕“建庙过会”不同群体采取有组织、有目标的集体行动,通过具有“自组织”特征的庙委会以庙会为依托再造乡村公共空间,村庄中一部分被挤出政治空间的村庄精英在此公共空间内可以找到自身价值的实现途径。不同类型的社区精英在不同场合的公共空间完成了权力的再分配,从而实现对社区精英的有效整合,降低因精

英竞争而产生的村庄失序的概率。

4. 结点与网络:社会关联正强化

村庄社会关联是指“村庄内部人与人之间具体关系的性质、程度和广泛性,它是村民在村庄社会内部结成的各种具体关系的总称”。^[21]关中的庙会作为村庄内重大的公共事件,对村庄内部的各种具体关系进行再整合。其一,家庭内部的成员关系整合。比如,“老年人俱乐部”一说,老人在家里受了儿子或儿媳的“气”,就可以在适当的时候来庙里坐坐,跟其他的老人说说话、聊聊天,聊以慰藉,心中的“气”散去之后老人便可以再次回家,婆媳矛盾通过庙会这个窗口得以转化。其二,家庭与家庭之间的亲属关系整合。如外嫁女儿借着庙会回娘家,外甥借着定期的庙会与舅家保持经常性的联络等。其三,社区内部邻里关系整合。对于中年妇女来说,兴趣相投的邻里可以相约赶庙会,可以相互学习唱经,可以聚集在一起折叠金元宝等上香用品,等等。这成为当地妇女休闲娱乐的一项重要内容,庙会成为村庄内部邻里关系得以维系与修复的润滑剂。其四,村庄与村庄之间的关系整合。每一次庙会,主办方都会亲自上门给邻村庙会会长送请帖,请对方来参加本村的庙会,而被邀请方届时过来送礼,正如朱勤索所言:“庙与庙的关系就是人与人的关系,大家礼尚往来,既有互助也含捧场的意思。”

可见,以庙会为中心的人与人之间编织的社会关系构成一个由近到远、由个体到集体的庙会网络,其中家庭、亲属、邻里、小组、村庄就是不同层级的结点,通过这些结点将村庄内部“有公德的个体”或是“弱伦理化的个体”进行有效的社会关联。在当地,“过会”尤其是“唱大戏”的庙会,主办方的村民首先请的一定是娘家人或者舅家人,因为姻亲关系是当地“孝道”得以保持的重要因素。所谓“男凭舅家、女凭娘家”是指外甥或者外嫁的女儿遇到大事需要帮忙时,他们调用的社会关系就是姻亲关系,比如外甥结婚需要经济支持,当舅舅的是必

须支持的；外嫁女在婆家遭人欺负或者人老后子女不孝，娘家人便会替她出头。一村接一村的庙会就为这种姻亲关系提供了定期的、稳定的交往平台，强化主家与舅家（娘家）的社会关联。

社会关联强弱直接影响个体在村庄内部应对突发事件的能力，“当一个村民被种种强有力的关系挂在村庄社会这个网上面，他就具备了有效降低生存风险，经济地获得公共物品，通过谈判达成妥协，以及建立对未来生活预期的能力，他就可以从容地面对生产生活中的事件”。^[21]村庄通过庙会不断勾连社会关系中重要的节点并形成社会网络，通过这种正强化的社会关联来维持村庄基本秩序。

五、结论：互嵌的民间信仰 与内生的地方秩序

综上所述，通过对关中风池村“建庙”的历史性考察和对“过会”的过程性分析，发现关中地区普通老百姓的信仰呈现出“人神互构

和人人互动”的总体特征。

第一，民间信仰的神灵是多元的，这种多元取决于民众的日常需求，“不同的神执不同的政，不同的人有不同的需求”。

第二，民间信仰中“娱神”的宗教性和仪式性已经式微，而带有世俗性和生活性的“娱人”更为重要。

第三，民间信仰中的人神关系是一种“人敬重神、神庇护人”的拟人化互动关系，人与神的交流在日常化的庙会活动中随时随地地展开。不管是“人神互构”还是“人人互动”，其本质是“反常”的民间信仰与“日常”的世俗生活高度互嵌，两者通过庙会糅合在一起，形成一个相互影响、相互支持的统一体。

正是在这种互嵌性中，实现了社会资源的再整合、社会价值的再生产、社会精英的内整合、社会关联的正强化，从而在村庄内部为地方秩序再造奠定了坚实的社会基础。

注释：

- [1] 贺雪峰. 村治的逻辑——农民行动单位的视角 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2009.
- [2] 桂华，贺雪峰. 再论中国农村区域差异——一个农村研究的中层理论建构 [J]. 开放时代，2013 (4).
- [3] Stephan Feuchtwang, Wang Mingming. Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China [M]. London: Routledge, 2001.
- [4] 顾颉刚. 妙峰山 [M]. 上海：上海科学技术文献出版社，2014.
- [5] 吉发涵. 庙会的由来及其发展演变 [J]. 民俗研究，1994 (1).
- [6] 赵世瑜. 中国传统庙会中的狂欢精神 [J]. 中国社会科学，1996 (1).
- [7] 张萍. 明清陕西庙会市场研究 [J]. 中国史研究，2004 (3).
- [8] 岳永逸. 传统民间文化与新农村建设——以华北梨区庙会为例 [J]. 社会，2008 (6).
- [9] 赵旭东. 以国家名义重新书写乡村文化：以河北两庙会为例 [J]. 河南社会科学，2009 (6).
- [10] 秦燕，刘慧. 20 世纪八九十年代西部农村的庙会文化——以陕北地区为个案 [J]. 当代中国史研究，2006 (4).
- [11] 秦燕，郝保权. 社会转型时期西部农村的庙会组织——以陕北地区为例 [J]. 北方民族大学学报（哲学社会科学版），2009 (2).
- [12] 赵旭东. 中心的消解：一个华北乡村庙会中的平权与等级 [J]. 社会科学，2006 (6).
- [13] 王立阳. 庙会组织与民族国家的地方社会——妙峰山庙会的公民结社 [J]. 民俗研究，2011 (1).
- [14] 周玉茹. 血亲关系和国家权威：民间信仰组织争取正统性的社会文化基础——对陕西关中 Z 县青山

- 庙会的考察 [J]. 宗教研究, 2012 (3).
- [15] 刘铁梁. 民俗文化的内价值与外价值 [J]. 民俗研究, 2011 (4).
- [16] 赵晓峰, 张红. 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 [J]. 民俗研究, 2012 (6).
- [17] 李永萍, 杜鹏. 乡村庙会的社会整合功能及其实践特征——基于关中金村庙会的考察 [J]. 湖南农业大学学报 (社会科学版), 2016 (4).
- [18] 王建光. 张力与裂变: 地方性视野中的庙会文化及其转型 [J]. 华南农业大学学报 (社会科学版), 2011 (3).
- [19] 贺雪峰. 乡村社会关键词 [M]. 山东: 山东人民出版社, 2010.
- [20] 秦燕. 20 世纪八九十年代西部农村的庙会文化——以陕北地区为个案 [J]. 当代中国史研究, 2006 (4).
- [21] 贺雪峰, 全志辉. 论村庄社会关联——兼论村庄秩序的社会基础 [J]. 中国社会科学, 2002 (3).

Folk Beliefs, Society Integration and the Generation of Regional Order: Take the Temple Fair of Fengchi Village in Guanzhong Region as an Example

SUN Min

(School of History, Wuhan University, Wuhan 430074, China)

Abstract: The folk belief which takes the “temple” and “fair” as the material carrier in Guanzhong region has a strong local flavor. Its central trait is the religious belief embedded deeply in common customs life. Through a historical inspection and a processing analysis on the temple fair in Guanzhong region, this paper finds that the embedded-folk belief have two characteristics in the process of temple building and fair going. On the one hand, the community's resource-integration and value-production are based mainly on the mutually construction between man and deity. On the other hand, the integration of social elite and positive social contacts of the village are based on an interpersonal interaction. These four forces affect each other and constantly reproduce the endogenous order and the subjectivity order, which can offer powerful safeguard for regional stability.

Keywords: the temple fair in Guanzhong; folk-belief; the embedded-folk belief; society integration; the endogenous order