

■朱炳祥,夏循祥/著

# 屏风村龙灯文化变迁中的国家与社会<sup>\*</sup>

人类学研究

屏风村龙灯文化变迁中的国家与社会 / 朱炳祥 夏循祥

[摘要] 国家与社会之间的关系是一个永恒的话题。一个小山村龙灯文化的消失过程,反映了国家与民间社会在集体记忆方面分歧、糅合、分离、混杂的历史互动关系的过程。屏风村龙灯文化所代表的民间社会在与国家的互动中,被迫放弃了记忆的基础之后,处于全能国家时代之后的一种混乱的记忆状态。如果这种现状无法改变,民间文化的重构将出现失序与混乱。

[关键词] 龙灯庙会;社会记忆;国家文化

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1002—3887(2003)06—0028—05

## The Relationship between the State and Society in the Changes of Dragon Lantern Culture in Pingfeng Village

ZHU Bing-xiang, XIA Xun-xiang

(Sociology Dept., Law College of Wuhan University, Wuhan 430072, China)

**Abstract:** The relationship between the state and society is an eternal topic. The gradual disappearance of the dragon lantern culture in a small village rightly shows the historically interactive relation between the state and a folk society, which is a process of diverging, mixing, coexisting etc in the aspect of collective memories. In such an interaction, the folk society represented by dragon lantern culture has to lose its mnemonic bases and fall into a disorder of memory caused by the wholly control of the state, which will consequently result in failure of a clear and orderly reconstruction of folk culture.

**Key Words:** temple fair of dragon lantern; social memory; state culture

**屏** 风村是武汉市黄陂区长轩岭镇一个不足千人的小山村,1959年修建梅店水库以前由肖家河、地基洼、潘家冲、路边湾、涂家冲小湾、涂家冲大湾、黑凹、赵家岗、乐家咀、陶家坳、阮家畈、于家冲共12个自然村构成,在1959年修建水库中

后3个村庄迁出,现有9个自然村。据老人回忆,全村10个姓氏中,肖、乐、魏、涂、许、赵、陈姓均有数百年历史,大约为明朝初年由江西“筷子街”迁来,因此各家各户春节祭祖时都会在春台(神龛前的供桌)上供上一方猪肉,上插筷子,以示对祖籍的纪念。由于

\* 基金项目:2002年国家社科基金项目“村民自治与宗族关系研究”(项目批准号:02BSH011),本文为阶段性研究成果之一。

地处“山区、老区、库区、贫困地区”，屏风村经济状况一直不太好，第一产业在产业结构中占绝对比重，大部分劳动力都在城市从事建筑业或其他行业。

屏风村的龙灯文化的主要表现是一年一度的龙灯庙会，在20世纪中叶以前，龙灯庙会盛大而隆重。自1962年起，龙灯庙会被禁止。当全能国家时代结束以后，部分村庄能够并且马上拾回失落的记忆，而屏风村的龙灯庙会不仅没有复兴，而且有关龙灯的记忆亦仅成为无法拼拢的碎片。屏风村龙灯文化的消失所包含的国家与社会的关系，是本文所要探讨的问题。

## 一、记忆中的龙灯庙会

民间社区或民间聚落之所以成为乡土“社会”，是与祭神分不开的。《说文》释“社”为“地主也”，《尚书·禹贡》孔安国《传》：“王者封五色土为社”。《白虎通·德论·社稷》亦有“封土立社，示有土尊”之语。由此可知，“社”指祭土神之所。而“会”则为聚集之意。“社会”之本义，意指人们为祭神而集会。关于神庙祭祀活动的功能，据许多学者的研究，如郑振满对莆田江口平原神庙祭典的研究<sup>[1]</sup>、林美容对台湾的研究<sup>[2][3]</sup>、陈春声对广东潮州樟林社神崇拜的研究<sup>[4]</sup>、罗一星对佛山祖庙的研究<sup>[5]</sup>，大都认为是满足了土著居民的社区认同心理需要，增强了社区群体的凝聚力和乡人认同意识。

屏风村村民的祖先们曾在相隔2000米左右的屏风顶和观音崖两座山峰上，建造了两座对于社区生活意义重大和影响久远的神庙：屏风顶“月亮庙”和观音崖“老庙”（“老庙”为屏风方言中对庙的称谓）。庙内有道士主持香火。在供奉的各式神像中，以道教为主，有三清、太乙真人、财神等，也有来自于佛教的观音、罗汉和儒教的关帝。在老人们略带含混的叙述中，可以大致了解到这两座老庙的规模都比较大，有上殿、下殿和前进、后进之分，占地面积约两亩，其装饰和建造的花费，与村民日常生活的困难大不相称。

屏风村龙灯文化的标志即为每年正月十五的龙灯庙会，两座老庙及衍生的龙灯文化将附近村落的不同血缘的人们团结起来，并在方圆十几里之内形成一个祭祀圈，构成一个能表明自身的小型民间社会。屏风村的祖先们是从记忆中挖掘出了遥远故乡的祭祀模式，选择了龙灯，选择了中华民族共同象征来作为自己这个小社会的象征，表示了即使自己远离故土，偏居一隅，也是作为大社会的一个局部而存在。当离乡背井的痛楚渐渐被略显富足的生活替代，艰苦创业时的团结精神却没有失忆。祖先们用

龙灯仪式强化了这种团结精神，屏风村的民间社会也因此成为一个连续而生动的共同体。

1962年以前的每年元宵节，屏风村或以自然村为单位（较大宗姓辅以本村小宗姓），或以联合宗族或村落为单位（如肖家河与乐家嘴就因为人丁稀少，联合起来才能凑齐玩灯的劳动力），或以宗族为单位（如许姓、潘姓，一般由各支轮流直接负责，并用族田的所得支付开销）组织龙灯队，参加龙灯庙会。各单位且配置有自己一套完整的乐器和器材，且有专门负责扎龙灯的师傅，也有的还可以组建唱戏班子，每年按若干家庭轮班，有一个大头人和若干小头人，负责这一年所有与龙灯有关的工作。龙灯队的号召力很大，全村的成年男子都有参加的义务，舞龙的人也以此为荣。全村人不分男女老少，悉数观摩。各村出嫁的女儿也应邀带着外甥、女婿来看灯。屏风村扎灯的品种有龙灯、狮子、竹马、彩龙船、蚌灯等。正月十三开始试灯，家家点路灯，有散灯也有排灯。十五下午到祠堂完成最后的扎灯，然后到各家祠堂祭祖。黄昏时，一行人则开始敲锣打鼓，由祠堂“发灯”，浩浩荡荡地上到各自所属的老庙（潘家冲、涂家冲大湾、涂家冲小湾、路边湾、赵家岗和黑凹等6个自然村到屏风顶月亮庙，肖家河、乐家咀、地基洼、陶家坳、阮家畈、于家冲等6个自然村到观音崖老庙）烧香放炮，祭拜神灵，祈求神灵赋予一年的好运。然后敲锣打鼓绕山一圈，若遇祖坟，则放鞭炮烧纸。烧香回来后，各种灯要在村子里跳“迎门狮子”（狮子按照一定的顺序挨家挨户上门游戏），表示一年的吉祥将会光临每家每户，也表示宗族或自然村的团结和谐。玩狮子时，有人在旁“说彩”，唱一些过去的历史人物故事，也说一些吉利话“讨口彩”。跳“迎门狮子”，一般视村庄户数多少要持续几个晚上，其间，各家可以请要好的族人或村人到家里喝“灯酒”，整个村庄呈现一派祥和的景象，其乐融融。

玩灯时，出灯的队伍不能走别人的地盘，如非走不可，要敬当地的土地庙才能经过。否则邻族或邻村会将此事视为挑衅，常常以牙还牙，派自己的龙灯与对方比拼，从而引起纠纷，甚至导致大规模斗殴。过去的传统认为：谁烧“头香”，即每年的第一炷香，谁就能最受神灵的眷顾，因此抢“头香”成为各单位关系最紧张的时刻。许姓和潘姓同属于屏风顶月亮庙。潘姓离屏风顶较近，因此理所当然认为头香属于自己。长期不甚服气的许姓龙灯有一年悄悄从另一边山上，抢得头香。潘姓大为恼火，于是借口许姓上山时踏了潘姓的土地而没到土地庙敬神，搞坏了潘姓的风水，在许姓游灯队伍回村的路上进行伏击，械斗一场。许姓被打伤一名教师，后不治而亡。许姓回村后召集全村男女老少前往潘家冲兴师问罪，

后来被乡政府劝解。

在社会主义国家政权进入之前,甚至在进入后的一段时间内,国家政权也将屏风庙会形成的社会视为一个完整的社区,体现了国家对这个相对独立的民间社会的正式承认。屏风村的龙灯庙会的记忆依赖于社会环境,“正是在这个意义上集体记忆和记忆的社会框架才是存在的;其依赖的程度就是,我们个人的思想将其自身置身于这些框架之中,并参与到这种能够进行回忆的记忆中去。”<sup>[6]</sup>庙会、龙灯、祭祀、道士、宗族、村庄、村民,这些行动与行动、行动者与行动者之间的连结、交换和互动,建构出屏风村的社会记忆,并不断实践和强化,从而将屏风村民间社会也构筑起来。这些记忆是屏风社会中所有参与的个体共同建构出来的,共同分享的,是集体性的。通过玩龙灯这种“标准化的、重复的、指向神圣的”<sup>[7](P89)</sup>仪式,屏风社会的个体,包括每个自然村、宗族,直至每个村民都能够建立并加强同社区其他成员以及社区共同体的联系。因而屏风社会的龙灯文化在消失之前,所具有的作用就是将集体记忆所依赖的“社会环境”和“社会框架”保持,并每年“唤醒”一次。其社会性记忆是连续的,鲜活的,具有生命力的。因此,社区才能以“社会”的形式出现,有信仰,有仪式,有象征,有记忆。而在屏风村这一“社会”中,两座老庙具有如下功能:一是作为信仰的载体,形成超村落、超血缘的祭祀圈;二是组织庙会,以供人们狂欢和娱乐,形成心理共同体;三是调解纠纷,维持社区和平<sup>①</sup>,形成自治共同体。

## 二、国家的进入与龙灯文化的消失

从1949年开始,屏风民间社会受到了社会主义国家权力的有力改造。社会主义一方面体现了其优越性,比如耕者有其地的土地政策、比较稳定的社会秩序、相对提高的生活水平,树立了人民对国家的信任和认同,乃至信仰。另一方面国家开始运用政治和行政权力,实施轰轰烈烈的大规模政治、经济和社会改造运动,对原属于屏风社会、也是它得以形成的但却被国家认为是落后或迷信的东西进行了摧毁。

屏风村的社会主义道路基本和全国一样,值得关注的有三次重要的改造:第一次解放初期的土地公有化,国家将族田、祖山收归国有;第二次是1959年的水库移民,此时地方政府开始修建梅店水库,陶家坳、阮家畈和于家冲3个村庄迁出,原来的村庄和田地成为一片汪洋;第三次是1962年的龙灯庙会被官方禁止。这一年的正月,各村已将龙灯扎好,但大队和公社干部连夜通知取消,禁止龙灯游行。国家对龙灯文化此时已予以定性:它是封建的东西,要予

以破除;它是社会不稳定因素,要予以制止。这三次改造对龙灯文化的消失起到了决定性的作用。田地公有,使民间仪式赖以存在的经济基础被摧毁;三个村庄的搬迁和被淹没,使原有的庙会涉及的社区形成无法弥补的残缺,也必然带走一部分记忆;禁止龙灯庙会,又将民间社会的象征和标志以及仪式活动消灭。其后,随着政治运动特别是“文化大革命”的到来,又将信仰的依托——两座老庙进行了拆除,作为神职人员的道士的活动被严格禁止。国家文化的主要模式开始进驻:领袖像、样板戏、语录歌、高音广播、集体劳动、“三面红旗”等开始催生新的记忆和新的社会。社会记忆开始被国家文化覆盖,慢慢失去清晰度。土改、四清、“文化大革命”等运动在改造社会性记忆的同时,又对屏风村民内部进行了多次分化,也使村民原有的社会性记忆进一步地混乱,变成一种模糊而又残缺的不可复制的历史。本来,屏风村村民内部的分化程度不高,成员性质比较单一,基本为农业耕作者,但在驻村工作组的再三强调下,还是按照国家标准划出了地主、富农、贫农、雇农。屏风村那些被划分为地主和富农的人家,至今都还能得到其他村民的同情:都是“遭孽的地主”,“吃饭同样要掺菜”。另外,国家在行政区划上所采取的比较频繁的合并、分割,也使原来就不牢固的记忆又被搅乱。现有的屏风村行政区划在人民公社时期和“文化大革命”时期,经历了两分两合,原先分属屏风顶老庙和观音崖老庙的两个社区已被重新组合。潘家冲、肖家河、乐家咀、地基洼被组合为北部四湾,在村民话语系统中,表述为“口上的”;路边湾、涂家冲大湾、涂家冲小湾、黑凹、赵家岗等5个自然村则统称“里边的”。

国家的进入,使屏风村的民间传统出现了重大变迁。首先,屏风村的宗教圣地(两座老庙)“文化大革命”中已经被摧毁,而且无法恢复。现在,观音崖月亮庙所在地已经被炸平,矗立着一所大学的培训基地。屏风顶老庙所在地和周围山林的使用权正在与一家公司进行洽谈之中,很快就要易手。其次,传统的信仰基础从根本上动摇了。神灵信仰是民间社会的基本信仰,庙的消失意味着信仰失去方向。再次,神职人员缺失。道士在龙灯庙会中扮演重要角色,他们在日常生活中也扮演着重要角色。作为民

① 在平时的日常生活中,宗姓与宗姓之间、村落与村落之间出现纠纷,就要到观音崖老庙“请会”,双方请出有面子的人代表自己。谁是谁非、赔钱与否、赔多少,都由这些地方上的头面人物在一顿协调饭中“说定”。正如韦伯在《儒教与道教》(江苏人民出版社,1995年版,第110~115页)一书中所言,“庙宇”还照管治安,拥有对小事情的审判权,而且人民信赖的也是庙宇的裁判,不是官方的法庭。

间信仰和仪式需要的“引渡者”，道士在春节、上元节和鬼节为屏风社会各宗姓和村庄祈天拜地，主持斋事和大型的祭祀活动，并且过问阴阳之事。国家的进入先是限制进而禁止了道士的活动。第四，家族观念和村落集体意识淡薄。承包制实行以后，村民基本上是以相互独立的个体为主要表现形式，再要做一件集体的事几乎不可能。路边湾 16 户人家都姓许，为同一家族，但一个塘堰垮了几年也修不起来。屏风村人现在最爱说的一句话就是“各人种各人的田，各人吃各人的饭，管别人干什么。”老人们说：“现在的人心不齐，过去玩龙灯，一声令下，几十百把人一下子就凑拢了，现在什么也搞起来了。”

如果说在 1962 年以前，屏风的社会性记忆是连续性的。龙灯作为这种记忆的代表，每年都要用 3~4 天时间来强化和实践。那么，1962 年之后到 1982 年，这一段时间是社会性记忆被国家文化强制改造的时期，本质上是一种集体记忆的国家化。国家文化对民间社会记忆采取了一种强制的剥夺与切断，民间社会基本没有反抗，也无法反抗。在这种不平衡的互动中，国家文化取代社会性记忆成为村民的日常生活，而社会性记忆失去了自身几个关键要素，则开始从日常生活的一个构成部分变成纯粹的记忆，并逐渐成为深层次的记忆被压在意识底层。

当一个民间“社会”的“社”已不存，“会”亦失去之时，这个社会得以保存的基础也就去了大半，古老习俗的消失构成民间社会的解体。在这个小山村，社会开始置于国家的安排和控制之中，从此，以两座老庙为中心而建立的两个互相对立冲突但又互为参照互为依靠的“二合机制”的社区的所有基础被改造完毕，延续了几百年的龙灯文化消失了。1982 年之后，国家政权力部分退出和意识形态的多元化，使民间社会生存的土壤又开始部分出现。在这种情况下，与国家文化的互动中长期处于完全被动的社会性记忆获得了“反动”的机会，使其从深层次走向浅层次成为可能。但是，这种可能性在屏风村没有变成现实性，该村没有出现像东南地区的传统复兴的景象，龙灯文化没有复活，也没有任何苏醒的迹象。

### 三、当记忆仅仅作为一种记忆

国家解构了民间社会传统文化，国家在对社会的改造这一方面来说是成功的；然而，国家在建构具有整合性、有机性的新的民间社会文化方面是否同样成功呢？

本来，节日是民俗的展览，对村民而言，是重要的社会化方式和途径，也是一种象征和仪式。它们

提供一个重温过去的故事，并将过去与现在联系起来的机会，对于维持和强化归属感十分重要。<sup>[4](P98)</sup> 但国家进入以后，屏风村的龙灯庙会没有了，其他节日的意识也淡漠了。他们不怎么过公历的节日，也不以完整的仪式来庆祝传统节日，只是轻描淡写。全村人都聚在一起的时候只有春节，但已没有那种集体的仪式，有的只是三三两两打牌、看电视。祖先和宗族在历史的轨迹中也渐渐淡化了，甚至清明的祭祀也家户化（个体化）了，只有一方猪肉上插着的筷子才表明村民共同的根源。等不到元宵节，远归的人又要开始新的远行，留守的人又要开始新一轮的播种。没有人提到龙灯，也没有机会提到龙灯，在老年人那里，龙灯成为记忆深处无法触摸的痛楚，在青年人那里，龙灯的记忆被其他更为功利的、更为激情的记忆冲掉了，他们甚至不能理解这样一种仪式为何能够存在。于是，屏风村的龙灯文化仅仅作为一种记忆，以残缺不全的形式保留在一部分老人的记忆中。

在中国现代化的进程中，大约领导者们总有些急于求成，国家文化对于民间社会的进入来得太迅猛了，甚至赋予了某种暴力色彩，因而带给民众的记忆太多痛苦性和非自愿性。而当国家文化退出（虽然是部分退出）的时候，它似乎又过于急迫，过于突然。由于国家体制与政策在短期内不断出现“正题”、“反题”从一极立即跳到另一极的大幅度变化，这种“来也匆匆，去也匆匆”不能带来一贯的、有序的记忆，而只是给出一些没有主题的、突变的、使人惊恐得将信将疑的无序记忆。社区成员们由于自身的分化，不同的人生经历造就不同的记忆，因为社区没有一个完整而有意义的记忆给他们，所以各种记忆开始同时出现。这些新的记忆、旧的记忆，国家性记忆、社会性记忆，集体记忆、个人记忆等等错综交织，不可能彼此分离开来。屏风村的文化世界就这样处在混沌而混乱状态之中，无法在短期内形成一个有序的文化建构。于此，屏风村的文化出现了并未整合、不具有机性的多元化，这种多元化表现为因为缺乏强制力的失范与失序。于是赌博这一类传统陋习又沉渣泛起，哪怕是稍有空闲的农忙之际，都会有人互相邀约，以赌为乐。我们这里所指并不是作为一种娱乐与消闲方式，而是在金钱作为最高目标的残斗。于是，屏风村的赌博导致了有人服毒自尽，有的父子相弃、兄弟反目、夫妻反背。因为没有权威，所以也无法管束。社会生活的无序、失范又促进了村庄记忆的进一步混乱：表层的记忆开始如同转型期的中国社会一样纷繁复杂，深层次的记忆并列又相互排斥，潜意识中的记忆无法恢复。屏风村的先祖们用记忆复制了故乡，现在的村民们却无法恢复龙

灯文化。那个具有凝聚力的民间社会,那盏具有号召力的龙灯就这样消失了。“如果一种记忆失去了存在的社会氛围,就不可能是较大规模的集体记忆,它只能在一部分熟悉典故的士大夫中间薪火相传。”<sup>[6](P320)</sup>随着老人们渐渐老去,携带着他们的记忆离去,由老人群体所形成的有关龙灯的集体记忆也将逐渐失去集体性,失去鲜活,仅有的薪火也将渐渐熄灭。而这种记忆的社会氛围和社会框架早就被国家摧毁,没有任何力量表示出重建的努力。当新的生活无法打造一种共同的记忆时,国家对社会的改造便存在着一定的失败。于是,我们所关心的问题是:“文化意义框架和社会互动模式之间的不和谐”<sup>[8](P193)</sup>的问题如何得到解决。“选择”与“重新解释”的对象已经失去,屏风村出现了文化“虚空”现象,我们该怎么办?

这是一个开始功利性认同的时代。如果社区没有强大的经济实力,或没有足够丰富的资源将所有的成员号召在一起,成员就缺少认同感,在生活中就不需要社区。社区也就不成为“社会”。屏风村龙灯文化记忆的失去导致了令人担忧的后果,这是国家在改造那些象征团结和凝聚力的龙灯时肯定没有想到的。目前农村社会秩序的失范、社会凝聚力的弱化、社会控制的失效以及信仰危机、理想危机的产生,很难说与民间社会的无法回归无关。

国家在民间社会的解体上,曾倾注了太多的力量。面对目前屏风村的记忆的混乱状态以及伴随而生的一系列问题,国家却不曾施以任何援手。“在对所有旧的、固有的理想和威望予以排除的情形之下,并没有出现新的价值观和机遇。结果是,普遍的无望之感似乎在个人生活中强化了无法逃避的挫折感,从而变得愈加严重。”<sup>[9](P112)</sup>在学者们还在讨论“农民会不会被抛弃”<sup>[10]</sup>的时候,屏风村的很多人们都认为国家已经抛弃了他们。两位上过高中的青年农民更是悲观而又清醒地说:“农民迟早都是要消亡的,国家不需要农民。”国家需要农民吗?需要什么样的农民?现在的农民需要什么?乡村又需要什么?国家在乡村社会的重建上应该起到什么样的作

用?后全能国家之中的社会该走向何方?现代国家给了村庄什么样的记忆,又应该给什么样的记忆?是否应如同在改造社会性记忆时,国家全面而又细致地引导,给农民更多的希望,还农民更多的公正,给农民一个新的信仰和权威?每一个问题都必须回答,但却不容易回答。

## 〔参考文献〕

- [1] 郑振满. 神庙祭典与社区发展模式[J]. 史林, 1995(1).
- [2] 林美容. 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[J]. 中央研究院民族研究所集刊, 1986(62).
- [3] 林美容. 从祭祀圈到信仰圈——台湾的民间社会构成与发展[A]. 中国海洋史发展论文集[C]. 1988(3).
- [4] [美] 约翰·R·霍尔, 玛丽·乔·尼兹. 文化: 社会学的视野[M], 北京: 商务印书馆, 2002.
- [5] 陈春声. 乡村神庙系统与社区历史的演变——以樟林的研究为例[A]. 中国社会史论[C]. 武汉: 湖北教育出版社, 2000.
- [6] 罗一星. 佛山祖庙与佛山传统社会[A]. 中国历史社会发展探奥[C]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1994.
- [7] 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002.
- [8] [美] 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [9] [美] 马歇尔·萨林斯. 甜蜜的悲哀[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000.
- [10] 赵立刚. 农民会不会被抛弃[J]. 人大报刊复印资料·社会学月刊, 2002(7).

收稿日期 2003—08—20

〔责任编辑 周耀明〕

〔责任校对 廖智宏〕

〔作者简介〕 朱炳祥(1949~),男,江苏靖江人,武汉大学法学院社会学系教授、系副主任。夏循祥(1973~),男,湖北监利人,武汉大学法学院社会学系2001级硕士研究生。湖北武汉,邮编:430072。

## 告示

原定于本期发表的郑杭生的“中国特色社会学理论探索的梳理和回顾之三”《社会学本土化及其在中国的表现》和杨敏的“社会互构导论:中国特色社会学理论的新探索之三”《现代性的新发展与社会互构的时代》两文,因稿挤,版面限制,推迟到2004年第一期发表,特此告示,并向作者和读者致歉。

本刊编辑部