

农业文化的生态属性与乡土社会的文化格局

中国农业大学人文与发展学院 孙庆忠

人类从依赖自然界的食物来源为生,到主动利用自然界资源来创造粮食为生的转变,是人类历史上首次的、影响巨大的、基本性的巨变,被称为“新石器时代革命”或“第一次革命”。^{(1)(P41)}具体而言,农业的发明与若干野兽的豢养,使人们逐渐定居下来并进而形成村落。①这些早期中华文明的文化元素是周代大力提倡农业,以发展耕田和畜牧为主要功绩的前提。自西周开始,以农立国一直是中国古代社会经济发展的基础,中国社会的“超稳定结构”正得益于此,农业文化也因此成为中华农耕文明的底色。

一、自然周期与农业生产制度的生成

农作物的生长周期,决定了生产活动的时序安排,也是中国人岁时观念形成的依据。据考证,岁时的起源与农事活动关系密切。“岁”在甲骨文中已出现,其字形像一把石斧,是一种收获农作物的工具,当时是一年一熟制。收获之后,人们要杀牲祭神,“岁”成为一种祭祀名称。这种一年一度的祭祀庆祝活动,将自然时间分成了不同的时间段落。因此,岁收之“岁”与岁祭之“岁”就逐渐成为特定的时间段落标记,岁也就转变为年岁之岁。与之相关的“年”,同样起源于农作物的生长周期。“年,谷熟也。”(《说文》)其内在的含义依然是以作物生长、成熟为时间段落的标志。“时”在甲骨文中也已出现。在上古时期,作为节候之“时”的划分只有春、秋二时。从谋生活动看,人们在采集与农作经济的生活形态下,产生一年两季的时节划分,春、秋的古字形义都与植物或农作物相关,植物的春生秋杀,农作物的春种秋收,强化了人们的时间和季节观念。由此可见,通过空间的物候变化,把握时间的自然流动,是上古岁时发生的重要途径。^{(3)(P2-5)}至春秋战国时代,我国的历法趋于完善,四时八节、岁元、朔、望等逐步确定。由于节气的准确与否与农业的成败、作物的丰歉息息相关,对于以自然经济、小农生产方式为主体的古代农业社会而言,顺应自然时序,调整好人与自然的关系就是关乎社会稳定、国家盛衰的头等大事。因此,每逢重要的节令都要举行农耕示范仪式和庆典活动。作为礼俗规范,这既是国家推行的农政管理措施,也是传统民俗节日的源头。

在成文历法创立、流通之前的史前时期,先民们通过观察自然现象的变化来确定农事活动的时间。这种“观象授时”活动,依据所观察现象的不同可以分为物候历和天文历两个阶段。物候历关注的寒来暑往、风雨水旱、土壤墒情、草木枯荣、鸟兽孳育等现象直接影响农耕生产的安排,而且与遥远的天文现象相比更易于观察,因此,在民间一直被视为行之有效的历法。在我国西南的少数民族中,物候历至今仍然是人们安排农耕生产的重要依据。滇南山区的哈尼族就在长期的农业实践中积累了这样一套具有使用价值的农事历法。历法的内容与功能略似夏历,直接为梯田农耕服务。这种历法每年只分冷季、暖季和热(雨)季,每季为四个月。一日之内的时间早晚则靠观察太阳,以日影位置的移动变化来确定时间的早晚,按照某种树木的发芽、落叶、候鸟的鸣啼声来判断季节的更替。这种历法与农事活动、宗教祭祀和传统节日联系密切,是哈尼族梯田文化生态循环的重要特征。傣族根据自然现象的变化,也总结出了反映他们传统生产、生活状况的十月历。在他们的时间序列中,一年划分为10个季节月:花开月(三月)、鸟叫月(四月)、烧火山月(五月)、饥饿月(六月)、采集月(七、八月)、收获月(九、十月)、酒醉月(十一月)、狩猎月(十二月)、过年月(一月)、盖房月(二月)。^{(4)(P87,954)}这些有关农业时令的乡土知识,便是民间生产生活习惯的重要坐标。

发轫于春秋战国时期,完备于汉代的二十四节气,是古代天文学、气候学与农业生产实践的成功结合,两

千多年来一直是最为重要的农事指南。二十四节气的节律就是春种、夏锄、秋收、冬藏的农耕文化周期，与之相应的农事活动习惯正是在这年复一年、周而复始的运转中自然地延展。乡村的土地制度、水利制度、集镇制度、祭祀制度，都是依据这一周期创立，并为民众自觉遵循的生活模式。农民依照二十四节气的变化来安排生活，指导农业生产。因此，民间素有“不懂二十四节气，白把种子种下地”的说法。北方农村的“打春阳气转，雨水沿河边”、“清明忙种麦，谷雨种大田”、“清明麻，谷雨花，立夏点豆种芝麻”等等，就是农民不违农时、信守农耕作业习惯的形象表达。这些至今仍广为流传的民谚，作为一种特殊的文化指令，千百年来深度地影响着农民的日常生活。

二、生态环境与经济文化类型的划分

农业的基本生产资料是耕地，劳动对象是农作物，而作物的生长又受制于土壤、水分、气候、肥料等条件。这种鲜明的生态属性，决定了我国南北水田与旱地经济文化类型的基本格局。从生计方式的角度视之，原始采集经济，经过野生种子的发现，耕作方法的发明，以及农具的创造，形成了农耕产食文化。畜牧产食文化则是原始狩猎经济经过剩余存活猎物的驯养经验沉淀而成。而捕捞渔业则是渔具改进的结果。诸如此类基于生存环境的文化创造，正是祖祖辈辈生活经验累积传递的生存智慧。

从地理环境和各民族历史发展的角度考察，自新石器时代起，在我国多民族文化中，就形成了三个主要的生态文化区：北方和西北草原游牧兼事渔猎文化区；黄河流域以粟、黍为代表的旱地农业文化区；长江流域及其以南的水田稻作农业文化区。此外，在南方尚有以苗、瑶、畲等族为主的山地耕猎文化区，以藏族为主的农作与畜牧文化区。在西北有以维吾尔、乌孜别克等族为主的人工灌溉农业兼事养牲业文化区。在西南有珞巴、景颇、佤、基诺等族为主的山地火耕旱地农作兼事狩猎的文化区。^{(5)(P75-76)}生态环境的多样性决定了民族文化的多样性。换言之，不同的生态环境决定了一个民族生计方式的选择，以及与之适应的文化传统模式。以藏族为例，在长期的生产实践中，雪域高原的藏民总结出一套行之有效的青稞、豆类倒茬种植、既种地又养地的经验。基于这种农耕习惯，青稞和豆类成为藏民主要食物。他们也因此养成了偏爱吃糌粑、喝青稞酒，以及按照作物生长季节安排日常生活及活动等风俗习惯。再如，生活在西双版纳山区的基诺族，自古以来就遵循着刀耕火种的农耕方式。所谓“刀耕”指用刀砍伐轮歇山地的树及灌木，树砍倒就等于来年的农耕完毕；“火种”是指把晒干后树木焚烧，灰烬自然成为土壤的优质肥料。之后再以简单的工具播种一些杂粮。每块土地耕用后弃置一旁，待等生态有所恢复后再重新开垦。这种山地农业采用轮种制，绝大多数山寨的轮作周期为13年。为了保护山地生态，砍地时要砍出宽约10余米的隔火道，烧地时要举行杀狗祭，由长老或祭司主祭。所以尽管年年砍树种粮，生态并没有破坏。^{(4)(P109)}这种有序的游耕方式保护的核心不是土地而是森林，有了森林才能有效地防止水土流失和杂草繁殖，才能有效地从事无灌溉的旱地农业。因为森林是农业的命脉，是山地民族赖以生存的物质基础。土地的轮歇与休耕习俗是保护森林资源传承已久的生活方式，是山地民族在生态适应上做出的良好选择。

相对于少数民族的生态文化，作为中华文明之根基的汉民族农耕文化，如果以黄河、长江两大河流为轴，以地处北南不同的生态环境为分野，以北方旱田、南方水田的农耕产食为内容，是存在北方麦黍文化和南方稻米文化的鲜明区分的。细细的数来，很多文化创造都跟它直接相关。比如，北方农耕文化模式普遍采用了黄牛、马、驴等畜力耕作，与中国南部的水牛相对应；用大片土地的垄作和种子直播法与中国南部的小块水田和插秧法相对应；用利用天雨与南中国固定水塘相对应；用畜力拉车与中国南部人力撑船的运载工具相对应。同时形成了以黍米、稷米、麦粉、杂豆为食物的形形色色的米面食品与中国南部以大米、糯米为主食物的饮食文化的两大分野。^{(6)(P10-12)}可以说，这种农业文化的地域格局深度地影响了我们中华民族的文化建构。

三、农事祭祀与农耕民族的信仰心理

民间信仰都具有鲜明的地域特点和乡土本色。正可谓平坦的原野无山神，内地的乡村无海神。在传统的农业社会，农民对大自然充满敬畏之情。在人们的信仰观念中，农业是人与自然相互作用的物质生产，也是人

与神灵和谐共处的产物,因此形成了与生产环节紧密相依的祭祀活动。祭农神、祭土地神、祭水神、祭谷魂、祭虫神等仪式活动,以及对各种生产禁忌的恪守,集中表达了农耕民族取悦神灵,祈求风调雨顺的文化心理。这之中,对水的依赖是对大自然崇拜中最普遍的信仰形态。在农业生产和生活中,水给予人类的恩泽和灾害是民众信奉水神的客观依据。从公元前206年至1949年的2155年间,中国历史上共发生过水灾1092次,大旱灾1056次,几乎平均每二年发生一次。^{(7)(P45,53)}正是由于灾害频仍,才形成了我国各地虽表现形式各有差异,传达主题却完全相同的祈雨和拜龙王的信仰仪式。据北方各县地方志载:每逢天旱如三日不雨时,乡民众奔走相告,齐集龙王庙前,均以柳条编圈为帽,面朝庙殿行“跪香”之礼,祈求龙王降雨;或抬龙王塑像、神牌出行,乡人赤足执旗,鸣鼓随行。每当经过庙宇或井泉时,焚香跪拜。有的人家门前以桶盛水,泼洒人群。求雨当日禁宰杀、禁烟酒、禁撑伞。如求雨期间降雨,则宰牲谢神,唱大戏或演皮影,名为“谢降”等等。如果久旱不雨,有的地区乡民将铁钩或铡刀穿透肩臂肌骨,以淌血献祭龙王,俗称“恶求雨”,以显示祈雨的虔诚。这些求雨的形式各地大同小异,十分普遍。据统计,平均每个县就有龙王庙30多座,可见当时求雨习俗的普及程度了。⁽⁶⁾⁽¹⁷⁾除了水灾和旱灾之外,对农业生产构成严重威胁的就是虫灾。每当北方农耕进入酷暑炎夏的时候,正值粮谷作物拔节抽穗的时节,为拔除虫灾,民间多烧香祭拜虫王。旧时,在东北地区每逢农历六月初六“虫王节”,农民都要举行虫王庙会,集资杀牲,祭祀虫王,祈求不降虫灾,虫蝗不害庄稼。而汉族地区在收获完毕后到八蜡庙供奉八蜡,其中之一便是昆虫,企其不害田苗。

对狐狸、黄鼠狼、刺猬和长虫四种动物的崇拜,普遍流行于北方农村,民间俗称“四大门”。冀东地区,“胡仙”、“黄仙”、“白仙”和“长仙”的牌位一般供在农民的家中。迁安和乐亭的人家,则在一个神案上同时供奉这四大仙,平时用红布遮盖神位,不准外人随便观看,每月的初一、十五,人们要在神位前摆上供品,点香叩头祷告。^{(8)(P84)}在此我们看到,这几种动物被冠以人姓,因民间多有黄鼬迷人和长仙附体等神异传说,所以在日常生活中对它们多为敬畏,不敢言讳。这种神秘感也客观上强化了对它们信仰的广泛流传。剥离崇拜的面纱,探询信仰意识的源头我们会发现,对“四大门”的崇拜直接源于特定地域环境下动物种群之间相克的传承关系。出于对自然界食物链中天敌关系的认识,人们将养猫治鼠、驯养鱼鹰捕鱼等活动广泛地应用于日常生活之中。为了保护粮农作物的生长与收藏,就必须灭除鼠患,这样在食物链上以捕杀吞食鼠类的动物也就自然成为了供奉的对象。可见,信仰习俗观念的根底是对保佑农业生产丰收的企求,是自觉遵循生态民俗法则的隐性表达。

民众对自然的崇拜意识和对动植物的禁忌保护,也在客观上维护了人与自然的和谐关系。我国西南地区的一些少数民族,对自己村寨的生存环境就是通过这种禁忌措施加以维护的。这些背靠大山居住的民族,通常将其赖以生存的山林视为村寨保护神、祖先或其他神灵的象征或栖息之所,并定期前往祭拜。云南景洪县基诺族代表寨神的“神林”、沧源县佤族位于寨上方代表地方神的树林、宁蒗县摩梭人象征女神的“狮子山”、各地傣族的“竜山”,都属于这样的神山。^{(9)(P206)}为了保护那里的生态平衡,人们禁忌砍伐山上的神树,禁止在神山刀耕火种、开荒耕种、翻动石头、放牧牲畜或污染水源,还要在特定的季节加以祭祀。这种对神山、神树的禁忌,有效地控制了水土流失、泥石流给村寨带来的灾难。贵州省黔东南雷山县大塘乡苗族的“护寨树”被视为全寨人的保护神、云南省东南部金平县哈尼族的“神林崇拜”,都是保证农耕生产的民间文化资源。这些村头寨尾的山林树群既是护寨林,也是水源林。前者的“汉山”(官家山林)最大者能保证53亩稻田灌溉,后者则凭借传统的生态知识维系了梯田稻作文化的持续发展。^{(10)(P13-19,53-63)}在这些民族观念中,自然、动植物和人是相互依存、不可分离的整体。这种建构人与环境关系的文化观念与宗教意识,在维护自然生态系统的完整性和可持续发展方面,具有不可替代的作用。

随着农业科技的进步,曾经的农事祭祀活动日益淡薄,但是其深层的观念并没有因为科学知识和技术发明而被破除。当自然灾害降临之时,那些看似沉寂的禳灾仪式就会“复活”,尽显传统农业观念的当代形态。在陕北驢村,每年最重要的仪式活动是与龙神有关的神戏和天旱时的祈雨。据当地地方志载,从20世纪50年代至80年代有25年出现较大的旱灾。在这个以农耕作为基本生计来源的生存环境中,“十年九旱”的现实使村民对龙王虔诚有信,这也是给“神神”许下的一年一度的雨戏如期拉开序幕的原因。^{(11)(P38-383)}在甘肃天水

地区,干旱、冰雹和蚜虫等灾害频繁,仅其中一个北道区,在1955至1985的30年间,受灾面积就多达10多万亩,成灾减产或失败面积达6万多亩。因此,当地村民在应对灾害的过程中也便形成了具有地域传统和特殊经验的策略。在水旱地区,求雨中的取雨、烧“倒处”,禳除冰雹的闹山、祭雷神和赶霪雨,以及祛虫的送_{虫子虫}、祭虫等仪式,目前仍被视为一种有效的干预措施。^{(12)(P81-12)}这些祭祀仪式不仅满足了农民祈福禳灾的愿望,也在客观上呈现了农耕民族的思维方式和心理惯性。

四、乡村人文区位:家庭、村落与集镇

中国文化被称为“乡土文化”或“五谷文化”,意在说明人与土地之间存在特殊的亲缘关系。美国农业科学家(F. H. King)曾以土地为基础描述中国文化。他认为中国人像是整个生态平衡里的一环,这个循环就是人与“土”的循环。人从土里生,食物取之于土,泄物还之于土,一生结束,又回到土地。一代又一代,周而复始。因此,中国的农业不是与土地对立的农业,而是协和的农业。^{(13)(P33)}在这种人与“土”的模式中,四季循环不已,庄稼春种秋收,个体生命的血脉也在子子孙孙的扩大和延续中生生不息。这种农耕民族的宇宙观和生命意识,塑造了乡土社会的宗法伦理,也培植了为土地所束缚的生活方式。

在上古时代,农业已经成为中国人的主要职业,而且出现了男人从事耕种,女人负责养蚕和纺织的两性分工。生活是根据季节节律组织起来的,建立在寒暑往来、雨旱交替等气候变化的基础上。在寒冷的季节里,农民蛰居在村落和家中;在酷热的季节里,他们分散在野外。在劳动期间,家人一起到田中干活,而到了寒冷的季节,他们又共同栖居在氏族村落之中。^{(14)(P15)}从事农业生产因有固定的土地而少于迁徙流动,顺应四时运作才能不违农时。这两种固定的要素决定了农业的生态化属性,也决定了乡土社会的基本特点和农民的心理习性。具体言之:第一,世代定居,乡土意识深厚。作为生产要素的土地不能搬迁,为了照顾土地,农民便世代聚居在一个地方,从而培育出了对乡土的特别情感。安土重迁、信守祖训、因循守旧、不思变革是农民重要的性格特征。第二,聚族而居,家族意识强烈。在传统社会的九族亲族网络中,一个人或一个家庭所拥有的地位、权利与义务均已定好。在这个先赋性的“差序格局”中,血浓于水的家族亲属关系是农业社会中最为重要的“社会资本”,多子多孙既是农业生产的需要,也是家族门丁兴旺和社会声望的标志。第三,重农抑商,商品观念淡薄。农民把农业生产看成是生活,而不是获得利益的手段。农业生产有限的资源和靠天吃饭的风险,使他们简朴成性,“土、农、工、商”的社会阶梯观念,又使他们对寡情无义的商人极度排斥。然而,这并不意味着他们不要求报酬,只是将这种心理间接地内化到了人情关系之中而已。这些乡土社会的特征是整个古代农业社会经济结构产生并持续的土壤,由此生成的中国人的心理品质同样浸透着农业文化的影响。

在以自然经济、小农生产方式为主体的农业社会里,农业就是一种家庭事业,家庭是农民从事生产与生活的中心。其特征表现在:第一,家庭是基本的经济生产和消费单位。在家庭生活中,全家人共同参与农业生产,男女老幼各尽其责。生产的粮食和家中的消费品为全家人共同享用。从生产到消费的过程,使全家人感到他们是一个统一的整体,每个成员的付出都关乎家庭的兴旺与衰落。第二,家庭是一个基本的宗教和礼仪活动空间。对于以家庭为本位的中国社会来说,宗教对传统家庭生活的影响随处可见。门神是用来保护家和所有成员免除恶鬼侵袭的;门附近或地上供奉的土地神是保护家庭免遭破坏性影响的;大厅或主要房间里的天官(财神)是给家庭带来健康和财富的;炉灶附近或上方的灶神,则是全年观察家庭成员操行,年末向玉帝汇报,并由此决定奖惩的神祇。虔诚的家庭还要设一神龛,供奉着观音菩萨等神像,以此祈望着家庭的好运和平安。逢危机时刻、传统节日或生育、结婚、丧礼和祭祀等特殊事件之时,宗教的气氛就会弥漫于传统中国家庭的每一角落。

以血缘和地缘关系为纽带的村落是农业文化中一幅重要的生态图景。由于农业家庭依靠土地为生,因此一旦获得土地就会稳定下来繁衍子嗣、传承家产,建构起跟土地直接相关的家族和村落文化。宗族是由男系血缘近亲构成的社会群体,是汉族传统社会结构的重要组成部分。宗族制可以上溯到先秦,但庶民宗族的相继出现则是在宋元以后。至明清这个所谓“中华晚期帝国”时期,聚族而居、建庙祭祖、创立公产,是传统乡村社会重要的文化特征。在广东和福建两省,宗族和村落明显重叠在一起,以致于许多村落只有单个宗族。二

二十世纪二十年代的广东地区,“每5个农民当中,有4个或4个以上是聚族而居。通常一个村子住的都是一个宗族。即使不止一个宗族,各个宗族在村中也是分段而居,几乎没有混族而居的。”^{(15)(P41)}根据组织内部构成的特点,村落可分为三种类型:第一种是单一家族村落。它们最初只是一家一户的定居,以后发展成为大家族,再分成若干户为村落。这类村落宗族势力极强,对内对外都有家族职能的特点;第二种是亲族联合村落。这种村落的扩展往往构成四姓、五姓亲族聚居的形式,各族间在较合作的状态下竞争,并能团结一致共同对外;第三种是杂姓移民聚居村落。这三种类型的村落都在家族、亲族的发展中自然形成,被称为自然村。从地缘关系出发,把临近的自然村组成行政区划的协同体就是行政村。^{(16)(P164-167)}而在村落之上由周边数十个农村构成的社区是集镇区。

集镇区相当于一个完备的有机体。集镇是它的头脑与心脏,其周围农村是有机体的四肢百骸,农村供养集镇,集镇服务农村。一个集镇区是农业文化或农村区域中一个大型、具有诸多功能的生活社区。在此生活社区内,人与一切生物均能得到高度满意或完备的生活条件。^{(17)(P137)}集镇对于农民的日常生活来说是不可或缺的。它不仅为一个区域内的农民提供农产品和日用品的交易地点和便利的条件,充当本地农产品集散地的角色,镇上的店铺和生意人还能为熟识的农民提供资金的周转服务。集镇的这种特有的经济功能,为农民获得农业外的兼业收入提供了可能。作为城市与乡村物资交流的主要场所,集镇是农民扩大社交网络、提供各项技术服务、传播多渠道信息、引领乡村时尚的文化空间。因此,施坚雅(G. W. Skinner)认为,农村社会结构的基本单位不是村庄,而是由十几个村庄组成的“基层市场社区”。这一区域的边界决定了农民的实际社会区域的边界。^{(18)(P40)}

家庭、村落与集镇的互动构成了一个独立运作又相互依存的生命有机体。这之中,作为主旋律的植物栽培和动物饲养,与农民的各种社会化行为一起构成了农民的生活世界。

五、村落仪式与社会空间:庙会与祭祖

作为传统文化的重要载体,春节、元宵、二月二、清明、端午、中元、中秋、冬至等民俗节日是农耕社会适应自然周期的生活节奏,与之对应的祭祖、迎神赛会、社戏等庆典活动更是民俗生活的综合展演。在中国古代的礼仪制度中,有感念大自然恩赐和敬仰宗族祖先两大祭祀传统,表现在民间社会就是庙会和祭祖两类集体仪式活动。以宗祠和祖墓为中心的祭祀仪式,意在强化宗族成员间的等级关系、家庭的和睦以及家庭间的团结与联合;以神庙为中心的祭祀仪式,意在以社区神的力量维护村落社会的生活秩序,整合地缘组织。

在宗族生活中,祠堂是宗族存生的体现,祭祖则是宗族仪式最核心、最重要的组成部分。作为维系宗族的基础与象征,族田为祭祀活动提供了经济上的保证,祠堂既是供祖、祭祖的制度化场所,也是管理族中事务、实施族法族规的中心。祭祖仪式要求族内的每个成年男子必须参加,这几乎是中国人一致的宗教仪式。在华南的南景村,旧时族祭的种类主要有开灯、清明祭扫和春秋二祭等。开灯是指在正月岁首,阖族祭拜祖先于悬挂彩灯的祖祠。如家中添了男丁,便要拿酒、糕点来祠堂,表示添丁报喜。清明祭扫是族祭的核心,各族子孙要前往山坟拜祭。春秋二祭是依古法在春秋期间祭祀土神祈求农事丰顺。与这些仪式相伴而行的是全族的饮宴,分派腊肉、糕饼等活动。此外,莫姓农历七月二十四庆“土地诞”,车姓七月二十八庆“华光诞”等活动,都与祭祖仪式的功能一样,为宗族的凝聚提供了一种集体的象征。因为这种共同的崇拜、共同的仪式证明了共同的信仰和共同的利益。⁽¹⁹⁾宗族组织在权力结构中不仅直接限制着族人的行为,也主宰着乡村的政治。其绝对的权威表现在:对内,主持祭祀,执行族规,甚至操纵着族人的生杀大权;对外,组织族间械斗,成为国家政权在基层社会的代理或是与之相抗衡的地方力量。至近代,在国家政权日益深入到乡村社会以后,族权才渐趋消解。但已深入到民众深层意识中的宗族观念,稳定的聚落型态下根深蒂固的家族意识,却始终在乡村社会中拥有着持久性的效力。

传统乡村最为原始的祭祀是“社祭”,祭祀守护村落的土地神。自古以来,春天向社神祈求五谷丰登的“春祈”与秋天感激社神赐予丰收的“秋报”,以及遍布乡间的土地庙、土谷祠,表达了乡民对土地神的虔诚与礼敬。据考证,明初规定凡乡村各里都要立社坛一所,“祀五土五谷之神”;立厉坛一所,“祭无祀鬼神”。这种法定的

里社祭祀制度,与当时的里甲制度相适应,其目的是维护里甲内部的社会秩序。^{(21)(P182)}围绕诸如此类的神庙,形成了不同规模的祭祀圈:其一是以村庙为中心的宗教节庆活动;其二是以超村际的庙宇为中心的宗教节庆活动。位于闽南山区的溪村,村庙不仅是村落的中心,也是共同认同和村落活动的焦点。从15世纪中期“法主公”被陈氏宗族接受为村落保护神开始,每年都要接受全家族的朝拜。每逢神诞,所有家户都要参加。角落间实行每4年一周期的轮值方式,轮流主持庆典。在这个仪式过程中,村落成员在神的面前实现同一化,各个角落也形成一个协作单位。节庆将村落标识为一个地域,一个社会互动单位。不仅如此,节庆还通过招待村落外部以婚姻为基础的亲属,将村落与外部联系起来。^{(21)(P184-188)}在林圯埔这个古老的台湾市镇,有14座属于村庙,奉祀帝爷、祖师公、土地公等主祭神。另有13座属于超村际的庙宇,奉祀观音佛祖、妈祖、关帝君、吕仙祖等地域层次较高的神明。从这些庙宇的萌芽及发展过程来看,有从私家神变成村庙的,有从村庙变成超村际庙宇的,也有直接是超村际庙宇的。林圯埔主要祭祀圈及其地域组织的形成,大多基于自然的流域、水利灌溉系统或交通要冲。这种地理条件决定了若干主要祭祀圈的中心,也就是该地域组织的市场集散中心,甚至当地居民择偶的婚姻圈也与祭祀圈大致重叠。^{(22)(P168-177)}这种庙会庆典在华北亦有类似的情形。河北省吴桥县在明清时期隶属于直隶河间府,地处运河线上,与山东德州、陵县、直隶宁津、东光、景州接壤,交通便利。这里的特点是市集与庙会频繁。据统计,吴桥有普通市集24处,总计150天;有庙会17处,总计130天以上;庙会与市集在同一地者8处,除在县城周围的处外,均在陆路与河道的左近。^{(23)(P208)}这些在历史上遍布乡村的庙会活动在许多地区至今不衰。无论是浙江永康县的方岩胡公庙会,^{(24)(P184-211)}还是河北范庄的龙牌会,⁽²⁵⁾⁽²⁶⁾乃至京畿的妙峰山庙会,⁽²⁷⁾⁽²⁸⁾都反映了传统文化的生命力,以及庙会在民间社会生存与发展的现实价值。

六、乡土社会与农业文化的处境

费孝通先生于二十世纪四十年代提出了“乡土中国”的概念。他认为,中国文化是“土地里长出来的文化”,而且一直在土地的封锁线内徘徊:一方面国家的收入要靠田赋,另一方面农民的收入要靠农产,离开了土地就没法生存。^{(29)(P176-180)}这种被土地束缚的格局,在改革开放以后日益松动。2005年国家取消了农业税,农民的生活来源也更多地依靠农业外收入。在这个深刻变革的时代,工业化的成果迅速转换为生产力,并改变着传统乡土社会的生产和生活方式,城市文化的诸多要素正以突飞猛进之势冲击着乡村生活。

对于生长在乡村的年轻一代来说,传统耕作制度中所蕴涵的生态文化观已明显淡化,农耕经验在他们的头脑中几乎是空白,迫于生计的外出打工使他们游走于城市与乡村之间,丧失了与自然和农业接触的机会。他们不再是农业文化的承载者和传承者。大部分中青年人离开乡村,直接的后果是土地撂荒、村庄的社会生活缺乏活力,这无疑给承载了农业文化的乡村生活增添了几分凄楚的晚景。农民与土地的部分疏离,也打破了乡村社会结构的平衡。与农民如潮般的城乡流动同时,电视、手机等信息媒体也在引领着乡村生活的走向。从某种意义上说,城市文化正在影响着农民对自己生活方式的重新设计。当农民不再倾注心力于农田,当城市的繁华与喧嚣日益成为农民向往的生活目标时,农业文化也就只能是夕照残阳了。

在中国农业发展的历史中,我们的祖先通过使用农家肥、青肥、土地轮种、套种、灌溉、修建梯田等多种方式,基本实现了对土地的永续利用,而此时,随着化肥、农药等工业产品的进入,土地在短短的30多年间就已经出现了硬化、板结、地力下降、酸碱度失衡、有毒物质超标等一系列问题。从农业生产工具的使用状况视之,农业生产最直观的形式就是农耕技术和农具的使用。此时,那些代表一个时代一个地域农业发展最高水平的传统农具,正在为抽水机、除草剂、收割机、打谷机等取代。作为传统农耕生活方式的历史记录,春臼、桔槔、石磨等工具几近绝种,无工业污染和能源消耗的风车、水车技术在化学和电力“工具”的冲击中备受冷落。当然,这样言说并非是要拒绝工业文明,但是在和昔日的农业文明相互比照中,我们确实应该在传统的农耕文化中汲取生存与发展的智慧。

那么,如何实现农业的可持续发展?我们认为,除了推动石油化学农业向生物工程农业转型之外,最为有效的路径之一就是开掘传统的文化资源,发挥乡土知识的生态调节功能。我国各民族的文化体系都蕴涵着人

与自然和谐共处的生态观。无论是对山林的祭祀,还是农事节日的庆典,无论是传统的农耕技术,还是乡规民约,都是维护生态平衡的重要资源。以生活在黔东北的苗族为例,其文化传统具有“重巫尚鬼”的特征。这里曾以神鬼的力量来实现对森林的管护,而此时曾经肃穆、庄严的“神判”仪式很少有人参加,也没有人来执行以往种种强有力的配套措施。在他们的生活中,这种文化的约束力近乎降到零点。但是这并不意味着传统文化的彻底消失。在其农民股份制林业企业的森林管护制度中,我们看到了传统文化资源的变体形式。企业的形成与发展,依靠的还是头人、寨老、家族力量等文化资源,“公司”不过是“合款”制度的翻版,管理模式也同样是“闹清”(用神鬼力量管理森林的一种方式)制度中强制力量的延续。^{(30)(P154-163)}由此可见,民族传统文化和乡土知识的开掘与应用,是决定当地生活环境变迁的主要因素,对于森林保护和农业的存续发展,都发挥了重要的作用。

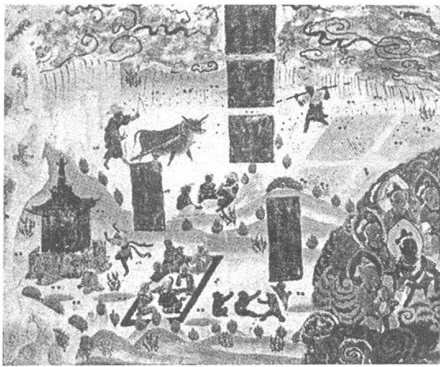
保护农业文化遗产,为的是农业和农村的可持续发展。与农业的机械化相比,传统的农业生产工具和技术经验有些已经落伍了,但它们所蕴含的与大自然和谐相处,巧用自然规律的发展理念却是我们一定要存留的。如果我们的子孙丧失了对这些生产生活经验的传承能力,那么人类与自然之间的关系就会更加疏离。就此而言,保护农业文化遗产表面上是保存农村文化,保留和城市文化相对应的另一半文明,更为长远的意义则在于存留现在的生活状态与过往生活方式之间的联系。这是农耕民族生存与发展之根。

①探寻中国文化的原始,现代文化中若干重要的成分正开始出现于新石器时代至青铜时代期间;在新石器时代,稻黍的发明开始建筑了农业的基础;家畜的豢养很普遍;村落组织的发展;已有纺织业并有开始蚕桑业的证据;陶业已发展到很辉煌的程度;版筑式的建筑有迹可寻,等等。^{(2)(P174-175)}

参考文献:

- (1)宋文薰:《史前时代的文化》[A].李亦园编:《文化人类学选读》[M].台北:食货出版社,1980.
- (2)李济:《考古琐谈》[M].武汉:湖北教育出版社,1998.
- (3)萧放:《岁时——传统中国民众的时间生活》[M].北京:中华书局,2002.
- (4)李德洙主编:《中国少数民族文化史》[M].沈阳:辽宁人民出版社,1994.
- (5)宋蜀华:《中国民族学理论探索与实践》[M].北京:中央民族大学出版社,1999.
- (6)乌丙安:《民俗文化新论》[M].沈阳:辽宁大学出版社,2001.
- (7)郑功成:《中国灾情论》[M].长沙:湖南出版社,1994.
- (8)江沛:《三十年代冀东农村的民间信仰评析》[A].江沛主编:《二十世纪的中国农村社会》[M].北京:中国档案出版社,1996.
- (9)汪宁生:《中国西南地区的民族生态学》[A].陈国强主编:《当代中国人类学》[M].上海:上海三联书店,1991.
- (10)石声德、张寒梅:《护寨林:文化与生境竞合的生态意义》[A];吴兆录:《哈尼族保护森林的传统生态知识及其在现实生活中的体现》[A].何丕坤等主编:《乡土知识的实践与发掘》[M].昆明:云南民族出版社,2004.
- (11)郭于华:《民间社会与仪式国家:一种权力实践的解释》[A].郭于华主编:《仪式与社会变迁》[M].北京:社会科学文献出版社,2000.
- (12)安德明:《天人之际的非常对话》[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- (13)费孝通:《社会调查自白》[M].上海:知识出版社,1985.
- (14)[法]葛兰言:《古代中国的节庆与歌谣》[M].赵丙祥等译.桂林:广西师范大学出版社,2005.
- (15)陈翰笙:《解放前的地主与农民——华南农村危机研究》[M].冯峰译.北京:中国社会科学出版社,1984.
- (16)乌丙安:《中国民俗学》[M].沈阳:辽宁大学出版社,1985.
- (17)杨懋春:《人文区位学》[M].台北:五南图书出版公司,1983.
- (18)[美]施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》[M].史建云、徐秀丽译.北京:中国社会科学出版社,1998.
- (19)孙庆忠:《乡村都市化与都市村民的宗族生活——广州城中三村研究》[J].《当代中国史研究》,2003,(3).
- (20)郑振满:《神庙祭典与社区空间秩序——莆田江口平原的例证》[A].王铭铭、王斯福主编:《乡土社会的秩序、公正与权威》[M].北京:中国政法大学出版社,1997.

(下转 127 页)



图一 第 23 窟雨中耕作图



图二 虞弘墓胡腾舞浮雕



图三 范粹墓黄釉瓷扁壶



图四 虞弘墓浮雕中的衔绶鸟

(上接 116 页)

- (21) 王铭铭:《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- (22) 庄英章:《林圯埔——一个台湾市镇的社会经济发展史》[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- (23) 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.
- (24) 胡国钧:《胡公大帝信仰与方岩庙会——浙江省永康县方岩胡公庙会调查》[A]. 上海民间文艺家协会编:《中国民间文化》[M]. 第四集. 上海: 学林出版社 1991.
- (25) 刘铁梁:《村落庙会的传统及其调整——范庄龙牌会与其他几个村落庙会的比较》[A]. 郭于华主编:《仪式与社会变迁》[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- (26) 赵旭东:《认同危机与身份界定的政治——乡村文化复兴的二律悖反》[J].《社会科学》, 2007, (1).
- (27) 吴效群:《妙峰山: 北京民间社会的历史变迁》[M]. 北京: 人民出版社, 2006.
- (28) 孙庆忠:《妙峰山: 民间文化的记忆与传承》[J].《文史知识》, 2008, (4).
- (29) 费孝通:《土地里长出来的文化》[A].《费孝通文集》[M]. 第四卷. 北京: 群言出版社, 1999.
- (30) 邢启顺, 麻勇斌:《黔东南苗族传统文化约束力在森林管理中的嬗变》[A]. 何丕坤等主编:《乡土知识的实践与发掘》[M]. 昆明: 云南民族出版社, 2004.